

Universidad de Salamanca

Facultad de Filología

DOCTORADO EN LITERATURA ESPAÑOLA E
HISPANOAMERICANA



Tesis Doctoral

*Miguel de Unamuno y el
Modernismo Religioso Italiano*

Licenciado
Alberto Cucchia

Tutora
Prof.ra M. Ángeles
Pérez López

Directora
Prof.ra María Ascensión
Rivas Hernández

2012

Índice

INTODUZIONE

- *Le aporie del modernismo religioso e l'aporia
di una classificazione* p. 13
- *Obiettivo e status quaestionis* p. 19
- *Grado d'innovazione* p. 23
- *Divisione strutturale* p. 25

PARTE I^a

MIGUEL DE UNAMUNO FRENTE AL MODERNISMO RELIGIOSO

CAPÍTULO I

BOSQUEJO DE LA CRÍTICA DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO UNAMUNIANO

- *Líneas maestras de la interpretación del pensamiento
religioso unamuniano* p. 30
- *Unamuno católico* p. 41
- *Unamuno ateo* p. 42
- *Unamuno protestante* p. 43

-	<i>Unamuno cristiano</i>	p. 45
-	<i>Unamuno hereje</i>	p. 46
-	<i>Unamuno modernista religioso</i>	p. 50
-	<i>Unamuno agnóstico y otras perspectivas</i>	p. 51

CAPÍTULO II

TRAS LA SENDA DEL MODERNISMO

RELIGIOSO ESPAÑOL

-	<i>Primer acercamiento a la problemática</i>	p. 56
-	<i>Intelectuales eclesiásticos: Juan González Arintero</i>	p. 65
-	<i>Ángel María José Amor Ruibal</i>	p. 71
-	<i>Francisco Marín Sola</i>	p. 77
-	<i>Alonso Getino y Matías García</i>	p. 79
-	<i>Pedro Martínez y Vélez y Graciano Martínez</i>	p. 82
-	<i>Miquel d'Esplugues y Rupert M^a. de Manresa</i>	p. 85
-	<i>Otros nombres recuperados por la historiografía</i>	p. 90
-	<i>Intelectuales laicos: Pío Baroja</i>	p. 94
-	<i>Ramiro de Maeztu</i>	p. 99
-	<i>Rubén Darío</i>	p. 106
-	<i>Azorín</i>	p. 113
-	<i>Antonio Machado</i>	p. 116
-	<i>Juan Ramón Jiménez</i>	p. 121
-	<i>Felipe Trigo</i>	p. 129
-	<i>Otros nombres recuperados por la crítica literaria</i>	p. 131

CAPÍTULO III

UNAMUNO EN LA ESFERA DEL MODERNISMO RELIGIOSO: UNA CLASIFICACIÓN IMPROBABLE

- *Iter unamuniano hacia la tendencia innovadora* p. 143
- *De Murri a Oromí* p. 146
- *De Iturrioz a Pérez* p. 154
- *De Cirarda a Caminero* p. 163
- *De Aranguren a Foresta* p. 166
- *De Barrera a Botti* p. 167
- *De Abellán a Borzoni* p. 169

CAPÍTULO IV

PUNTOS DE CONTACTO Y DIVERGENCIAS

- *Los presupuestos de semejanza y simpatía* p. 178
- *El cristianismo social* p. 182
- *El relativismo pragmatista jamesiano* p. 202
- *Ética y agnosticismo kantiano* p. 218
- *La inmanencia vital y la relación entre fe y ciencia* p. 230
- *El evolucionismo dogmático* p. 242
- *La libre exégesis* p. 257
- *El Cristo de la historia y el Cristo de la fe (1)* p. 265
- *La teoría de la insinceridad* p. 288

CAPÍTULO V

DE LA HISTORIOGRAFÍA ANTIGENERACIONISTA AL UNAMUNO MODERNISTA FORJADO A MEDIDA

- *Modernismo literario y Generación del '98* p. 293
- *Modernismo y modernidad* p. 304
- *Modernismo literario y modernismo religioso* p. 318
- *El “Unamuno” de De Llera* p. 330

CAPÍTULO VI

LA CUESTIÓN DEL KRAUSISMO ENTENDIDO COMO SUCEDÁNEO DEL MODERNISMO RELIGIOSO

- *Punto de partida* p. 340
- *En torno al catolicismo liberal* p. 344
- *Krausismo y modernismo religioso* p. 350
- *Entre krausismo y modernismo literario* p. 357
- *Unamuno y el krausismo* p. 363

PARTE II^a

RELACIONES Y CONTACTOS DE MIGUEL DE UNAMUNO CON EL MODERNISMO RELIGIOSO ITALIANO

CAPÍTULO I

SAN MANUEL BUENO, MÁRTIR E IL SANTO: DOS FALSOS AMIGOS

- *Traducción y recepción crítica de Il Santo
en España (1905-1912)* p. 397
- *Posibles fuentes de San Manuel Bueno, mártir* p. 402
- *Analogías simbólicas y descriptivas* p. 407
- *Divergencias ideológicas y conceptuales* p. 412

CAPÍTULO II

EL ERROR DE GIOVANNI PAPINI

- *Unamuno, Papini, el Leonardo y su entorno* p. 429
- *Sobre el quijotismo* p. 442

CAPÍTULO III

«L'AGONIA DEL CRISTIANESIMO»:

UNA RESEÑA OLVIDADA DE ERNESTO BUONAIUTI

- *Unamuno y Buonaiuti* p. 448
- *L'agonia del cristianesimo* p. 460

CAPÍTULO IV

DOS ALMAS *CASI* GEMELAS

- *Unamuno y Boine* p. 464
- Epistolario Unamuno-Boine p. 491
- Unamuno p. 517
- Inteligencia y bondad p. 523
- Reseña de «Inteligencia y bondad» p. 536

CAPÍTULO V

DE LA DESESPERACIÓN RELIGIOSA UNAMUNIANA

- *Génesis, evolución y fin de Il Rinnovamento* p. 539
- *Unamuno e Il Rinnovamento* p. 546
- *Un segundo artículo para Il Rinnovamento* p. 560
- De la desesperación religiosa moderna p. 571
- Cartas de Alfieri a Unamuno p. 582

CAPÍTULO VI

LA ESCASA REPERCUSIÓN DE LA ACCIÓN POLÍTICA, RELIGIOSA Y SOCIAL DE ROMOLO MURRI EN ESPAÑA

- *Murri y España* p. 589
- *Unamuno y Murri* p. 593
- Breve correspondencia Unamuno-Murri p. 599

CAPÍTULO VII

UN CENOBIO LAICO EN EL CANTÓN TESINO

- *Bignami, Ghisleri, Rensi y el Cœnobium* p. 604
- *Unamuno y el Cœnobium:*
el Cristo de la historia y el Cristo de la fe (2) p. 610
- Respuesta de Unamuno al Programa p. 623
- L'inchiesta del *Mercure de France*:
La questione religiosa p. 624
- Tres cartas de Enrico Bignami p. 625
- Gesù o Cristo? p. 628
- Questionnaire p. 634
- Breve correspondencia Unamuno-Rensi p. 638

CONCLUSIONI p. 640

RIASSUNTO (Resumen) p. 656

BIBLIOGRAFÍA

- *Bibliografía de las obras citadas de Miguel Unamuno* p. 682
- *Bibiografía de los epistolarios de Miguel de Unamuno* p. 693
- *Bibliografía crítica de la obra de Miguel de Unamuno* p. 697
- *Bibliografía sobre el modernismo religioso y literario* p. 709
- *Bibliografía sobre el concepto de generación y sobre*

<i>la Generación del '98</i>	p. 719
- <i>Bibliografía sobre el krausismo y el catolicismo liberal</i>	p. 723
- <i>Bibliografía de las obras del modernismo religioso</i>	p. 728
- <i>Bibliografía de historia y filosofía de la religión</i>	p. 734
- <i>Bibliografía general</i>	p. 746

Índice de siglas

AC	<i>La agonía del cristianismo</i>
AP	<i>Amor y pedagogía</i>
CMU	Casa-Museo Unamuno
CCMU	<i>Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno</i>
ETC	<i>En torno al casticismo</i>
N	<i>Niebla</i>
PG	<i>Paz en la guerra</i>
SMBM	<i>San Manuel Bueno, mártir</i>
STV	<i>Del sentimiento trágico de la vida</i>
VQS	<i>Vida de Don Quijote y Sancho</i>
OCA	<i>Obras Completas Afrodisio Aguado</i>
OCE	<i>Obras Completas Escelicer</i>
OCV	<i>Obras Completas Vergara</i>
DH	Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, autores de <i>Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum – El Magisterio de la Iglesia</i> , Barcelona, Herder, 2000

*A Antonietta Fucelli,
maestra y amiga entrañable*

PARTE I^a

MIGUEL DE UNAMUNO FRENTE AL MODERNISMO RELIGIOSO

INTRODUZIONE

Le aporie del modernismo religioso e l'aporia di una classificazione

È noto a tutti che il modernismo religioso, *stricto sensu*, visse i suoi anni di maggior polemica con la Chiesa fra l'ultima decade del XIX secolo e la prima del XX, toccando nel 1907 il momento culminante della crisi a causa delle misure repressive adottate dal Pontefice Pio X. La *crisi modernista*, dizione di cui oggi si abusa con eccessiva frequenza, era però una crisi annunciata per le innumerevoli aporie che contribuirono a frammentare il movimento. Anzitutto il modernismo religioso mai fu un movimento omogeneo e, perciò, neanche potrebbe definirsi tale. La definizione *movimento* è spesso impiegata a titolo del tutto convenzionale, in quanto è risaputo che esistono delle individualità moderniste e, al tempo stesso, varie definizioni di modernismo religioso, ma nessuna di esse è universalmente riconosciuta. Si suol dire, impropriamente, che il modernismo religioso, a cui mancò sempre un programma chiaro e definito, ebbe il suo più nitido manifesto proprio nella condanna papale. Tale paradosso e il fallimento del Convegno di Molveno sono la prova oggettiva e storiografica di questa prima aporia.

Una seconda aporia è quella relativa allo stesso termine *modernismo*. La denominazione – tanto in ambito religioso come in quello artistico – non fu adottata intenzionalmente dai sostenitori del rinnovamento spirituale o estetico. In entrambi i casi, si tratta di una definizione conferita, non senza sarcasmo e disprezzo, dai rispettivi detrattori. Fu come se, dirà Ernesto Buonaiuti in relazione al modernismo religioso nel suo *Le modernisme catholique* del 1927, avessero voluto vincere una guerra prima che il fenomeno potesse acquisire una

configurazione storica organica tale da poter sostenere almeno una battaglia. Di fatto la denominazione *modernismo religioso* di cui si avvalsero compiaciuti i paladini del cambiamento, nacque per bocca dei propri oppositori. E dalla aporia implicita alla denominazione del movimento, ne consegue un'altra. I modernisti accettarono di buon grado tale qualifica, ma il termine *moderno* deriva dal latino *modernus* che a sua volta ha le sue radici nell'avverbio *modo*, cioè *poco fa, or ora, recentemente, al presente, attuale*. Ma ciò che era *attuale* nella prima decade del XX secolo, non lo è nella prima decade del XXI secolo. Di conseguenza, la riforma della Chiesa sospirata dal modernismo in conformità alle esigenze *moderne* era, di per sé, previamente caduca, destinata a scadere.

Un'ulteriore aporia alberga nel rifiuto della dogmatica che si rifà al *mistero di fede*, pur perseguendo una credenza per via immanente piuttosto che per via intellettuale. Di qui che stride il tentativo di adeguare la teologia tradizionale al progresso dei moderni movimenti scientifici e il razionalismo di un metodo storico-critico per l'esegesi delle Sacre Scritture dinnanzi all'immanentismo quale unico e vero processo di approssimazione alla fede. E dalla predilezione per l'immanenza vitale, che aspira alla conoscenza di Dio non per via intellettuale ma sentimentale, scaturisce l'aporia sul rifiuto dell'agnosticismo, che dichiara inaccessibile all'intendimento umano ogni percezione del divino, come affiora da *Il Programma dei modernisti* redatto, con ogni probabilità, da Giovanni Semeria, Umberto Fracassini ed Ernesto Buonaiuti. Chiaro è che le teorie di Maurice Blondel, che dalla distinzione in *L'Action* fra *volonté voulante* – la volontà che vuole – e la *volonté voulue* – ciò che vuole la volontà –, sfociarono nella proposta di un metodo d'immanenza che non esclude la trascendenza, come si legge in *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, contribuirono a rendere la questione ancor più complessa, nebulosa e priva di sbocchi che potessero mettere d'accordo. Tali aporie ingenerano, consequenzialmente, l'aporia implicita al conciliatorismo. Per conciliatorismo modernista si intende la plausibilità di conciliare scienza e fede, la scienza della metodologia con la fede oggetto di speculazione. Ma la conciliazione fra due opposti apparenti è possibile solo nella misura in cui scienza e fede siano considerate due campi, ambiti o sfere distinte. È, in altre parole, un conciliatorismo nella separazione.

Altra aporia è riconducibile al concetto di *sistema*. Il modernismo religioso

respinge un sistema teologico, quello della scolastica, che, in nome della trascendenza del cristianesimo, non poteva essere ridotto a un'interpretazione culturale contingente, per proporre uno nuovo non meno esigente: un sistema di idee che convergevano nell'evoluzionismo del cardinale John Henry Newman e nel pragmatismo di William James. E proprio il pragmatismo sarà una delle maggiori fonti di diatribe fra i presunti membri del movimento. La tendenza filosofica del nordamericano favoriva l'individualismo di certi afflati religiosi. Ma l'individualismo, inteso come *conditio sine qua non* per l'accesso all'immanenza, precludeva implicitamente la vita religiosa collettiva e sviliva il carattere sociale della religione, pilastro della dottrina di alcuni. Da questo anomalo intreccio di vedute scaturì il generale fraintendimento sulla scatology cattolica compiuta dai propugnatori del socialismo cristiano. Tramite il pragmatismo, infatti, si arrivò a forgiare una visione del Regno di Cristo in terra eccessivamente mondana, utilitaristica, materialista e, di conseguenza, affine a quel marxismo che si oppone al più autentico messaggio cristiano. E se da un lato vi era chi sosteneva la filosofia dell'azione di Maurice Blondel, che, pur fermandosi al metodo dell'immanenza, concepiva la riflessione sull'azione umana come via per la trascendenza, dall'altro vi era chi caldeggiava il pragmatismo di James e negava ogni valore empirico della trascendenza.

Ancora un'altra aporia è quella che annida nel concetto di riforma clericale nel seno della Chiesa cattolica. Il modernismo religioso vorrebbe affermare il diritto della soggettività, del primato della coscienza, dell'indipendenza spirituale e persino politica e, al contempo, conservare la propria fedeltà alla tradizione cattolica e riconoscere l'autorità ecclesiastica.

Nel primato che si assegna al concetto di etica, sulla base delle coordinate neokantiane, a discapito della scatology cattolica, si cela un ulteriore e inevitabile aporia. I modernisti, in senso ampio, tendono a risaltare le opere terrene indipendentemente dal dogma della resurrezione. La morale, in altre parole, non può, giustamente, dipendere dalle aspettative nell'aldilà; una condotta oggettivamente retta non deve obbedire a quella legge che garantirebbe un premio finale ai più meritevoli, un posto sicuro nel Regno di Dio dopo la morte. Ma la critica implicita al gesuitismo, che concepisce l'etica quasi come un compromesso contrattuale tra Dio e l'uomo, sfocia in un'eccessiva esaltazione dell'operato terreno che, irrimediabilmente, degenera in un'esigenza di ordine pratico e il

pragmatismo delle azioni umane finisce per, in ultima istanza, bramare unicamente il trionfo elettorale.

L'ultima, e forse più lampante aporia, è costituita dall'episodio con cui, in ottemperanza al giudizio della storiografia, si è soliti designare il termine della fase di mera gestazione e il principio di una maggiore definizione del modernismo religioso. Durante l'anno accademico 1899-1900, il protestante liberale tedesco Adolf von Harnack pronunciava una serie di sedici lezioni sull'essenza del cristianesimo. Il professore di Berlino definiva la Chiesa come uno stato fondato sulla forza e sulle imposizioni che mistificava il vero messaggio del Vangelo. L'abate francese Alfred Loisy prenderà le difese della Chiesa Romana, evidenziando il merito e la capacità di essersi adattata alle mutevoli esperienze dell'umanità nei secoli. Teoria che se da una parte superava la critica di Harnack, dall'altra manifestava l'esigenza di un continuo rinnovamento. Per tale motivazione le due opere portanti del modernismo religioso, *L'Évangile et l'Église* del 1902 e *Autour d'un petit livre* del 1903, furono incluse nell'Indice dei libri proibiti. Il movimento modernista che la Chiesa non esiterà a condannare è, pertanto, il prodotto della difesa del cattolicesimo, compiuta da un teologo e sacerdote cattolico, dagli attacchi del protestante Harnack.

Il 3 luglio 1907, con il decreto *Lamentabili Sane Exitu*, Pio X condannava 65 proposizioni moderniste – la maggior parte delle quali appartenevano allo stesso Loisy e a George Tyrrell – contrarie alla religione cristiana. Le principali, le più discusse, quelle su cui il Pontefice spese più parole riguardavano l'esegesi (1-3), l'ispirazione della Sacre Scritture (9-12), l'artificiosità dei Vangeli (13-20), la dogmatica (22-26), la divinità di Gesù Cristo (27-30) e la sua umanità (34-35), l'artificiosità dei Sacramenti (39-41), l'evoluzione della dottrina e del credo (59-62) e la supremazia del progresso umano sulla dottrina della Chiesa (63-65).

L'8 settembre dello stesso anno appariva, infine, l'enciclica *Pascendi Dominici Gregis* che, con la famosa definizione di “omnium haereseon conlectum”, condannava formalmente il modernismo religioso per il suo sostanziale agnosticismo, immanentismo, storicismo, evoluzionismo, riformismo della Chiesa e del suo insegnamento e, tra le altre cose, per la sua volontà di attribuire il fondamento del magistero della Chiesa alle umane coscienze della collettività.

Neanche a dirlo, a un secolo dalla pubblicazione delle opere di Loisy, dall'apparizione della condanna ecclesiastica, dalla scomparsa di Tyrrell (1909) e

di Antonio Fogazzaro (1911), etc., si sono moltiplicate le conferenze, le commemorazioni, i centenari, gli anniversari, i dibattiti giornalistici e gli studi investigativi che non hanno solo contribuito a risollevarne una remota controversia, ma hanno anche approfondito alcuni aspetti ideologici del movimento che giacevano in oblio. Con maggiore lucidità si è riusciti a sviscerare le radici dottrinali di una riforma senza scisma che non appare più, come allora, tanto arbitraria all'umanità invecchiata d'un secolo. Oggigiorno è chiaro a tutti che il modernismo religioso, malgrado la propria eterogeneità e le aporie di cui sopra, non possa essere classificato come un fenomeno d'aberrazione dell'intelletto – così si legge nella *Pascendi* –, frutto della superbia, della brama di mettersi in mostra e dall'ansia di originalità di quei sacerdoti o intellettuali laici.

Finalmente siamo riusciti a capire che fu un fenomeno culturale dalle vaste proporzioni e, allo stesso modo che il suo omonimo modernismo formale, siamo riusciti ad affrancarlo da quella macchia dispregiativa da cui nacque il termine quando i difensori dell'ortodossia, tanto culturale quanto religiosa, iniziarono a utilizzare il vocabolo *modernismo* per stigmatizzare gli eccessi della modernità. Sfortunatamente, a partire da metà Novecento, la critica laica religiosamente disinteressata, ma culturalmente molto interessata, prese a intravedere istanze innovatrici del cattolicesimo e bagliori di modernismo negli angoli più reconditi della società civile e religiosa di ogni paese, ottenendo il solo risultato di sottrarre merito al pensiero d'avanguardia degli autentici propugnatori della ribellione. È questo il caso della Spagna, nazione proverbialmente ricca di mistici, ma debole in teologia, la cui critica percepì la carenza di un prestigioso dibattito culturale e cercò a ogni costo di presentare al mondo i suoi illuminati rappresentanti del movimento. Azorín, Antonio Machado, Rubén Darío, Juan Ramón Jiménez, Pío Baroja, Ramiro de Maeztu e Felipe Trigo – fra i laici –, Juan González Arintero, Graciano Martínez, Alonso Getino, Matías García, Pedro Martínez y Vélez, Miquel d'Esplugues e Rupert M^a. de Manresa – fra gli ecclesiastici –, entreranno, per alcuni ispanisti, nel novero dei perseguitati e nel gruppo oggetto della condanna. Ma che tale classificazione sia, se non altro, superficiale appare evidente nel momento in cui ci si accorge di due incredibili sviste: quella relativa al sacerdote, teologo e professore del Seminario Central di Santiago de Compostela, Ángel Amor Ruibal, e quell'altra del padre francescano Francisco Marín Sola. Se si eccettuano alcune fugaci allusioni di Laboa (*Ínsula*, 1998), Fusi

Aizpurúa (Madrid 1999), Andrés-Gallego e Antón Pazos (Madrid 1999), Botti (Urbino 2000) e Veiga Grandal (Compostela 2000), i due maggiori casi di anticonformismo cattolico nel seno dell'istituzione sono stati snobbati da quell'ispanismo in prestito al modernismo religioso che, per sua stessa natura, ha poca dimestichezza con la tematica.

Per quanto riguarda, invece, l'ambiente laico-intellettuale, il caso più paradigmatico, naturalmente, non poteva che essere Miguel de Unamuno, pensatore religioso spagnolo del Novecento per eccellenza. Negli archivi d'Italia, nella Biblioteca Cantonale di Lugano e nella Casa-Museo Unamuno di Salamanca giacciono impolverati alcuni suoi scritti quasi sconosciuti alla maggior parte degli studiosi unamuniani per non essere mai stati inseriti nelle sue *Obras Completas*. Tali testi, che riprodurrò nel presente studio per favorirne una consultazione d'insieme, sono in relazione, per organo di diffusione, con il modernismo religioso italiano e, per contenuto, con il modernismo religioso europeo in generale. Risultano, inoltre, di grande ausilio per comprendere il vero senso della sua produzione poetica, narrativa e teatrale, fortemente suggestionata dal suo pensiero religioso. Ma ciò che più conta è che da ognuno di essi emerge un sostanziale distacco del pensatore basco dalle posizioni del movimento.

Di certo non poteva essere diversamente: una personalità come la sua, apertamente contraddittoria, che fece del paradosso un principio filosofico di vita, che reclamava il diritto di essere ogni giorno nuovo e diverso, senza per ciò smettere di essere sempre lo stesso, che affermava contrari, che fondeva ragione e sentimento per opposizione, che ripudiava ogni genere di incasellamento proprio delle convenzioni letterarie, che non accettava definizioni o etichette, che si rifiutava di seguire itinerari che altri avevano tracciato al suo posto, che si dichiarava specie unica, difficilmente risulterebbe classificabile. Se poi si considera che il processo d'inglobazione è viziato da ulteriori aporie, l'impresa è ancor più ardua, per non dire impossibile. Mi riferisco in particolar modo all'erroneo vezzo, in uso neanche troppo di rado presso la critica, di partire dalla condanna papale per rinvenire analogie di pensiero tra Unamuno e il modernismo. Si è detto che, paradossalmente, fu proprio l'enciclica a conferire omogeneità teorica al movimento. Malgrado ciò, i modernisti non si riconobbero mai nella "caricature du modernisme", secondo la celebre affermazione di Paul Sabatier (Lettera a Fracassini del 2-X-1907), che di loro aveva tracciato l'autorità

ecclesiastica. È un fattore che non va dimenticato nel momento in cui ci si cimenta nello studio dei punti di contatto e delle divergenze di Unamuno con il movimento, in quanto non avrà alcun valore un parallelo con la *Pascendi*, ma lo avrà uno studio comparato con modernisti come Loisy, Tyrrell, von Hügel, Houtin, Buonaiuti, Boine o con filomodernisti come Blondel, Le Roy, Laberthonnière o con gli approfondimenti di riviste come *Il Rinnovamento*, *Studi religiosi* di Minocchi, le riviste di Murri, l'anglosassone *Hibbert Journal* o il *Mercure de France*. Perciò gli studi di Oromí (Madrid 1943), Quintín Pérez (Santander 1946), Cirarda (Vitoria 1948), Tucci (*La Civiltà Cattolica*, 1957), Azam (Barcelona 1989) e Castañar (Madrid 2002), tanto per citare quelli che ho a mia portata, sono da considerarsi previamente inesatti, scorretti in partenza, per essere tutti corrotti da un medesimo abbaglio e da una medesima aporia.

In definitiva, per l'aporia della definizione di un movimento che non fu un movimento, per l'aporia intrinseca di un'intellettuale che impiegava il paradosso come sistema di pensiero e per l'aporia di una metodologia critica che si fonda su un'impostazione contraddittoria in partenza, la classificazione di Unamuno nel modernismo religioso risulta, inevitabilmente, un ostacolo invalicabile.

Obiettivo e status quaestionis

Il principale obiettivo del presente studio sarà smentire quella critica che cercò di etichettare il Rettore di Salamanca come modernista religioso. Per conseguirlo sarà necessario porsi di fronte a una problematica che potrebbe essere sintetizzata in un'unica parola: originalità.

Non sempre, come tendiamo a credere, originalità è sinonimo di esito, soprattutto se applichiamo la parola all'ambito ermeneutico. Lo sforzo di una parte della critica unamuniana, come nel caso di ogni autore che vanta una bibliografia oceanica, trascende il necessario e l'affanno incontrollato di ricerca d'originalità in una moltitudine di rassegne critiche sulla sua fede religiosa ha portato a conclusioni depistanti, nella migliore delle ipotesi, o forzate, nella peggiore. Sarebbe auspicabile chiudere il cerchio delle interpretazioni per tornare a studiare la sua opera prescindendo da tutti i testi che hanno la presunzione di arrivare a

conclusioni categoriche, impossibili da formulare su un pensatore così poliedrico e volubile. Ogni uomo presuppone un'entità complessa che tende ad escludere qualsiasi tipo di semplificazione univoca. È un fattore che va tenuto nella giusta considerazione quando ci si cimenta nello studio della produzione di don Miguel.

Se volessimo tracciare una parabola degli studi unamuniani che affrontano la problematica del modernismo religioso – o che, per lo meno, si pongono il problema di una maggiore o minore affinità di prospettive – potremmo dire che dopo le prime intuizioni, non bene argomentate a onor del vero, si deve allo zelo di alcuni padri religiosi – come Oromí (Madrid 1943), Iturrioz (*Razón y fe*, 1944), Quintín Pérez (Santander 1946), Caminero (Santander 1948) o Cirarda (Vitoria 1948) – il merito di aver propiziato un orientamento investigativo in questo senso. Ma, in un'epoca in cui, tuttavia, non era chiara la vera portata del modernismo religioso e continuava a perdurare quella sfumatura peggiorativa del termine, l'interesse per il tema in questione si ridusse a un tentativo di affiliazione di Unamuno all'eresia implicita al movimento che aveva come unico fine quello di fomentare l'invettiva contro una delle voci intellettuali più popolari e, di conseguenza, più pericolose. Si prese a percepire che l'autorità di Unamuno, anche dopo la sua morte, attentava letteralmente il tradizionale e conservatore pensiero ecclesiastico. Il risultato fu legittimare la condanna che nel 1957 includerà nell'Indice dei libri proibiti due delle sue opere più famose: *Del sentimiento trágico de la vida* e *La agonía del cristianismo*. Il tema della presunta influenza del modernismo religioso in don Miguel e il problema del suo inquadramento in una determinata confessione o movimento o religione cade in oblio per alcuni anni fino a che non tornerà in voga con la pubblicazione dell'inedito *Diario íntimo* nel 1970 – che senza dubbio apre il cammino a nuove prospettive – e con l'apologia del suo credo eterodosso realizzata da un rappresentante dell'autorità, il p. Félix García. In virtù di nuovi studi sulla posizione religiosa del basco, diventa un compito arduo stabilire in modo univoco la natura della sua fede. Di qui che tanto González Martín come Gaetano Foresta non si avventurarono a etichettarlo come modernista religioso quando alludono al tema rispettivamente ne *La cultura italiana en Miguel de Unamuno* del 1978 e ne *Il chisciottismo di Unamuno in Italia* del 1979. Neanche le pagine che Alfonso Botti dedica a don Miguel nel suo famoso studio *La Spagna e la crisi modernista* del 1987 possono considerarsi un tentativo puro di affiliazione del basco al movimento, in quanto, pur segnalando

nella tappa di fine secolo qualche analogia con il socialismo cristiano più o meno opinabile, abbraccia la questione con diligente prudenza ermeneutica. Nel frattempo, qualcosa era cambiato nel panorama della critica spagnola e ispanista. Il modernismo letterario, che era stato giudicato frettolosamente una degenerazione intellettuale, in quanto, in un momento di crisi politica ed economica, l'ultima cosa di cui aveva bisogno la Spagna era un'iniezione di fiducia che provenisse dal culto estetico dell'arte, riscuoterà sempre maggiori consensi in virtù di una revisione critica che lo depurò da quell'accezione negativa da cui sorse il termine. E gli studiosi presero ad avvertire che il modernismo letterario era stato uno dei tratti distintivi della letteratura spagnola e ispanoamericana della prima metà del Novecento. Ma mancava qualcosa per conferirgli la pienezza di un movimento completo, di pensiero, e proprio nella speculazione teologica e filosofica, che animava i dibattiti altrove, si individuò il punto debole e l'ancestrale carenza spagnola. Di qui gli intenti di José Luis Abellán (Madrid 1989) e di Luis de Llera (Madrid 1994) – che si rifanno agli studi di Federico de Onís (Madrid 1934-1955) e Ricardo Gullón (Madrid 1963-1969) – di demolire un bersaglio facile come le convenzioni letterarie per dimostrare la presenza in suolo spagnolo di un fermento rinnovatore di matrice religiosa e considerare Unamuno, il gigante della Generazione del '98, il massimo rappresentante del movimento. Si intuì che l'originalità di un'impostazione critica non era quella di riconoscere l'impossibilità di classificare il pensiero umanista unamuniano, ma cercare di incollargli un'etichetta pur sapendo che si contravveniva al suo lascito scritto. Si arrivò, quindi, a conclusioni palesemente forzate e si perse di vista che la comunione del basco con il modernismo religioso teorizzata negli anni '40 da padri gesuiti o francescani, maturò da un giudizio fazioso e interessato, sorse dalla volontà, in altre parole, di assoggettare la sua meditazione religiosa alla *Pascendi* e dal compiacimento, quasi perverso, di fomentare la messa all'Indice della sua opera. Così anche le parole di Botti furono portate a estreme conseguenze e si omise il suo tono moderato. L'ultima storpiatura di tale invenzione critica e storiografica è lo sciagurato testo pubblicato dalla BAC nel 2002 di Juan Cózar Castañar, *Modernismo teológico y Modernismo literario. Cinco ejemplos españoles*.

Solo di recente si è forse intuito l'errore e la critica si è limitata a riconoscere la *simpatia* e l'*interesse* di don Miguel per il dibattito modernista, escludendone però

la partecipazione attiva. Peccato che l'odierna politica editoriale, sempre più interessata alla pubblicazione d'inediti di pensatori consolidati e sempre meno attenta agli emergenti, dia poco spazio, per le leggi di mercato, alle introduzioni e non favorisca la diffusione di edizioni colte, limitando di gran lunga il necessario approfondimento. È questa la sorte che toccò a Borzoni (Torino 2008 – Madrid 2011), il cui accenno all'approssimazione della critica unamuniana resta uno sforzo non esaustivo di *raddrizzare il torto*. È ovvio che ci siano argomentazioni comuni tra il Rettore di Salamanca e i modernisti religiosi, non potrebbe essere altrimenti se si ha presente la traiettoria del pensiero religioso dell'uno e degli altri, ma è anche indiscutibile la presenza di forti divergenze che, irrimediabilmente, lo allontanano da un Loisy o un Tyrrell o un von Hügel o un Houtin o un Buonaiuti o da riviste di propaganda modernista. Di fatto l'assimilazione di Unamuno al protestantesimo liberale tedesco risulta oggi non meno plausibile che quella al modernismo religioso cattolico. Aranguren (*Arbor*, 1948), Martínez Barrera (Caracas 1982) e Orringer (Madrid 1985) hanno dimostrato il debito di don Miguel verso tale confessione e dottrina.

In sintesi, i principali obiettivi di questa tesi sono:

- i) spiegare l'errore in cui incorse la critica di provenienza ecclesiastica mettendo in relazione Unamuno, nella prima metà del XX secolo, con il movimento per screditare una delle voci più autorevoli dell'epoca;
- ii) spiegare l'errore in cui incorse la critica laica classificando Unamuno, nella seconda metà del XX secolo, nel novero dei modernisti religiosi al fine di colmare un vuoto intellettuale della cultura spagnola in ambito teologico, filosofico e, semplicemente, religioso;
- iii) studiare la fede religiosa unamuniana, abbracciando tanto la saggistica quanto la produzione narrativa e poetica, per escludere qualsiasi tipo di compromesso con le posizioni dei maggiori rappresentanti del fenomeno;
- iv) analizzare la fede religiosa unamuniana mettendo in risalto, punto per punto, i momenti di contatto, che derivano da una mera simpatia per la ribellione all'autorità, e le divergenze di matrice ideologica.

Altri obiettivi, che integrano quelli principali e sviluppano alcune tematiche implicite, sono:

i) studiare l'intensità con cui si manifestò il modernismo religioso in Spagna, sia nella cultura laica che in quella ecclesiastica;

ii) studiare l'implicazione di Unamuno con il modernismo letterario, che è stato giudicato, soprattutto da Juan Ramón Jiménez, come sfaccettatura artistica del modernismo religioso, e con tendenze religiose di carattere liberale come il krausismo;

iii) studiare le relazioni vigenti fra modernismo – religioso e letterario – e krausismo, Generazione del '98, modernità e cattolicesimo liberale;

iv) riprodurre e commentare alcuni documenti di Unamuno (lettere e articoli) quasi sconosciuti o inediti in Spagna;

v) riprodurre e commentare alcune lettere indirizzate a Unamuno e recensioni della sua opera di modernisti italiani.

Grado d'innovazione

Al di là della generale simpatia di don Miguel nei confronti degli esponenti del modernismo religioso e della loro indipendenza di pensiero che ne risalterà l'attrito con l'istituzione, ancora non esiste un testo che neghi la sua effettiva partecipazione all'evoluzione dei principi storico-critici, filosofici, epistemologici, teologici, dottrinali, confessionali ed esegetici del movimento. Gli scritti che alludono brevemente o che si soffermano con maggiore attenzione sulla ripercussione della problematica speculativa della crisi modernista di fine secolo nell'opera di Unamuno non saranno più di una trentina. Considerando la vastissima bibliografia che annovera l'autore sul proprio pensiero religioso,

potremmo azzardarci a dire che non sono molti. La critica che si occupò della presenza di modernismo religioso in don Miguel potrebbe essere suddivisa in cinque gruppi:

i) coloro che alludono al tema di una minore o maggiore o inesistente relazione dell'autore con la proposta innovatrice dei dettami, dell'istituzione, del credo e dei dogmi della Chiesa cattolica, senza però offrire alcuna spiegazione che possa persuadere il lettore di tali teorie. Sono, senza dubbio, i più numerosi: Murri (Milano 1911), Claudel (Paris 1949 – lettera a Gide del 1916), J. R. Jiménez (*La Voz*, 1935), Marías (Madrid 1943), Iturriz (*Razón y fe*, 1944), Aranguren (*Arbor*, 1948), Moeller (Paris 1960), Barrera (Caracas 1982), Vilanova (Barcelona 1984), Laboa (lo fa in molteplici occasioni, per lo meno dal 1985 al 2003), Redondo (Madrid 1993), Azam (Barcelona 1989), Pérez Gutiérrez (in R. Menéndez Pidal, Madrid 1993), Izquierdo (Barañáin 2008) e Borzoni (Torino 2008 – Madrid 2011);

ii) coloro che lo considerano semplicemente un eretico e, di conseguenza, anche modernista Q. Pérez (Santander 1946), Caminero (Santander 1948), Tucci (*La Civiltà Cattolica*, 1957) e altri sacerdoti che fomentarono la censura dei suoi libri;

iii) coloro che liquidano la questione sommariamente senza prendere alcuna posizione, in particolare González Martín (Salamanca 1978) e Foresta (Lecce 1979);

iv) coloro i quali mantengono un tono moderato, González Martín (Salamanca 1986 – *CCMU*, 1994) e Botti (Brescia 1987 – Urbino 2000);

v) coloro i quali, infine, sostengono apertamente l'implicazione del basco nella crisi modernista. Da notare che solo i seguenti nomi si avventurarono nello studio del modernismo religioso di Unamuno, ma che nessuno di questi lo fece dedicando al tema più di un articolo o un estratto di un libro dalla tematica più ampia. Si tratta in particolare di Abellán (Madrid 1989), de Llera (Madrid 1994) e Cózar Castañar (Madrid 2002).

Ma se i difensori del modernismo religioso di Unamuno non arrivarono a

redigere un testo esaustivo sulla questione, sarà giusto notare che men che meno lo fecero gli oppositori di tale tendenza. Coloro che negano la sua partecipazione al movimento, infatti, non dedicheranno che poche righe al problema, disperse in tutt'altri concetti.

Di qui che sorge la curiosità di approfondire e la volontà di superare, una volta per tutte, alcune forzature critiche: quella di considerare il modernismo una tendenza generale del Novecento e collocare su uno stesso piano poeti e teologi; o quella di considerare il cattolicesimo liberale o il krausismo come succedanei del modernismo religioso in terra di Spagna; o quell'altra di confondere il protestantesimo liberale tedesco con il modernismo cattolico; o quell'altra ancora di considerare Unamuno un modernista religioso senza precisare che abiurò, in molteplici passaggi della sua opera e del suo carteggio personale, il cattolicesimo come confessione e, di conseguenza, non poteva essere partecipe di un movimento che agognava una riforma del credo cattolico e della sua istituzione senza incorrere in alcun scisma.

Lo *status quaestionis* degli studi su tale problematica evidenzia la necessità di un'investigazione che cerchi di approfondire ed esaurire la questione di eventuali affinità e divergenze fra don Miguel e i maggiori esponenti del fenomeno, analogamente a ciò che è già stato compiuto in relazione con il protestantesimo, il cattolicesimo, il luteranesimo, l'agnosticismo, l'ateismo e la sua eresia.

Divisione strutturale

Il presente lavoro sarà formato da due parti che si distingueranno per la metodologia applicata. La I^a parte consiste in uno studio critico di carattere multidisciplinare – filosofico, teologico, storico e letterario – dell'opera di Unamuno, con particolare attenzione alla saggistica. Qui studierò la problematica religiosa unamuniana in relazione con la più vasta modernista europea.

Considero opportuno iniziare con una riflessione fondamentale: chiunque si avvicini ai suoi scritti sente il dovere di soffermarsi sulla sua preoccupazione religiosa; ciononostante resta ancora un angolo buio del pensiero spagnolo del Novecento, giacché le sue intime contraddizioni lo hanno reso una matassa

inestricabile e non hanno fatto altro che depistare gli studiosi. Di fronte a una bibliografia smisurata sulla natura della sua fede, risalta il fatto che non si sia raggiunta una soluzione perentoria al dilemma o una deduzione che, per lo meno, metta d'accordo una maggioranza sulla “categoria” in cui dovrebbe essere inquadrato il suo credo.

Si è affermato tutto, in altre parole, e il contrario di tutto.

Per cui ho ritenuto imprescindibile una riflessione iniziale sui diversi livelli interpretativi, al fine di dimostrare l'impossibilità di trarre una conclusione definitiva. Presenterò, quindi, le linee guida di quella critica che per prima si prese la briga di qualificarlo in qualche modo – Marías (Madrid 1943), Aranguren (*Arbor*, 1948), Caminero (Santander 1948), Sánchez Barbudo (*Hispanic Review*, 1949-1954 – Madrid 1959), Zubizarreta (Madrid 1960), etc. – e le sue rispettive derivazioni, nel tentativo di tracciare i limiti della plausibilità di ogni teoria.

Successivamente, passerò ad analizzare il grado d'incidenza del modernismo religioso in Spagna per offrire al lettore una visione d'insieme del contesto nazionale. Studierò qui i casi di intellettuali laici ed ecclesiastici che sono stati approssimati alla corrente teologica in tempi recenti. Va precisato che fino a qualche anno fa c'era una sostanziale unanimità fra gli storici nell'affermare che mai vi fu alcuna ripercussione di modernismo religioso in Spagna, al di là di alcuni fiotti modernizzanti della Generazione del '98 che non hanno nulla in comune con il movimento strettamente religioso. Più recentemente è spuntato una sorta di revisionismo storiografico che tende ad assimilare gli intellettuali spagnoli di fine XIX secolo con la corrente teologica ed esegetica in virtù, nella maggior parte dei casi, di un mero anticlericalismo. In realtà, in Spagna il modernismo religioso non arrivò mai, arrivò sì la voce della condanna del 1907, ma prima di essa nessuno si era posto il problema. Affiliare Unamuno al movimento implicherebbe un'elaborazione autoctona che potrebbe essere estesa, per la comunione delle tematiche, a tutti i suoi coetanei.

A questo punto del lavoro presenterò gli studiosi che hanno affrontato l'argomento della fede religiosa unamuniana in funzione del modernismo religioso o che, per lo meno, si sono limitati a una breve allusione alla problematica. Sarà evidente, almeno a mio giudizio, che Unamuno fu considerato dal revisionismo un modernista religioso solo per una scarsa conoscenza della sua opera o, viceversa, del movimento in questione. Questo capitolo sarà particolarmente utile per

comprendere il successivo, in quanto emergeranno le comuni preoccupazioni: il cristianesimo sociale, il pragmatismo relativista, la questione dell'etica e dell'agnosticismo kantiano, l'immanentismo, l'evoluzionismo dogmatico, la libera esegesi e la diatriba sul Cristo della storia e della fede.

Finalmente entrerò nel vivo della questione e studierò il pensiero filosofico e religioso unamuniano in relazione con il movimento, prestando attenzione anche alla sua opera lirica e narrativa, in particolare alla sua produzione poetica cristologica. Sarà indiscutibile la somiglianza degli ambiti tematici, ma sarà anche categorica la divergenza delle posizioni e, soprattutto, delle conclusioni.

In seguito affronterò l'altra questione centrale della polemica: il concetto di generazione. La storiografia antigenerazionista, cioè quella che in Spagna ha negato l'esistenza della Generazione del '98 – mi riferisco in particolare ai già citati J. R. Jiménez, F. de Onís y R. Gullón –, ha cercato di rompere ogni barriera che *convenzionalmente* separa il modernismo letterario dalla Generazione del '98. Se prendiamo in considerazione solo l'ultima decade del secolo scorso, è innegabile la preponderanza, almeno presso la critica d'origine spagnola, della corrente di pensiero che considera il modernismo come sintesi di varie tendenze. Non sarà mia intenzione, di certo, prendere alcuna posizione a riguardo, né soffermarmi più del dovuto su una sterile polemica quale quella di poter definire i novantottisti come modernisti o viceversa. Ciò che al contrario mi interesserà porre in evidenza, prendendo in considerazione il progresso compiuto dalla critica internazionale, Călinescu (Durham 1987) su tutti, è l'equivoco di confondere il modernismo, una “faccia” della modernità, con la modernità stessa. Mi sarà possibile, perciò, respingere l'idea di un'identificazione fra modernismo estetico e modernismo religioso, che è stata proposta in disparate occasioni, con particolare insistenza e ostinazione da de Llera (Madrid 1994), e l'idea di Unamuno come massimo rappresentante del modernismo spagnolo presentato sotto questa tanto ampia, quanto superficiale e fuorviante accezione.

Concluderò la I^a parte di questo studio con la ritrattazione di un altro criterio storiografico e critico: quello che intende il krausismo come succedaneo del modernismo religioso in Spagna. Sarà opportuno risaltare una prima distinzione fra cattolicesimo liberale di metà XIX secolo, krausismo e il movimento oggetto di studio. Di seguito analizzerò la dottrina religiosa del krausismo al fine di ribattere all'identificazione che propone Abellán (Madrid 1989) con il

modernismo, religioso e letterario. Confuterò, in ultimo, ogni eventuale approssimazione, nonostante la reciproca amicizia e simpatia con la *Institución Libre de Enseñanza* di Giner de los Ríos, di Unamuno al movimento di Sanz del Río.

Nella II^a parte focalizzerò l'attenzione sulle relazioni del basco con il modernismo religioso italiano, applicando alla metodologia critica un apporto di carattere documentale. Presenterò il contesto in cui si realizza il contatto che aprirà al Nostro il passo per la collaborazione con organi di stampa italiani favorevoli alla diffusione del movimento e che produrrà uno scambio di lettere con alcuni dei suoi esponenti. Un primo capitolo sarà dedicato all'analisi comparata di *San Manuel Bueno, mártir* e uno dei pochi romanzi prodotti dal modernismo religioso, *Il Santo* di Antonio Fogazzaro. In virtù di certa somiglianza, Santiago Luppoli (*CCMU*, 1968) propose, per la prima volta, una lettura dell'ultimo romanzo unamuniano in chiave modernista. Cercherò, allora, di dimostrare che *Il Santo* è solo una delle tante possibili fonti d'ispirazione di *San Manuel*, che il breve scritto di Unamuno non ha nulla a che vedere con la polemica e la crisi modernista e che, pur riconoscendo una certa affinità simbolica, vi è una sostanziale divergenza di fondo nel proposito ideologico dei due autori.

Continuerò a spiegare e commentare le vicissitudini che produssero uno scambio di opinioni in chiave modernista. Nel 1907 Unamuno pubblica per la rivista *Leonardo* una carta aperta indirizzata a Giovanni Papini per confutare la qualifica di *cattolico* che gli attribuì, un anno prima, l'intellettuale italiano. Di qui l'impossibilità di affiliazione a un movimento di rinnovazione cattolica. Lo scritto, dal titolo «Sobre el quijotismo», è ancora inedito in Spagna, fatta eccezione per una frammentaria riproduzione di Manuel García Blanco (Madrid 1965), e sconosciuto alla maggior parte degli studiosi di Unamuno.

Ritengo interessante riportare alla luce la recensione che Ernesto Buonaiuti, forse il più popolare sacerdote modernista italiano, dedicò a *La agonía del cristianismo*. L'articolo, in cui Buonaiuti si oppone alla visione cristiana del Rettore di Salamanca, è inedito in Spagna e sconosciuto alla maggior parte degli studiosi di Unamuno.

Studierò, quindi, uno degli epistolari più interessanti per la prospettiva del presente lavoro, quello che don Miguel intrattenne con Giovanni Boine, giovane

modernista italiano autore di due recensioni di saggi di Unamuno pubblicate nella rivista modernista *Il Rinnovamento*. Le lettere che il primo invia al secondo costituiscono, con ogni probabilità, la testimonianza più evidente del suo distacco ideologico dal modernismo religioso italiano. I due intellettuali, nonostante la reciproca stima e un'affinità che li condurrà a una produzione poetica e narrativa somigliante, non giungeranno mai a un comune accordo ideologico.

Lo stesso Boine agevolerà la breve corrispondenza fra Unamuno e il codirettore de *Il Rinnovamento*, Antonio Aiace Alfieri, e la sua collaborazione con la stessa. Nel numero di giugno del 1907 apparirà nelle pagine della rivista milanese «Della disperazione religiosa moderna», saggio tradotto in italiano dallo stesso Boine. Il concetto di disperazione religiosa unamuniana, fondata sull'eterna contrapposizione di elementi, lo allontana inevitabilmente dal conciliatorismo modernista. Lo scritto non è incluso nelle sue *Obras Completas* ed è stato riprodotto in Spagna in una sola occasione (Borzoni, Madrid 2011).

Altra breve corrispondenza, malgrado sia composta da sole tre lettere, è quella con il sacerdote modernista Romolo Murri. In realtà il motivo del contatto è altro da quello religioso, ma emergono ugualmente alcune divergenze ideologiche. Per una visione più completa ho ritenuto, inoltre, necessario studiare la scarsa ripercussione del pensiero murriano in Spagna e le generali discrepanze di pensiero con don Miguel. Le lettere sono state pubblicate solo in Italia da Alfonso Botti (*Spagna Contemporanea*, 1992-1997).

In ultimo presenterò gli accadimenti che esortarono il direttore del *Cænobium*, Enrico Bignami, a sollecitare la partecipazione di Unamuno alle iniziative della rivista italo-svizzera. Fra queste la più importante, ai fini del presente studio e non solo, è quella relativa al dibattito che rispondeva alla domanda *Gesù o Cristo?*. Sarà doveroso tornare sul tema del Cristo della storia e della fede, già affrontato nella I^a parte, che appassionò tanti modernisti e capire perché Unamuno non possa accettare le posizioni esposte dall'abate Loisy nel suo famoso articolo «Jesus ou le Christ» apparso per la prima volta nell'*Hibbert Journal*.

CAPÍTULO I

BOSQUEJO DE LA CRÍTICA DEL PENSAMIENTO

RELIGIOSO UNAMUNIANO

Líneas maestras de la interpretación del pensamiento religioso unamuniano

Difícil tarea sería la de resumir aquí todos los estudios que se ocuparon del pensamiento religioso de Miguel de Unamuno, ya que no hay escrito suyo que prescindiera totalmente del tema. Sin embargo, lo que me interesa evidenciar es un breve bosquejo de los que creo que son los más significativos para brindar al lector del presente trabajo una visión de cómo la crítica no consiguió alcanzar una solución definitiva al problema, puesto que la cuestión se ramifica en múltiples direcciones.

* * *

En 1943 Julián Marías se inclina por una interpretación católica de Miguel de Unamuno. Su supuesto agnosticismo no acaba de convencer al estudioso porque en su opinión es frívolo, lo que establece *a priori* y de forma no satisfactoriamente justificada. Su heterodoxia, además, sólo es incipiente, o sea, no desemboca en algún resultado¹. La duda agónica sobre la que se funda su intento de acercamiento a Dios no es más, a juicio del estudioso, que un elemento “de penúltimidad”, de ficción por la falta de urgencia y “hay, por debajo de esa duda, una creencia más honda en la que está y de la cual vive”². De ahí que también su

¹ Cfr. J. Marías, *Miguel de Unamuno*, 1943, edición consultada Madrid, Espasa-Calpe, 1997³, p. 214.

² *Ibidem*, p. 226.

agónico agnosticismo “aquí y allá se desgarran para mostrar una realidad más auténtica y profunda”³. Y esa realidad o creencia sería, siempre a su parecer, la cristiana católica, “mantenida y enriquecida a lo largo de su vida entera por sus constantes lecturas”⁴.

Lo que se puede decir acerca de la interpretación de Julián Marías, aun reconociendo el acierto de una tan temprana exégesis, es: primero, la falta de fe, de auténtica religiosidad y de confianza en las verdades cristianas que le atribuye⁵, no encaja con el Unamuno que vive “en el ámbito espiritual del catolicismo”⁶, aunque consideró tal creencia como implícita; segundo, la presencia que el crítico advierte, por debajo de todas las ideas y las dudas de Unamuno, de “un Dios que es el cristiano, uno y trino, con sus tres personas, con la maternidad virginal de María, con todo el contenido de la liturgia católica”⁷ no se ajusta al definitivo rechazo del vasco, respecto a su infancia católica, del misterio de la Trinidad que resultaría, por su boca, una invención de la humanidad que, al imaginarse Dios-Padre como figura antropomórfica, tuvo que dotarle de una “familia”, el Hijo y el Espíritu Santo, la Madre y el Niño⁸; tercero, como ya agudamente notó José María Sánchez Ruiz, la inquietud de Unamuno es dinámica, vital, no renuncia de algún modo a la vida y, además, no es meramente intelectual; por eso no podía ser penúltima o ficticia, “esta agonía proviene del ataque incesante de la vida a las afirmaciones de la razón y de la lógica y es algo ineludible, irrefrenable”⁹.

³ Ibidem, p. 217.

⁴ Ibidem, p. 226.

⁵ Ibidem, p. 217.

⁶ Ibidem, p. 227.

⁷ Ibidem, p. 226.

⁸ Así se expresa Unamuno con respecto a la Trinidad y al culto de la Virgen: “Carece ese Dios de riqueza interior; no es sociedad en sí mismo. Y a esto obvió la revelación vital con la creencia en la Trinidad que hace de Dios una sociedad, y hasta una familia en sí, y no ya un puro individuo [...] Fue el sentir a Dios como al Padre lo que trajo consigo la fe en la Trinidad. Porque un Dios Padre no puede ser un Dios soltero, esto es, solitario. Un padre es siempre padre de familia. Y al sentir a Dios como Padre, ha sido una perenne sugestión a concebirlo, no ya antropomórficamente, es decir, como a hombre – *ánthropos* –, sino andromórficamente, como a varón – *anér* –. A Dios Padre, en efecto, concébelo 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 al Dios Padre, a la Virgen María, y el culto al niño Jesús. El culto a la Virgen, en efecto, la mariolatría, que ha ido poco a poco elevando en dignidad lo divino de la Virgen, hasta casi deificarla, no responde sino a la necesidad sentimental de que Dios sea hombre perfecto, de que entre la feminidad en Dios. Desde la expresión de Madre de Dios, *Θεότοκος* ος, *deípara*, ha sido la piedad católica exaltando a la Virgen María hasta declararla corredentora y proclamar dogmática su concepción sin mancha de pecado original, lo que la pone ya entre la Humanidad y la Divinidad y más cerca de esta que de aquella”. STV, OCV, XVI, pp. 298-299.

⁹ J. M. Sánchez Ruiz, *Razón, mito y tragedia. Ensayo sobre la filosofía de don Miguel de Unamuno*, Zürich, Pas-Verlag, 1964, nota n. 2, p. 306.

Quien más defendió el ateísmo de fondo de Miguel de Unamuno fue Sánchez Barbudo en una serie de artículos publicados entre 1949 y 1954 por la *Hispanic Review*, en su escrito de 1959 *Estudios sobre Unamuno y Machado* y en otro de 1964 *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*. El estudioso, en una fecha muy temprana, tiene el mérito de interpretar la crisis de 1897 como acontecimiento decisivo para la sucesiva experiencia biográfica e intelectual del autor. Ante todo nos recuerda un dato muy importante: las primeras noticias de *Diario íntimo* aparecieron en la revista *Sur* donde se reprodujo la carta de Unamuno de 30 de octubre de 1897 dirigida a Arzadun y, con la ocasión, polemiza con Zubizarreta, que halló el texto en 1957, por haber dado pocas noticias acerca de su contenido y por no haberlo publicado como hace años había prometido, aunque tuvo que reconocer que con toda probabilidad el retraso se debía al hecho de que, poco después del hallazgo, se pusieron en el Índice dos de las principales obras de Unamuno. Señala también la influencia de Harnack en dos escritos tan importantes, que marcan su evolución posterior, como «Pistis y no gnosis» de 1897 y «La fe» de 1900; de ahí su actitud protestante, discutible tal vez, que en algunas ocasiones le hizo abordar una tendencia ética, pero que rechazará muy pronto a partir de 1900. Pero, lo más interesante de su estudio es aquella interpretación de Unamuno ante a una bifurcación existencial: la fama terrena por un lado, la salvación por el otro. Empezó el primer camino, a su juicio, prefiriendo el quehacer de escritor a las ocupaciones propiamente religiosas. “Al contrario que el tribuno de su obra” sostiene Barbudo “Unamuno había escogido el camino de la fama”¹⁰, porque al salir de la crisis se dio cuenta de “que no creía ni podría nunca creer”¹¹. De ahí que, apoyándose en el ilustre testimonio de José Antonio Maravall¹² y Jacinto Grau¹³, pueda afirmar la incapacidad de la fe de don Miguel, su sustancial ateísmo que le brinda la visión de un Unamuno que “en el fondo no creía”¹⁴; un Dios cordial el suyo, un Dios que existía sólo en su corazón, tratándose más bien de un deseo de “querer creer que no puede ser confundido con una verdadera creencia [...] es lo que revela una atenta lectura de

¹⁰ A. Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Barcelona, Lumen, 1981³, p. 106.

¹¹ *Ibidem*, p. 107.

¹² J. A. Maravall, «Letras españolas: un estudio sobre Unamuno», en *La Nación* de Buenos Aires, 12 de marzo de 1944.

¹³ J. Grau, *Unamuno. Su tiempo y su España*, Buenos Aires, Alda, 1946, p. 28.

¹⁴ A. Sánchez Barbudo, *cit.*, p. 91.

su obra”¹⁵. Así que en la vacilación entre religión y literatura sacrificó lo auténtico por lo postizo y, después de una breve etapa de tendencias místicas que se puede reducir a los años que van de 1897 a 1900, pronto asomó la farsa y la comedia de un Unamuno que “a menudo hacía el papel de Unamuno”¹⁶. Esta es la conclusión que saca al final de sus elucubraciones:

“Él buscaba entonces con humildad poder del todo creer, poder merecer a Dios. Y podría decirse, claro es, que *religioso*, en un amplio sentido de la palabra, lo fue él siempre. Pero la verdad es que creyente, aunque sea con dudas – creyente en la religión católica – y humilde buscador de Dios, no lo fue ya, que yo sepa, después de esa época, nunca más”¹⁷.

Ciertamente la humildad no era algo suyo, precisamente porque su credo se fundaba en la duda y soberbiamente no se sometía a una creencia apriorística. Sin duda, tiene razón Sánchez Barbudo en afirmar que Unamuno se alejó grado a grado del catolicismo, es decir, después de una infancia de educación católica y de unas meditaciones religiosas durante los años de la crisis. No obstante, no hay que subestimar algunas componentes de su pensamiento de fondo cristiano, a saber: su constante búsqueda de la verdad, su voluntad de conocer la auténtica palabra de Jesucristo, su devoción al crucifijo cristiano que siempre llevaba consigo, su apasionada lectura de las Sagradas Escrituras que mucho debió de influirle como para afirmar “Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo”¹⁸, su caridad desinteresada en relación con la cuestión social que aflora en muchos pasajes del *Diario*, sus propósitos piadosos, esa “desesperación esperanzada”, parafraseando a Pedro Laín Entralgo y a Charles Moeller, que le lleva a la pasión y a la virtud, a la fe en la Resurrección del hombre de carne y hueso, su actitud hacia Dios visto en la figura de *El Cristo de Velázquez*, su entrega a la persona de Jesús, la influencia de la sociedad y del contexto social – el *coeficiente español* al que se refirió Botti o las *modalidades españolas* según definición de Zubizarreta – que le indujo a una operación de españolización bíblica. Por todo ello, interpretar la especulación religiosa unamuniana, siguiendo a Sánchez Barbudo, como un acto de voluntaria e intencionada insinceridad, significaría abjurar de casi toda su producción, y

¹⁵ Ibidem, p. 92.

¹⁶ Ibidem, p. 126.

¹⁷ Ibidem, p. 157.

¹⁸ «Mi religión», 1907, OCV, XVI, p. 119.

significaría no admitir la plausibilidad de una perenne lucha entre cerebro y corazón y la opción de una eventual heterodoxia, es decir negar, como hacen los ortodoxos, el “cristianismo a quienes no interpretan el Evangelio como ellos”¹⁹. De ahí que Vicente Marrero, aunque acepte la posición del susodicho crítico, no pueda hacer menos de recordar que “Se le acusa a Sánchez Barbudo de un esquematismo peligroso, de interpretar desde su propio ateísmo a Unamuno”²⁰. En mi opinión, resulta imposible que Unamuno se haya entregado con tanta intensidad al tema religioso sólo para plasmar el personaje de sí mismo. Puede que algún lado postizo, o más bien vinculado a este plan, existiera en él, pero siempre ha de valorarse esa lucha incesante para reconquistar su fe, el ansia de inmortalidad y el acercamiento a Cristo en medio de numerosas perplejidades y vacilaciones.

Sin embargo, justo por estas numerosas perplejidades y vacilaciones, tampoco puede afirmarse lo contrario, es decir, un Unamuno totalmente insertado en la esfera del cristianismo. Es lo que hace Zubizarreta, quien parece, según afirma Sánchez Ruiz, “que ha llegado demasiado lejos en su apología de Unamuno, pretendiendo insertarlo dentro del cristianismo”²¹. Y en efecto la apología hacia Unamuno es innegable tanto en *Unamuno en su «nóvola»* de 1960 como en *Tras las huellas de Unamuno* del mismo año; es evidente en algunas expresiones que acarician el fanatismo como cuando ensalza “su heroica voluntad religiosa”²² o en algunas otras excesivamente anoveladas:

“Minutos antes de morir seguía queriendo creer, permanecía en el umbral de la fe cristiana, sino que se siente abandonado a sí mismo. Y siempre aparece Unamuno esperando a la esperanza, queriendo creer, queriendo amar, amando”²³.

A pesar de un breve período de radical humanismo ateo que va de 1882 a 1886, manifestaría el vasco una total actitud cristiana que induce al crítico que halló su *Diario íntimo* a insertarlo en la órbita del cristianismo a partir de la fecha de la crisis. Y lo hizo por su reiterada contraposición a la Europa de su época, por su constante enfrentamiento a Nietzsche, por su polémica contra el cientificismo positivista y el materialismo histórico, por su *joie de vivre* que se contrapone al

¹⁹ «Mi religión», 1907, OCV, XVI, p. 119.

²⁰ V. Marrero, *El Cristo de Unamuno*, Madrid, Rialp, 1960, p. 66.

²¹ J. M. Sánchez Ruiz, cit., nota n. 3, p. 109.

²² A. F. Zubizarreta, *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960, p. 112.

²³ A. F. Zubizarreta, *Unamuno en su «nóvola»*, Madrid, Taurus, 1960, p. 391.

humanismo ateo de su tiempo²⁴. Por todas estas motivaciones, la tesis sobre la fundamental sinceridad de don Miguel expuesta por Zubizarreta aparece convincente en todo su aspecto, tan convincente como aquella de la insinceridad de Sánchez Barbudo.

Por supuesto no falta quien entreviera en la filosofía unamuniana un matiz protestante. Es el caso de José Luis López Aranguren que en la temprana fecha de 1948 adelanta la idea de un posible protestantismo de fondo en la concepción religiosa del Rector de Salamanca. El crítico arranca del presupuesto de su sincera heterodoxia, en cuanto no hay nada en su pensamiento más entrañable y profundo. Indudable es la deuda hacia teólogos luteranos como Ritschl y Harnack; pero la herencia protestante no puede desembocar en una actitud modernista por una diferencia de talante y propósito. Partiendo de que el ensayo «La fe» es, como el vasco mismo reconoció, “en el fondo una tesis luterana”²⁵, estudia la que considera la obra en que más explícitamente aflora este tipo de postura, *Del sentimiento trágico de la vida*, puesto que su otro texto de contenido exquisitamente religioso, *La agonía del cristianismo*, fue escrito, a su juicio, por razones circunstanciales y no tiene mucho de importante o atractivo salvo el título. *Del sentimiento* es, pues, la obra que más encarna su sentir religioso que converge, como sugiere el mismo título, en una innata desesperación. Este es el punto central de su ensayo, evidenciar cómo la congoja de Unamuno, de cuño kiekegaardiano, no puede ser católica ya que “el hombre católico es lo contrario del «hombre desesperado»”²⁶ y la desesperación religiosa es un sentimiento puramente protestante. El hombre concreto – objeto, sujeto y punto de partida, como en Kiekegaard, de toda su filosofía – es quien mejor encarna la desesperación al no poder saciar el eterno apetito de inmortalidad, al ser impotente frente al problema de su destino personal e individual, y “el antropocentrismo es crasamente protestante”²⁷. Con lo cual, el Cristo de Unamuno, trágico, tétrico, no moribundo, sino agonizante y agónico, no puede parecerle más que expresión de su voluntad “de protestantización de España”²⁸. Ahora bien, la posición de Aranguren es definitiva, no deja espacio a dudas o reservas y, por eso, no es difícil

²⁴ Cfr. A. F. Zubizarreta, *Tras las huellas de Unamuno*, cit., pp. 111-115.

²⁵ «Carta a Candamo», 13 de marzo de 1900, en *Unamuno y Candamo. Amistad y epistolario (1899-1936)*, edición de J. A. Blázquez González, Madrid, Ediciones 98, 2007, p. 249.

²⁶ J. L. López Aranguren, «Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno», en *Arbor*, n. 33-34, XI, Madrid, 1948, pp. 485-503, cit. p. 491.

²⁷ *Ibidem*, p. 492.

²⁸ *Ibidem*, p. 500.

de contrarrestar, como ocurre con todas las interpretaciones del pensamiento unamuniano que pretenden ser categóricas sin considerar su eterna y declarada inclinación a la paradoja que le empuja a reclamar el “inalienable derecho a contradecirme”²⁹.

Primero, en 1960 Charles Moeller demostró muy bien cómo la desesperación unamuniana es, en realidad, un sentimiento de esperanza que se acerca al mismo tiempo a los conceptos de esperanza-pasión y de esperanza-virtud teorizados por Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*. De la primera tiene la esperanza unamuniana la tendencia hacia un bien, la dicha, que es su punto de partida; mientras que de la segunda tiene el objeto, los bienes espirituales y el absoluto, su fin. La diferencia reside en el hecho de que Unamuno, al no poder confiar por su naturaleza en la certidumbre de la fidelidad de Dios a sus promesas, debe entregar su esperanza a la imposibilidad de acceso a esta bienaventuranza, con el resultado de que su desesperación coincide con su máxima esperanza, es decir, con un furor de vivir en lucha agónica para tender al infinito de la vida eterna y del absoluto. La desesperación de don Miguel no puede conformarse a la *fe de carbonero*, a una esperanza ciega y perezosa que reposa en certezas preestablecidas, a las pruebas teológicas de la existencia de Dios ocasionadas por la razón, pero sí en un dolor cósmico que no quiere ser consolado y que mantiene la esperanza para evitar el naufragio en el vacío y en la nada³⁰. A semejantes conclusiones, aunque con mucho menos rigor crítico, llega cinco años después Ferdinando Castelli, el cual ve a Unamuno, después de su juventud universitaria embebida de racionalismo liberal, como el profeta de la esperanza desesperada en virtud de la constante lucha íntima entre razón y sentimiento que le atormenta y, a la vez, le empuja a la acción. Su perenne agonía desembocará en su obra cumbre *Del sentimiento trágico de la vida*, en cuyo camino sobresale la figura de Don Quijote³¹. Además, podría añadirse a este respecto que la fe surge para Unamuno justo de la esperanza de la vida, mientras que para la teología católica es la fe la que lleva a la esperanza. En eso estriba la diferencia sustancial entre la concepción de fe

²⁹ «La ideocracia», 1900, OCV, III, p. 431.

³⁰ Cfr. C. Moeller, «Unamuno», en *Littérature du XX^e siècle et christianisme*, Paris y Tournai, Casterman-Artel, 6 vols., 1953-1993, *L'espérance en Dieu notre père*, IV, 1960, edición consultada *Literatura del siglo XX y Cristianismo. La esperanza en Dios nuestro padre*, versión española de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1960, pp. 57-175, en particular pp. 145-155.

³¹ Cfr. F. Castelli, «Miguel de Unamuno profeta della speranza disperata», en *Letture. Rassegna critica del libro e dello spettacolo*, año XX, n. 3, marzo de 1965, pp. 171-193.

unamuniana y católica, como ha muy bien evidenciado Martín Gelabert Ballester³²; por eso no es exacto definir al vasco como un desesperado, y a su credo como desprovisto de esperanza. Es lo que debió de intuir Nicanor Martínez García, que vio en un texto de tono tan drámatico como la *Vida de Don Quijote y Sancho* “un canto lleno de optimismo y esperanza por la seguridad que la fe le da al autor [...] de que la muerte no triunfará sobre la vida”³³. Incluso Pedro Cerezo Galán se detiene sobre el tema y, partiendo del presupuesto de que el concepto de esperanza se opone al de tragedia por el cumplimiento, aunque improbable, de un finalismo, deduce acertadamente que el de Unamuno es un pesimismo activo, heroico, porque jamás renuncia al porvenir de la conciencia que coincide con la finalidad: “la agonía unamuniana nos resulta trágica por el carácter inevitable e indecible de esta lucha [el intelectualismo objetivo y la fe moral subjetiva], pero no por la convicción de la derrota final de la libertad ante el destino”³⁴; por eso, a pesar de los acentos trágicos que muy a menudo adquiere el tono del pensador, su obra resulta ser un himno a la vida que ha de buscarse en la fe y una exhortación a obrar para sobrevivir.

Segundo, la predilección de Unamuno por los Cristos sangrantes de las procesiones de Semana Santa en España, procede justo, como nota García-Bacca, de un sufrimiento entendido como único medio para cobrar conciencia de la propia existencia³⁵, una suerte de sadismo ontológico que desemboca en amor frente a la imagen del Cristo de Velázquez y le lleva a meditar sobre la divinidad y la resurrección de Jesucristo, es decir, su Redención.

Tercero, Aranguren funda todas su teorías sobre la desesperación unamuniana, pero, como ya sostuvo Sánchez Ruiz, “Se deberían considerar otros puntos más fundamentales”³⁶ como, agrego yo, su concepción escatológica de la existencia frente a la ética.

Ni siquiera fue infrecuente la presentación de Unamuno como hereje y todos los que abrazan esta posición se remiten a aquel juicio tan perentorio de “mayor

³² Cfr. M. Gelabert Ballester, «La fe que brota de la esperanza. Valoración teológica de la concepción unamuniana de la fe», en *CCMU*, año 1997, n. 32, pp. 99-123.

³³ N. Martínez García, «Fe forjadora de verdad subsistente y de vida trascendente», en *Lecturas de Unamuno*, bajo la dirección de F. Flecha Andrés, León, Contextos, 1987, pp. 107-122, cit. p. 122.

³⁴ P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, Madrid, Trotta, 1996, p. 841.

³⁵ Cfr. J. D. García-Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, 2 vols., I, Caracas, Ministerio de Educación, 1947, p. 104.

³⁶ J. M. Sánchez Ruiz, cit., nota 5, p. 311.

hereje español de los tiempos modernos”³⁷ pronunciado por González Caminero en 1948. En 1987, al realizar el crítico un cotejo entre *Unamuno y Ortega*, no cambia de postura y recoge las mismas palabras que ya había empleado desde hace treinta y nueve años. En los dos filósofos españoles, nota González Caminero, coexistía una actitud despectiva hacia el catolicismo, pero si Ortega se limita a rechazar el anticlericalismo de mascarón de proa, Unamuno es más desvergonzado, es apriorístico en sus afirmaciones sin dignidad alguna; Ortega tiene más pudor, es más reservado, mientras que Unamuno sólo encarna una perversión al seguir quejándose de su impotencia de creer en la fe católica y al gritar su irreprimible y atormentada voluntad de pervivencia³⁸. De ahí que surjan expresiones tan tajantes como cuando le considera “el más acérrimo enemigo de la fe católica de sus compatriotas”³⁹ o “uno de los mayores calumniadores del catolicismo y de sus insituciones”⁴⁰. Alcanza el sumo grado de una invectiva gratuita y facciosa, que no admite otro planteamiento sino el propio, cuando en pocas líneas compendia todo su rencor hacia un ideario juzgado como herético sólo por el hecho de no poder ver en una obra tan profunda como *La agonía del cristianismo* más que un conjunto de doctrinas paganas, y por no lograr comprender el verdadero alcance de una especulación a la que el Rector de Salamanca consagró su entera existencia:

“Unamuno ha acompañado su apostasía religiosa con la nota vulgar e innoble de sectarismo [...] A pesar de su decantado cristianismo, sus libros están llenos de herejías, irreverentes blasfemias, inmundas profanaciones y morosas descripciones pornográficas”⁴¹.

No sé exactamente a lo que se estaba refiriendo González Caminero con esta última afirmación, ya que en toda la producción unamuniana no me parece que haya ni una escena que pueda definirse como *sensual*. A este respecto merece la pena citar el comentario a la obra narrativa unamuniana de su amigo Ezio Levi, en especial su digresión sobre *Niebla*, donde dice que no aparece aquel interés por

³⁷ N. González Caminero, *Unamuno. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Santander, Universidad Pontificia Comillas, 1948, p. 237.

³⁸ Cfr. N. González Caminero, *Unamuno y Ortega*, Madrid-Roma, Universidad Pontificia Comillas y Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1987, pp. 264-267.

³⁹ *Ibidem*, p. 26.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 267.

el erotismo de los novelistas franceses, ni una preocupación pornográfica o libidinosa:

“*Nebbia* è un romanzo ironico, d'un'ironia che Unamuno stesso definisce acida, corrosiva, e dissolvente. Non vi sono descrizioni di costume, descrizioni di paesaggio [...] non vi è un intrigo, non vi è un disegno prestabilito e non vi è neppure quella preoccupazione erotica che i francesi [...] hanno fatto passare come la nota fondamentale d'ogni letteratura romanzesca. L'erotismo del romanzo francese è in fondo una forma larvata di pornografia e Unamuno si ribella ad esso non già per le futili ragioni della morale corrente, «si no porque estima que la preocupación libidinosa es lo que más estraga la inteligencia». Gli scrittori erotici sono i più poveri di spirito, anzi i più stupidi di tutti i *tontos* che si presentano al pubblico”⁴².

A pesar de ello, sólo veo en las afirmaciones de Caminero una serie de preconceptos contra un planteamiento que, en definitiva, quiere destacar cómo la búsqueda de Dios no es asunto para cualquiera, no es algo que pueda conseguirse pasivamente, y claro es que todo eclesiástico o católico practicante ve con desconfianza tal actitud por el temor que conlleve un alejamiento de las masas. No es objeto del presente trabajo tomar esta o aquella posición religiosa, ni aventurar una decisión sobre quién tenía razón en la polémica modernista que tuvo lugar entre los dos siglos, sino explicar por qué no se puede considerar a Unamuno un modernista religioso; el sentido de esta breve reseña de las interpretaciones religiosas de su pensamiento está en demostrar cómo no hay una sustancial concordancia crítica sobre esta delicada cuestión, ya que cada posición puede ser rechazada a través de argumentos que atañen el legado escrito de don Miguel y, por eso, no existe una interpretación que pueda considerarse definitiva. No es nuestro interés, dicho sea en otras palabras, apoyar o rechazar a uno u otro crítico que no se haya ocupado directamente del tema de estudio, aunque se hace necesaria, con respecto a la visión de su supuesta herejía, alguna consideración más que salga de una lectura crítica objetiva. La de González Caminero es la innoble reducción a hereje apriorístico de uno de los mayores intelectuales del siglo XX; es una invectiva interesada por ser él un adepto de la cultura católica más intransigente, padre de la Compañía, profesor de la Universidad Gregoriana de Roma que sólo publicó en la Universidad Pontificia o bajo la aprobación de la Congregación Salesiana; es un irreverente vituperio que prescinde de la profunda

⁴² E. Levi, «Unamuno romanziere», en *Figure della letteratura spagnola contemporanea*, Firenze, Società Editrice «La Voce», 1922, pp. 3-11, cit. pp. 5-6.

congoja religiosa que atormentaba al vasco, hasta echarle en esa contradicción determinada por una perenne lucha entre razón y sentimiento, de exaltación casi ascética como se observa en las páginas del *Diario*; es un ataque que no tiene en cuenta cómo ningún otro autor laico pronunció tan reiteradamente el nombre de Dios, cómo ningún otro pensador seglar se dedicó con tanto fervor a la lectura de las Sagradas Escrituras y a íntimos soliloquios de naturaleza espiritual; que no considera su preocupación tenaz en la búsqueda de Dios, de un Dios vivo y vital al que quiere entregarse de todo corazón, un Dios que se perfila en la figura de Cristo, ensalzada a través de una plegaria conmovedora y entrañable que es su *Cristo de Velázquez*; parece no percibir González Caminero el eterno dolor de un hombre que quiere creer, pero que no lo consigue en pleno y por eso no valora ese sentimiento de pasión y pena que impregna aquellas palabras según las cuales para alcanzar al Dios vivo sólo hay que emprender el “camino de amor y de sufrimiento”⁴³. Ésta es la peligrosa posición, ya adelantada en 1948, que comportó la más innoble de las medidas: la censura. Y es, en efecto, lo que ocurrió el 31 de enero de 1957, cuando *L'Osservatore Romano* daba noticia de que el Santo Oficio condenaba y ponía en el Índice de los libros prohibidos dos obras entre las más significativas de Miguel de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*. El artículo de *L'Osservatore Romano*, que justificaba el decreto de la Congregación del 23 de enero de 1957, explicaba que la condena no se refería a una edición en particular, sino a todas las ediciones y traducciones de dichas obras, incluso a las versiones italianas. Ambos textos iban a ser censurados en base al artículo 1399, nr. 2, 3 y 6 del Código de Derecho Canónico, porque perjudicaban a muchos lectores, dada su gran difusión. El decreto no se limitaba a condenar las dos obras citadas, sino que aconsejaba a los lectores que tuvieran cuidado con cualquier otra obra del escritor español, como por ejemplo *San Manuel Bueno, mártir* o la *Vida de Don Quijote y Sancho*, ya que en no pocas de ellas asoman errores “contra fidem et mores”⁴⁴. Para la divulgación de la sentencia contra las obras de Unamuno, el decreto fue comentado y justificado por *Radio Vaticano* y publicado por muchos otros órganos de prensa católica como *Il Messaggero*⁴⁵ o *La Civiltà Cattolica*⁴⁶. En honor a la verdad, no siempre el juicio

⁴³ STV, OCV, XVI, p. 295.

⁴⁴ «Decreto di condanna di due libri di Unamuno», en *L'Osservatore Romano*, Roma, 31 de enero de 1957, p. 1.

⁴⁵ *Il Messaggero*, Roma, 31 de enero de 1957, p. 9.

⁴⁶ *La Civiltà Cattolica*, Roma, 4 de febrero de 1957, p. 435.

de González Caminero es tan contundente. A veces aparece más suavizado, y en su labor crítica – en los dos textos citados, en el artículo «¿Qué es Unamuno? Evolución de la crítica en torno a su actitud religiosa» publicado en el n. 145 de *Razón y fe* de 1952 y en otro escrito publicado en 1968 en el II volumen de *L'ateismo contemporaneo* – no falta un serio acercamiento al pensamiento unamuniano, ni un previo conocimiento de su obra, ni una hermenéutica coherente y fiable, pero su rotunda denuncia, tal vez pronunciada con excesivo rencor, perjudica todo su esfuerzo investigador ya que contribuyó como nadie a difundir la plausibilidad de la censura, convirtiéndose en uno de los mayores responsables de una medida que atenta la libertad de pensamiento.

No se agotan, por cierto, aquí las interpretaciones del pensamiento religioso unamuniano, ni obedecen siempre a un mismo criterio a través del cual pueden matemáticamente repartirse por conjuntos con límites de demarcación tan rotundos. Merece la pena seguir señalando algunos textos que más o menos se acercan a las opiniones definitivas y tempranas de los distintos estudios que se acaban de citar. A este respecto será preciso destacar que la exégesis crítica sobre las meditaciones trascendentales del autor es una telaraña inextricable, de la que sólo asoma la plausibilidad de cualquier tipo de planteamiento. Con toda probabilidad, tendría satisfacción el Rector de Salamanca si le llegara la voz, si supiera que su afán de originalidad ha tenido y sigue teniendo éxito por lo que hizo hablar a innumerables especialistas, *pedantes* y *académicos* diría él, sin llegar a sacar una conclusión que sea perentoria o un acorde rotundo.

Unamuno católico

Sigue las huellas de Julián Marías, pero con algunas diferencias, Hernán Benítez. En su texto *El drama religioso de Miguel de Unamuno*, de 1949 y en el artículo «Nuevo palíque unamuniano» publicado por la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* (RUBA) en 1950, distingue tres etapas de Unamuno: la primera cuando “pensaba y creía católicamente”⁴⁷; una segunda protestante que dura diez

⁴⁷ H. Benítez, *El drama religioso de Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1949, p. 150.

años, de los '40 a los '50; y una tercera en la que se verifica un regreso al catolicismo.

No faltan, por supuesto, posiciones más prudentes y cautelosas, como la de José Miguel de Azaola que en 1951 sostiene un progresivo acercamiento de don Miguel al catolicismo sin que llegue a afirmarlo abiertamente. Se trata, a su juicio, de una conversión “no ya al catolicismo, sino hacia el catolicismo” según asoma de su celebración en *El Cristo de Velázquez* de la Encarnación, Muerte y Resurrección de Jesucristo. Lo que comportaría la aceptación ortodoxa de las Sagradas Escrituras y de la Redención con sus dogmas fundamentales⁴⁸.

Unamuno ateo

Además de Sánchez Barbudo, muchos fueron también los que sostuvieron el ateísmo de fondo en el pensamiento religioso unamuniano, entre ellos, Nemesio González Caminero en el tomo I de *Unamuno. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa* de 1948; Vicente Marrero, en su *El Cristo de Unamuno* de 1960; Juan Manyá, en su *La teología de Unamuno* de 1960; Antonio Juan Onieva en su *Unamuno* de 1964; y Luis S. Granjel, en su *Retrato de Unamuno* de 1970. El primero sostiene “un descreimiento absoluto en Dios” del autor, y opina que su acercamiento a lo divino a través de lo cordial no es más que “una ficción fantástica que no puede ser tomada en serio”⁴⁹. Luego, en una serie de artículos publicados por *Razón y fe* en 1952, rechaza la posición de Benítez y la hipótesis de un Unamuno que, un poco aquí un poco allá, sacó sus convicciones con el cerebro de la caldera protestante y con el corazón de aquella católica. En 1968 vuelve sobre el tema y nota que entre 1884 y 1886, o sea durante su regreso a Bilbao, vive una crisis de nostalgia por la fe genuina y sincera de la infancia, pero no se trató de una auténtica conversión interior, sino de una “crisis moral, avivada sentimentalmente”⁵⁰. Después, en Salamanca, siguieron coexistiendo y luchando

⁴⁸ Cfr. J. M. de Azaola, «Las cinco batallas de Unamuno con la muerte», en *CCMU*, año 1951, n. 2, pp. 33-109, en particular p. 105.

⁴⁹ N. González Caminero, *Unamuno*, cit., p. 283.

⁵⁰ N. González Caminero, «Unamuno», en *L'ateismo contemporaneo*, II Torino, Società Editrice Internazionale, 1968; edición consultada *El ateísmo contemporáneo*, II, traducción de D. Romero, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973, p. 284.

en una interminable polémica la filosofía unamuniana y la fe católica⁵¹. El segundo, destaca una actitud atea del vasco que se compendia en esta tajante expresión: “En el fondo de sus prolijas disertaciones teológicas hay un descreimiento absoluto de Dios, ya que su Dios cordial sólo existe en su fantasía”⁵². El tercero, después de discutir las críticas de Unamuno a las pruebas de la existencia de Dios de Santo Tomás, llega a la conclusión de que el autor, al negar la existencia real de Dios, toma “una posición real de ateísmo”⁵³ y que sus digresiones no son “teología, sino antiteología”⁵⁴. El cuarto sostiene perentoriamente su ateísmo absoluto y declara que “la fe no estaba en él”⁵⁵. El quinto divide el sentir religioso unamuniano en dos etapas: antes de la crisis, cuando en su afán de racionalizar la fe acabó “en el más profundo descreimiento”⁵⁶; después de la crisis, sin lograr superar el ateísmo por tratar a Dios como “una mera creación antropológica”⁵⁷.

A este respecto merece la pena recordar también el artículo del italiano Zino Zini que, en una fecha muy temprana, 1923, ya había aludido a su “falso cristianesimo, un falso misticismo” que sólo alcanza puntas de extremo egotismo y de “*panarquia*”⁵⁸.

Análogamente a Sánchez Barbudo, además, incluso María José Abella Maeso se detiene en distinguir las dos diferentes concepciones de inmortalidad unamuniana – la del nombre y la del alma –, entendidas como alternativas a la doctrina católica que no satisfaría este tipo de deseo⁵⁹.

Unamuno protestante

Después de Aranguren, sostiene su luteranismo de fondo Sevilla Benito en el artículo «La fe en don Miguel de Unamuno» de 1954. Benito, al asociar su fe a

⁵¹ Ibidem, p. 302.

⁵² V. Marrero, cit., p. 251.

⁵³ J. Manyá, *La teología de Unamuno*, Barcelona, Vergara, 1960, p. 79.

⁵⁴ Ibidem, p. 203.

⁵⁵ A. J. Onieva, *Unamuno*, Madrid, Compañía Bibliográfica Española, 1964, p. 41.

⁵⁶ L. S. Granjel, *Retrato de Unamuno*, Madrid-Bogotá, Guadarrama, 1957, p. 71.

⁵⁷ Ibidem, p. 255.

⁵⁸ Z. Zini, «La filosofía di Don Chisciotte», en *La Stampa*, Torino, 13 de diciembre de 1923.

⁵⁹ Cfr. M. J. Abella Maeso, *Dios y la inmortalidad: el mundo religioso de Unamuno*, Estella, Verbo Divino, 1997.

una simple confianza, ve en sus concepciones las mismas “de todo el protestantismo desde que Lutero hizo la reforma”⁶⁰.

Como en el caso de Azaola en relación con el catolicismo, incluso en las interpretaciones de un Unamuno protestante afloran posiciones intermedias que intentan manifestar la influencia de una y otra confesión. Es lo que hace José María Martínez Barrera en su *Miguel de Unamuno y el Protestantismo Liberal Alemán* de 1982, donde afirma, en breve, que sería más justo hablar de “simpatías protestantes de Unamuno”⁶¹. Semejante postura, aunque mucho menos prudente, es la del norteamericano Nelson R. Orringer en su *Unamuno y los protestantes liberales* de 1985. Aquí trata la deuda del vasco con la que él mismo definió “izquierda protestante” y, apuntando una opinable preferencia del aspecto ético sobre el escatológico en *Del sentimiento trágico de la vida*, adopta para el pensamiento religioso unamuniano la confusa definición de “ritschliano con aspiraciones católicas”⁶².

Se coloca en una posición intermedia también Armando Savignano, al dividir la evolución del pensamiento religioso unamuniano en cuatro etapas: una primera de 1894 a 1897 caracterizada por un racionalismo humanista y por fases de misticismo; una segunda, en el bienio 1897-98, en la que vuelve a acercarse al catolicismo sentimental de la infancia para luego abarcar el protestantismo liberal; una tercera, de 1904 a 1913, en la que domina el idealismo ético y el agonismo entre fe y razón; y finalmente una cuarta, desde 1914 hasta su fallecimiento, en la que asoma, más que nada, una actitud nihilista⁶³.

Al igual que Aranguren, sostiene el sustancial tragicismo unamuniano también Francisco Fernández Turienzo. El de Unamuno es, según su enfoque, un esfuerzo desesperado que le impediría acceder al catolicismo por falta de esperanza en un logro, ya que la vida siempre está amenazada por la cesación. Este tipo de actitud ha de ser entendida “*siempre* como anhelo, *nunca* como logro; he ahí la tragedia”⁶⁴.

⁶⁰ S. Benito, «La fe en don Miguel de Unamuno», en *Crisis*, año I, n. 1, 1954, p. 384.

⁶¹ J. M^a. Martínez Barrera, *Miguel de Unamuno y el Protestantismo Liberal Alemán*, Caracas, Imprenta Nacional, 1982, pp. 87-101.

⁶² N. R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes de «Del sentimiento trágico de la vida»*, Madrid, Gredos, 1985, p. 21.

⁶³ Cfr. A. Savignano, *Introduzione a Unamuno*, Bari, Laterza, 2001, pp. 5-6.

⁶⁴ F. Fernández Turienzo, *Unamuno: ansia de Dios y creación literaria*, Madrid, Alcalá, 1966, p. 180.

Como Zubizarreta, se inclinan hacia una actitud cristiana de Unamuno Romero Flores, cuando en 1941 interpreta su sentir religioso como paradigma “de la más honda fe de la cristianidad”⁶⁵; Alain Guy, en un artículo de 1948 titulado «Miguel de Unamuno, pélerin de l’Absolu», donde afirma que resolvió la cuestión de la inmortalidad con una férvida fe religiosa: “La croyance d’Unamuno en une survie personnelle possède una source religieuse et, plus précisément, chrétienne”⁶⁶; Michele Federico Sciacca, que en 1947 observa su “fuerte inclinación hacia el Cristianismo, pero sin observar los dogmas de ésta o de aquella confesión cristiana”⁶⁷ y luego, en 1971, subraya cómo el pensador rechaza toda ayuda racional-filosófica o religioso-católica, ya que está contra la razón y contra la Iglesia, pero al mismo tiempo “contro le superficiali conclusioni della scienza e la stupidità degli atei che non avvertono l’essenzialità del problema”⁶⁸; Charles Moeller, cuya postura adquiere cierta ambigüedad al insertar Unamuno en el IV volumen de *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, de 1960; pero al sacar conclusiones como “La «religión» unamuniana parece ser un cristianismo sin motivos de credibilidad”⁶⁹ o como “Esta «fe»”, que sigue poniendo entre comillas, “se alimenta de dudas [...] mientras que la fe cristiana se alimenta de verdades”⁷⁰, se nota su actitud más bien circunspecta. Sin embargo, reconoce que después de la crisis jamás volvió a su ateísmo juvenil⁷¹, que se convirtió “a un «cristianismo» *sui generis*, pero verdaderamente religioso en su propósito”⁷², y parece resolver la difícil cuestión según la cual la desesperación no puede ser cristiana, lo que nos indujo a considerarle entre quienes interpretaron su pensamiento religioso como cercano al cristianismo, con la acertada dicción “desesperación esperanzada”⁷³

⁶⁵ R. Flores, *Unamuno. Notas sobre la vida y obra de un máximo español*, Madrid, Hesperia, 1941, p. 38.

⁶⁶ A. Guy, «Miguel de Unamuno, pélerin de l’Absolu», en *CCMU*, año 1948, n. 1, pp. 75-102, cit. p. 82.

⁶⁷ M. F. Sciacca, *La filosofía, hoy*, Barcelona, Miracle, 1947, p. 148.

⁶⁸ M. F. Sciacca, *Il chisciottismo tragico di Unamuno*, Marzorati, Milano, 1971, edición consultada Palermo, L’Epos, 1989, p. 90.

⁶⁹ C. Moeller, cit., p. 110.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 111.

⁷¹ *Ibidem*, p. 127.

⁷² *Ibidem*, p. 112.

⁷³ *Ibidem*, pp. 143-163.

recogida de Pedro Laín Entralgo⁷⁴; Lucio d'Arcangelo, según el cual el vasco se mueve entre el catolicismo y el cristianismo, entendido como *crístidad*, en el sentido expresado por San Pablo, ya que el cristiano se hace con Cristo⁷⁵; y Elisabetta Noè, que ve en su filosofía un “vago cristianesimo sentimentale”⁷⁶.

Unamuno hereje

Muchos también fueron los que le juzgaron como hereje, siguiendo al ya citado González Caminero, cuya interpretación ateísta de Unamuno entronca con la de hereje. Es lo que ocurre también con Vicente Marrero que al comentar su pretendido ateísmo, sólo sabe dirigirle palabras contundentes por no haber hecho ningún esfuerzo para superar su heterodoxia. Por consiguiente, encuentra “incompresible que se proclame como máximo español a un hombre que traicionó la fe antigua de sus padres”⁷⁷ y, no obstante todos los esfuerzos de los teólogos para “no tomar en serio sus dislates heréticos”⁷⁸, no pueden hacer menos que notar que “apenas hay proposición teológica importante sobre la cual Unamuno no haya dicho algo gravemente herético”⁷⁹. De ahí que Marrero se manifieste partidario de esa nueva tendencia, surgida alrededor de los años '60, que no considera a Unamuno ni luterano, ni católico, ni modernista religioso, sino “simplemente como a un hombre que no quiso o no pudo creer”⁸⁰.

De la misma opinión es el obispo de Canarias Antonio Pildain y Zapiain que, en una carta pastoral significativamente titulada «Don Miguel de Unamuno, hereje máximo y maestro de herejías», brinda un listado integrado por las 45 más graves proposiciones del vasco contra la doctrina católica y otro de 14 negaciones suyas de los dogmas fundamentales de la confesión⁸¹.

⁷⁴ P. Laín Entralgo dedica un capítulo a «Miguel de Unamuno o la desesperación esperanzada» en su texto *La espera y la esperanza: historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Revista del Occidente, 1957.

⁷⁵ Cfr. L. d'Arcangelo, *Lo scandalo della croce*, Torino, Borla Editore, 1968, pp. 10-11.

⁷⁶ E. Noè, *Nicodemo il fariseo e altri saggi*, Torino, Marietti, 2001, p. 35.

⁷⁷ V. Marrero, cit., p. 32.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 34.

⁸¹ Cfr. A. Pildain, «Don Miguel de Unamuno, hereje máximo y maestro de herejías», en *Cuaderno Gris*, ejemplar dedicado a *Unamuno y Europa: nuevos ensayos y viejos textos*, Las Palmas de Gran Canaria, Imprenta del Obispado, 1953, pp. 259-268.

Para Quintín Pérez el pensamiento de Unamuno es un conjunto de herejías, de negaciones de los principales preceptos del catolicismo, de apoyo al protestantismo, al luteranismo y al calvinismo, de errores modernistas y panteísticos⁸².

Semejantes posiciones son las del P. Roig Gironella, que al mover críticas al pensamiento existencialista de Unamuno – junto con el historicista orteguiano y crociano – tilda al vasco de hereje⁸³; de Antonio Pacios, que evidencia el signo anticatólico que quiso imprimir Unamuno en España⁸⁴; de Armas Medina, el cual afirma “Es evidente a todo punto que, considerado teológicamente, don Miguel de Unamuno es hereje”⁸⁵; del P. Rafael, obispo de Jaén, que considera sus “afirmaciones impías y heréticas”⁸⁶; y del cardenal Enrique Pla y Daniel que en su carta pastoral de 1938 denuncia contundentemente la idolatría fetichista hacia los intelectuales, ya que ante todo ha de considerarse que en algunos casos cometen crímenes de prensa o de cátedra al mostrarse subversivos y corruptores de la juventud y del pueblo todo. La alusión a don Miguel parece explícita en muchos pasajes⁸⁷ y se sufraga cuando repite casi las mismas palabras en 1946 en la presentación del texto de Quintín Pérez *El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la iglesia*.

No le achaca esa ínfima calumnia de hereje, pero apoya totalmente la medida de la censura eclesiástica hacia los dos textos unamunianos, el cardenal italiano Roberto Tucci en tres artículos publicados por la revista de los jesuitas italianos *La Civiltà Cattolica* el mismo año de la condena. En el primero, titulado «Miguel de Unamuno alla ribalta», el jesuita italiano trata de desmentir aquellas voces que veían en el decreto eclesiástico una intentona política de quitar a los movimientos antifranquistas una autoridad espiritual⁸⁸ y de negar que con la condena caía la última posibilidad de diálogo entre comunistas y católicos⁸⁹. El P. Tucci subraya, en dicho artículo, por un lado la imposibilidad de etiquetar al vasco como

⁸² Cfr. Q. Pérez, *El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1946.

⁸³ Cfr. R. Gironella, *Filosofía y vida*, Barcelona, Editorial Barna, 1946, p. 159.

⁸⁴ Cfr. A. Pacios, «El talante intelectual de Aranguren», en *Punta Europa*, n. 1, 1956, p. 105.

⁸⁵ A. Medina, *Unamuno, ¿guía o símbolo?*, Madrid, Ribadeneira, 1958, p. 209.

⁸⁶ p. Rafael, «Prólogo» a *El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la iglesia* de Q. Pérez, cit., p. X.

⁸⁷ Cfr. E. Pla y Daniel, «Los delitos del pensamiento y los falsos ídolos intelectuales», Salamanca, Calatrava, 1938.

⁸⁸ Cfr. G. Pampaloni, «Unamuno cattolico dell'amore», en *L'Espresso*, 10 de febrero de 1957, p. 13.

⁸⁹ Cfr. D. Layolo, «I cattolici e il dialogo», en *L'Unità*, 3 de febrero de 1957, p. 1.

agnóstico, por el otro su acatolicidad, su heterodoxia y la peligrosidad de sus escritos⁹⁰. El segundo artículo de Tucci, «Itinerario spirituale di Miguel de Unamuno», es una reseña de sus obras y una síntesis de su pensamiento en relación con los modernos movimientos filosóficos. Aquí el italiano recorre todas las etapas de la evolución espiritual de don Miguel, desde la pérdida de la fe durante su infancia, hasta la crisis del '97, y concluye que la actitud religiosa a la que llegó no podía sino ser rechazada por la Iglesia. No es católico porque se opone a cualquier tipo de armonía entre razón y fe, pero tampoco protestante; tal vez un cristiano trágico, en la medida en que siga formulando su pensamiento según categorías cristianas⁹¹. El tercer y último artículo de Roberto Tucci, «Il tema dell'angoscia esistenziale e una sua tipica espressione», afecta, una vez más, a las obras del escritor español, y le reprocha los errores sobre la esencia del Catolicismo presentes en *Del sentimiento trágico de la vida*; la exasperación de su agonía religiosa que dará lugar a aquella lucha íntima entre el escepticismo de la razón y la voluntad de creer en *La agonía del cristianismo*; el mensaje loco y absurdo fundado sobre la incertidumbre como espuela de la fe que asoma en la *Vida de Don Quijote y Sancho*; y su ansia de buscar amparo en personajes de ficción que se parecen a criaturas de carne y hueso para abandonar el tema filosófico-religioso en novelas o relatos como *Ábel Sánchez*, *La tía Tula*, *Nada menos que todo un hombre*, *Niebla* o la *Novela de Don Sandalio*⁹². Por lo cual, concluye el jesuita italiano, “Ad Unamuno riconosciamo senza esitazione il pregio letterario di tanta sua prosa e di molta della sua poesia [...] Ma non possiamo non additare l'inconsistenza e la negatività della sua soluzione” ya que perjudica todo su pensamiento aquel encierre en los “angusti schemi del criticismo kantiano, o dell'idealismo trascendentale”⁹³. El influjo del pensamiento kantiano en Unamuno ha sido objeto de múltiples estudios, y su complejidad es todavía un asunto muy discutido. La intensidad de esta influencia es algo muy difícil de establecer y por eso las posiciones de los distintos estudiosos son muy diferentes y, en algunos casos, excesivamente genéricas. De ahí que si por un lado la desconfianza de don Miguel hacia la razón y el dualismo de las dos críticas -que coincidiría con aquella

⁹⁰ Cfr. R. Tucci, «Miguel de Unamuno alla ribalta», en *La Civiltà Cattolica*, año 1957, n. 1, pp. 493-504.

⁹¹ Cfr. R. Tucci, «Itinerario spirituale di Miguel de Unamuno», *ibidem*, n. 2, pp. 146-159.

⁹² Cfr. R. Tucci, «Il tema dell'angoscia esistenziale e una sua tipica espressione», *ibidem*, n. 3, pp. 630-645.

⁹³ *Ibidem*, p. 643.

entre lógica y cardíaca- puedan proceder directa o indirectamente de la lectura de Kant, por el otro será preciso señalar que gran parte de la crítica, Enrique Rivera de Ventosa *in primis*⁹⁴, rechazan la idea de una orientación epistemológica idealista kantiana en el joven Unamuno; si se quiere, por el contrario, aceptar su influencia en el vasco como decisiva, por lo menos habría que mantener un hilo de coherencia y reconocer la pérdida de Dios en Unamuno y el consiguiente agnosticismo, aunque sea sólo metafísico. De hecho, la lectura de don Miguel de la *Crítica de la razón pura* ha de fecharse posteriormente a 1884 y en sus escritos juveniles aparecen sólo algunas citas genéricas e interpretaciones muy subjetivas⁹⁵. Además, su crítica hacia la razón, que no puede constituir un medio para alcanzar la verdad, pasa por alto el fenomenismo que le colocaría en la esfera kantiana por delinear una personal solución al problema del conocimiento incluso posteriormente, como por ejemplo en 1906 con su famoso ensayo «¿Qué es verdad?». Aun admitiendo el problema del conocimiento, don Miguel rechaza bien la posición escolástica, bien la kantiana, las dos vinculadas por el planteamiento dual. De vez en cuando sus afirmaciones son interpretadas kantianamente, pero sin tener en cuenta que él no admite un noúmeno inasequible por la conciencia y aún menos entendido como esencia de la realidad. Para Unamuno existe sólo lo que produce la conciencia, fuera de ella no existe realidad, ya que no hay algún significado⁹⁶, y la verdad es tan sólo en la medida en que viene vivida por la conciencia. Por eso lo que no es verdad es mentira y, a este respecto, el Rector de Salamanca distingue dos diferentes clases de verdad: la primera es lógica u objetiva, a la que se opone el error; la segunda, moral o subjetiva, opuesta a la mentira⁹⁷. Por eso faltaría el dualismo kantiano en su teoría del conocimiento, evidente en su filosofía quijotesca que no concibe distinción alguna entre la realidad y lo que como tal se nos parece. Sin embargo, considerar su pensamiento como superación del dualismo kantiano y gnoseológico, no significa necesariamente convertirle en un idealista. Por lo cual, tampoco podemos conformarnos con la conclusión de Tucci según la cual el pensador español seguiría estictamente el criticismo kantiano y el idealismo trascendental.

⁹⁴ Cfr. E. Rivera de Ventosa, «La crisis religiosa de Unamuno», en *CCMU*, años 1966-67, n. 16-17, pp. 107-133; *Unamuno y Dios*, Madrid, Encuentro, 1985, p. 98.

⁹⁵ Cfr. N. Fioraso, *Il giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*, Milano, Mimesis, 2008, pp. 79-80.

⁹⁶ Cfr. W. D. Johnson, «Vida y ser en el pensamiento de Unamuno», en *CCMU*, año 1955, n. 6, pp. 9-50, en particular pp. 17 ss.

⁹⁷ STV, OCV, XVI, pp. 323-324.

Unamuno modernista religioso

Desde luego, no podía faltar una línea interpretativa que se orientara hacia una lectura modernista de las elucubraciones religiosas unamuniana. La tendencia de la crítica a incluir al Rector de Salamanca en el movimiento del modernismo religioso es la que más afecta el presente trabajo; por eso aquí me limitaré sólo a citar los estudios que abrazaron este tipo de perspectiva, ya que tendremos la oportunidad de profundizar en el tema en otro apartado, concretamente en los capítulos III y IV. El primero que se detuvo en relacionar a Miguel de Unamuno con el fermento de innovación religiosa, aunque lo hizo brevemente por ocuparse de su pensamiento filosófico en general, fue Miguel Oromí en 1943⁹⁸. Tres años después aparecen algunas referencias a los errores modernistas de su especulación en el ya citado texto de Quintín Pérez. Para José María Cirarda y Lachiondo⁹⁹, José Luis Abellán¹⁰⁰, Luis de Llera¹⁰¹ y Juan Cózar Castañar¹⁰² no hay duda alguna de que el pensador vasco haya de considerarse un modernista religioso. Sigue la misma línea, aunque con mucha más prudencia, Alfonso Botti¹⁰³. Incluso Gilbert Azam consagra algunas reflexiones al presunto modernismo religioso de don Miguel, aunque se trate sólo de un comentario superficial al abarcar su estudio la más amplia problemática de la significación de modernismo en España¹⁰⁴. A éstos estudiosos podrían agregarse otros que sin demorarse en explicaciones

⁹⁸ Cfr. M. Oromí, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943, pp. 121-130.

⁹⁹ Cfr. J. M. Cirarda y Lachiondo, «El modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno», Vitoria, Seminario Diocesano, 1948², 40 págs.

¹⁰⁰ Cfr. J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 7 vols., 1979-1992, V (II), *La crisis contemporánea*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp. 69-89.

¹⁰¹ Cfr. L. de Llera, «Miguel de Unamuno: "Ese tío modernista"», en *Religión y Literatura en el Modernismo Español. 1902-1914*, texto coordinado por el mismo Luis de Llera, Madrid, Actas, 1994, pp. 183-192.

¹⁰² Cfr. J. Cózar Castañar, *Modernismo teológico y Modernismo literario. Cinco ejemplos españoles*, Madrid, BAC, 2002, pp. 95-136.

¹⁰³ Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista. Cultura società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, Brescia, Morcelliana, 1987, pp. 87-119.

¹⁰⁴ Cfr. G. Azam, *El modernismo desde dentro*, Barcelona, Anthropos, 1989. El mismo crítico ya había hecho algunas reflexiones en este sentido, indicando en Unamuno la figura española más próxima al modernismo religioso, en «La crise moderniste en Espagne», en *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse, n. 3, 1979, pp. 195-212. Este mismo artículo fue publicado también en lengua española en *Archivo Hispalense*, Sevilla, 1982

exhaustivas aluden sólo brevemente a la problemática, como en los casos de Juan María Laboa¹⁰⁵ y Francisco Pérez Gutiérrez¹⁰⁶. Entre ellos también ha de mencionarse a Roberto Tucci, el cual, en algunos pasajes de sus citados artículos, lo asocia al movimiento al ver en su concepción religiosa una semejanza con las temáticas modernistas¹⁰⁷.

Unamuno agnóstico y otras perspectivas

Sabido es que el agnosticismo, al declarar inaccesible a la razón todo conocimiento de lo divino, fue una de las prerrogativas que determinó la condena eclesiástica del modernismo religioso, aunque sus partidarios no reconocían como propia esta actitud, ya que el término contiene en sí un matiz de descreimiento absoluto. Por lo cual, todos los que abrazan el tema del modernismo religioso en relación con Unamuno no pueden sino remitirse a su postura agnóstica con el fin de corroborar sus propias teorías. La cuestión es, en realidad, mucho más compleja porque Unamuno abarca una tendencia de agnosticismo racionalista justo en su juventud positivista, influenciada por el aire que se respiraba en el Ateneo de Madrid. Rechazará el agnosticismo como parte de la crítica al racionalismo, al positivismo y a la hecología del agnóstico Herbert Spencer por “traernos un género tal de análisis que los hechos se pulverizaban con él, reduciéndose a polvo de hechos”¹⁰⁸. Sin embargo, siempre destacará, después de

¹⁰⁵ Cfr. J. M. Laboa, «¿Hubo modernismo en España?», en *Fe i teologia en la història. Estudis en honor del Prof. Dr. Evangelista Vilanueva*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, pp. 393-399; *La larga marcha de la Iglesia. Momentos estelares de la Historia de la Iglesia*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1985, edición consultada *Momenti cruciali nella Storia della Chiesa. Dai padri del deserto ai nostri giorni*, traducción de Raul Schenardi, Milano, Jaca Book, 1996; *Los laicos en la Iglesia*, Madrid, BAC, 2003, edición consultada *I laici nella vita della Chiesa*, traducción de B. Pistocchi, Milano, Jaca Book, 2004; «El modernismo teológico en España», en *Ínsula*, n. 613, 1998, pp. 21-25. Este artículo, que el autor modificó levemente a lo largo de los años, apareció también en *Homenaje a Pedro Saiz Rodríguez, III, Estudios Históricos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, pp. 381-398; en *Iglesia e intolerancia: la guerra civil*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1987, pp. 27-52; y en *XX Siglos*, n. 1, 1992, pp. 102-114.

¹⁰⁶ Cfr. F. Pérez Gutiérrez, «La vida religiosa. Entre dos crisis: fin de siglo y guerra civil de 1936», en *Historia de España*, edición de R. Menéndez Pidal, *La edad de Plata de la Cultura Española (1898-1936)*, XXXIX-I, 43 vols. y 1 apéndice, Madrid, Espasa-Calpe, 1993, pp. 509-654, cit. pp. 552-558.

¹⁰⁷ Cfr. R. Tucci, «Miguel de Unamuno alla ribalta», cit., p. 499; «Itinerario spirituale», cit., p. 159.

¹⁰⁸ STV, OCV, XVI, p. 133.

la crisis, una actitud que privilegia el sentimiento frente a la razón, pero sin que el uno pueda hacer menos del otro, negando las posibilidades de la teología natural:

“El Dios, pues, racional, es decir, el Dios que no es sino Razón del Universo, se destruye a sí mismo en nuestra mente en cuanto tal Dios, y sólo renace en nosotros cuando en el corazón lo sentimos como persona viva”¹⁰⁹.

Entre quienes estudian el agnosticismo unamuniano en función del modernismo religioso, destacan los trabajos de José María Cirarda y Lachiondo y de Juan Cózar Castañar ya que, al referirse más explícitamente al tema, consagran a ello algunas páginas importantes de sus respectivos estudios.

La acusación de agnosticismo se entronca a menudo también con la imagen de Jesucristo que brinda en *El Cristo de Velázquez*. Así, denuncian un planteamiento agnóstico al no considerar a Cristo como personaje histórico principalmente Antonio Sandoval Ullán¹¹⁰ y Vicente Marrero¹¹¹.

Además, el pensamiento religioso de Unamuno es de naturaleza sustancialmente agnóstica para José Sarasa San Martín¹¹², Jesús Antonio Collado¹¹³, Eduardo Malvido Miguel¹¹⁴, Pedro Rocamora¹¹⁵ y José Ferrater Mora¹¹⁶; igualmente lo es para Pedro Turiel, según el cual don Miguel después de su crisis perdió para siempre su fe¹¹⁷, y para Alfonso López Quintás, que estudia la ambigüedad de sus posturas que se dividen entre agnosticismo intelectual, o racionalismo nihilista, y fe puramente sentimental¹¹⁸.

Cabe mencionar también algunas líneas críticas que se alejan un poco de las más convencionales o que no toman una posición concreta por la ambigüedad de la temática. Se mueve entre una creencia heterodoxa y el ateísmo, ambos *sui*

¹⁰⁹ Ibidem, p. 304.

¹¹⁰ Cfr. A. Sandoval Ullán, «Los Cristos de Miguel de Unamuno. Acercamiento a la poesía cristológica de un agnóstico», en *Tu mano es mi destino*, coordinado por C. Flórez Miguel, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000, pp. 437-441.

¹¹¹ Cfr. V. Marrero, cit.

¹¹² Cfr. J. Sarasa San Martín, *El problema de Dios en Unamuno*, Bilbao, Diputación Foral de Bizkaia, 1989, pp. 240-248.

¹¹³ Cfr. J. A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid, Gredos, 1962.

¹¹⁴ Cfr. E. Malvido Miguel, *Unamuno a la busca de la inmortalidad. Estudio «Del sentimiento trágico de la vida»*, Salamanca, Ediciones San Pío X, 1977.

¹¹⁵ P. Rocamora, *De Góngora a Unamuno*, Madrid, C.S.I.C., 1965.

¹¹⁶ Cfr. J. Ferrater Mora, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957².

¹¹⁷ Cfr. P. Turiel, *Unamuno. El pensador. El creyente. El hombre*, Madrid, Cía. Bibliográfica, 1970.

¹¹⁸ Cfr. A. López Quintás, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Madrid, RIALP, 2003, pp. 61-136.

generis, para el P. Félix García¹¹⁹; a la fe católica se opone la que Martín Gelabert Ballester define fe unamuniana¹²⁰; habla de “cristianismo quijotesco” inspirado en la reforma luterana Serrano Poncela¹²¹; Gilberto Cancela distingue varios métodos que Unamuno aplica para desear la inmortalidad¹²²; Augustín Esclasans anota: “No recuerdo a ningún teólogo místico que haya hablado nunca con esa enorme vitalidad metafísica de Unamuno”¹²³; y, en fin, para José María Sánchez Ruiz el pensamiento del vasco, por su falta de apertura teológica, tampoco puede calificarse – y no es broma – como religioso¹²⁴.

* * *

Por lo demás, cualquiera que se acerque a la obra unamuniana siente el deber de detenerse sobre su pensamiento religioso. Aquí sólo nos hemos limitado a citar los textos más conocidos y los que se han ocupado fundamentalmente de sus elucubraciones religiosas, y una consideración surge espontánea: sería necesario cerrar el círculo de las interpretaciones para volver a estudiar la obra de Unamuno prescindiendo de todos los textos que quisieran llegar a una conclusión categórica, imposible de extraer en un pensador tan polifacético y voluble. Como ocurre muy a menudo con los textos de los autores que obtuvieron más éxito, el esfuerzo crítico ha llegado mucho más allá de lo necesario. Por eso no aceptamos interpretaciones que traicionan la voluntad y el legado escrito de tales pensadores. Afortunadamente vemos que, al menos por lo que concierne al pensamiento religioso unamuniano, en los últimos veinte o veinticinco años está dominando una tendencia que ya no quiere clasificarle a toda costa, sino que se limita a estudiar sus disertaciones y a determinar unas y otras simpatías. Todo hombre, sostiene Martínez Barrera, supone una entidad compleja que tiende a excluir cualquier simplificación unívoca, “es un factor que no debemos olvidar cuando

¹¹⁹ Cfr. F. García, «Prólogo-estudio», en *Diario íntimo*, Madrid, Escelicer, 1970, pp. XVI y XVIII.

¹²⁰ Cfr. M. Gelabert Ballester, cit., p. 100.

¹²¹ Cfr. S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, pp. 248-262.

¹²² Cfr. G. Cancela, *El sentimiento religioso de Unamuno*, New York, The American Press, 1970, edición consultada, New York, Ediciones Plaza Mayor, 1972, pp. 35-37.

¹²³ A. Esclasans, *Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, Losada, 1947, p. 56.

¹²⁴ Cfr. J. M. Sánchez Ruiz, cit., p. 318.

tratamos de estudiar a un personaje histórico, Miguel de Unamuno en nuestro caso”¹²⁵.

No hemos ofrecido, en conclusión, esta breve reseña sobre los estudios que afectan el pensamiento religioso del vasco para manifestar una posición concreta, para sufragar una tesis o propugnar otra y establecer de una vez por todas el complejo carácter de sus elucubraciones tendentes a lo místico. Lo que nos interesaba destacar era que, sencillamente, se afirmó todo y lo contrario, y que cada intento de clasificar sus meditaciones religiosas aparece vano frente a un desequilibrio debido, tal vez, a algunas contradicciones íntimas. Lo que, en cambio, sí puedo afirmar es que, al fin y al cabo, el Rector de Salamanca consiguió su fin: despistar a la crítica. Es lo que asoma en las dispares interpretaciones de su pensamiento religioso y el que suscribe, por su parte, se queda con la convicción de que el mejor exégeta de Unamuno fue él mismo, al considerarse “especie única” no etiquetable, no clasificable, no encasillable en algún cajón de la historia del pensamiento ya que, sencillamente, “no se le puede reducir a una simple apreciación unívoca”¹²⁶. Eso es, quizás, su mejor logro, su máxima originalidad; si no fuera así, no habría destacado de la multitud de escritores y pensadores del siglo XX, ya que su pensamiento filosófico no es nada sistemático, sus reflexiones ofrecen la sensación de encontrarse más bien delante de divagaciones autobiográficas que de la resolución concreta de un problema existencial, su prosa no es nada elegante, su lírica sacrifica la musicalidad en favor de los conceptos y su especulación religiosa falta en profundidad teológica. Lo mejor de su producción es la ensayística, esa multitud de escritos publicados a lo largo de toda su existencia por una miríada de revistas y periódicos con que redondeaba el sueldo de catedrático; esos ensayos que no se adecuan a norma alguna, que no siguen ni modas ni directivas, y cuyo carácter divagatorio nace de la propia voluntad. Por todas estas razones, lo único que se puede predicar es que hay que volver a la auténtica palabra de Unamuno, depurar sus textos de las “ociosas cavilaciones para los que carecen de entendimiento de espíritu”¹²⁷, emitidas por cuantos quisieron encasillarle en una u otra esfera literaria, con el resultado de forjar el aparato de una erudición que embaraza, que desorienta más que alumbra, con el efecto de producir sólo escorias interpretativas que no aclaran, sino que

¹²⁵ J. M^a. Martínez Barrera, cit., p. 13.

¹²⁶ F. García, cit., p. VII.

¹²⁷ «La niñez de Don Quijote», 1932, OCA, V, p. 645.

desvian. Por eso, hemos dejado como última cita, a modo de colofón del presente capítulo, las palabras del P. Félix García que en 1970, con ocasión de la publicación del *Diario íntimo*, escribió las diez líneas más inteligentes y sencillas sobre el pensamiento religioso del pensador vasco:

“Se dice de él que cree, que descrea, que contracree; que pasa de las afirmaciones más radiantes a las negaciones más atroces. Lo que dice, en cada momento, responde a lo que pasa por su alma, desgarrada, o por su orgullo, exacerbado. Es una serie de Unamunos sucesivos, sinceros, contraatacantes, incómodos o doloridos, los que hablan por él: cada uno desde su ángulo provisional de visión. A Unamuno tenemos que explicarle desde él mismo, con sus textos católicos, heterodoxos, agnósticos, hegelianos, protestantes, jansenistas, místicos, anárquicos, ateos, profundamente cristianos y, en definitiva, unamunianos. Es desconcertante y es múltiple”¹²⁸.

Sigue una misma línea interpretativa Matias Matilla, cuyo trabajo «Miguel de Unamuno, creyente» merece atención por la agudeza de las observaciones entretejidas a la anecdótica biográfica que, sin duda, no han de descuidarse: “Profundo creyente cristiano” así le juzga, pero sin olvidar que fue también un “heterodoxo sin estar encasillado en ninguna creencia o religión”¹²⁹.

Consideramos, en fin, las palabras de Martínez Barrera como las más acertadas en este sentido, ya que delinean perfectamente su trayectoria religiosa sin aventurarse en dar una explicación unilateral y viciada por una búsqueda de una interpretación nueva y original a costa de su pensamiento religioso. A veces hay que dar un paso atrás para ir adelante y filtrar lo que de bueno nos ha transmitido la crítica literaria de nuestros abuelos. La religión del Rector de Salamanca, al fin y al cabo, es la

“del hombre de carne y hueso, de la sed de inmortalidad, de la esperanza desesperada, de la contradicción íntima, del Dios inmortalizador, del cordialismo creador y de la fe agónica [...] Don Miguel es especie única, es original e insustituible. ¿Cristianismo sincretista? ¿Catolicismo intrapopular? ¿Religión natural de la inmortalidad? Unamuno aborrece todo dogmatismo y elude todo encasillamiento”¹³⁰.

Por lo cual, sólo se puede hablar de una religión típicamente unamuniana.

¹²⁸ F. García, cit., p. XII.

¹²⁹ M. Matilla, «Miguel de Unamuno, creyente», en *Revista de Espiritualidad*, n. 231, 1999, pp. 329-342, cit. p. 337.

¹³⁰ J. M^a. Martínez Barrera, cit., pp. 116-117.

CAPÍTULO II

TRAS LA SENDA DEL MODERNISMO RELIGIOSO ESPAÑOL

Primer acercamiento a la problemática

En el *Diccionario de historia eclesiástica de España* aparece sólo una definición de pocas líneas a la voz *Modernismo* redactada por B. Monsegú y, en la bibliografía de referencia, no se menciona ningún estudio sobre el caso español; en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, el P. Dominique de Caylus evidencia, en la columna n. 596, la retaguardia de los teólogos españoles respecto al movimiento científico contemporáneo; en el *Dictionnaire d'Histoire de l'Eglise* redactado por Guy Bedouelle, a la definición *Modernismo* se asocia el mundo eclesiástico e intelectual francés, inglés e italiano, mientras que no aparece ninguna referencia al mundo español. Lo que induce a creer en la falta del movimiento en suelo español a causa, probablemente, de la retaguardia del movimiento científico contemporáneo, de la marginación de los teólogos españoles a todo fenómeno de renovación, de la anemia intelectual de su clero y el escaso nivel de sus seminarios, del papel que desempeñó España, a lo largo de su historia, de guardiana de la ortodoxia católica, del apoyo oficial de la Restauración a la tradición religiosa y de la herencia carlista.

Ya en 1889, durante el Primer Congreso Católico Nacional Español, Menéndez y Pelayo reprochaba a los católicos españoles que estaban distraídos en cuestiones estúpidas y en amargas recriminaciones personales y denunció la escasez de los estudios religiosos de nueva impronta al quejarse del hecho de que

“no acudimos a la brecha cada día más abierta de la Metafísica, ni a la de la exégesis bíblica, ni a la de las ciencias naturales, ni a las de las ciencias históricas, ni a ninguno de los campos donde siquiera se dilatan los pulmones, con el aire generoso de las grandes batallas”¹.

Opinión que queda sufragada por los testimonios, sin duda parciales, del arzobispo de Barcelona Casañas y del obispo de Madrid Salvador Barrera que se remontan respectivamente a 1907 y 1908. El primero afirma que “por fortuna entre nosotros y por falta de ambiente propicio, no ha llegado a difundirse esa funesta plaga del modernismo”; el segundo, “afortunadamente no ha tenido eco, que sepamos, en España esa funesta teoría de progreso católico modernista”².

Lo mismo se deduce de las palabras del propio Unamuno que, en una carta dirigida a Boine de 1908, confiesa:

“Me preguntaba hace poco un amigo francés si aquí había modernistas y modernismo, y tuve que decirle que no. Aquí eso no interesa que a algún bicho raro como yo. Y es que no hay un número de almas inquietas, vacilantes, indecisas, y a la vez religiosas. El que no es católico por rutina, por no saber ser otra cosa, es indiferente o es ateo. Una revista como el Rinnovamento moriría aquí en seguida”³.

En 1909 nada menos que Paul Sabatier, al estudiar la situación europea durante la crisis modernista, reconocía que “L'Espagne n'a guère préoccupé le Saint-Siège”.

Un año después, durante el cambio epistolar entre José Canalejas y Romolo Murri, se desprende la misma opinión. Éste se quejaba de que los seminarios españoles no ofrecían una visión tradicionalista de la religión, aquél reconocía la ausencia de un movimiento de ideas debida al interés de salvaguardar el antiguo dominio político de los eclesiásticos⁴.

Otros datos que nos inclinan a pensar en una falta de rebeldía en la península a la obsoleta dogmática católica son que “no hay en el Archivo de la Nunciatura Apostólica en Madrid ninguna huella de excomunión de sacerdotes por la Santa Sede”⁵; y que en los documentos publicados con ocasión de la primera asamblea

¹ M. Menéndez y Pelayo, «La Iglesia y las escuelas teológicas en España», en *Crónica del Primer Congreso Católico Nacional Español*, I, Madrid, Huérfanos, 1889, p. 241.

² Apud J. M. Laboa, «¿Hubo modernismo en España?», cit., p. 394.

³ «Carta a Boine», 13 de octubre de 1908, infra, p. 516.

⁴ Cfr. R. Murri, *La Spagna e il Vaticano. Lettere spagnole*, Milano, Treves, 1911, pp. 29-30. La correspondencia española de Murri desde septiembre de 1910 hasta enero de 1911 ya había aparecido en el periódico italiano *La Stampa*.

⁵ G. Azam, *El modernismo desde dentro*, cit., p. 47 y «La crise moderniste en Espagne», cit., p. 196.

del episcopado español que se celebró en Madrid en 1907, no asoma ninguna señal de preocupación sobre una crisis modernista dentro del catolicismo nacional⁶.

Terminada ya la época de la tormenta modernista se multiplicaron los estudios sobre este fenómeno religioso y, entre muchas contradicciones y distintos enfoques que caracterizan una bibliografía muy extensa, se nota una misma línea de continuidad que tiende a excluir a España de los países mayormente sacudidos por aquella crisis espiritual. Ciertamente, no faltaron voces autorizadas que pusieron en evidencia este vacío en tierra española; entre ellas citaremos algunas sólo para brindar al lector del presente trabajo un testimonio más sobre una constante historiográfica que atraviesa todo el siglo XX y llega inalterado, con raras excepciones, a nuestros días.

En 1927 Ernesto Buonaiuti ya excluía a España de su famoso texto, publicado en francés por primera vez, *Le modernisme catholique* al estudiar los principales casos de reformismo en Alemania, Italia, Francia e Inglaterra.

En 1979 José Manuel Cuenca Toribio escribe que “la cuestión modernista no levantó salpicadura alguna en el calmoso mar de la cultura católica de la España de la Regencia”⁷.

En 1990 César Izquierdo, al estudiar *Blondel y la crisis modernista*, declara que hubo fermentos “sobre todo en Francia, y de modo distinto en Italia, Alemania e Inglaterra”⁸.

En 1994 Francisco Corral, con referencia al modernismo religioso y a la “confusión” que provocó la homonimia con el fenómeno artístico en España, afirma rotundamente que:

“Se ha dicho, y con indudable razón, que en España estos intentos de liberalización religiosa no existieron. Es cierto que no hubo un movimiento de dimensiones comparables con los de Francia, Bélgica o Inglaterra, ni con suficiente peso específico como para afectar al conjunto de la Iglesia española”⁹.

⁶ Cfr. V. Cárcel Ortí, «San Pío X y la primera asamblea del episcopado español en 1907», en *Archivum Historiae Pontificiae*, n. 26, 1988, pp. 295-373.

⁷ J. M. Cuenca Toribio, «El catolicismo español en la Restauración (1875-1931)», en *Historia de la Iglesia en España*, edición de R. García Villoslada, 5 vols., 1979-1982, *La Iglesia en la España contemporánea*, V, Madrid, BAC, 1979, p. 294.

⁸ C. Izquierdo, *Blondel y la crisis modernista. Análisis de «Historia de dogma»*, Pamplona, Universidad de Pamplona, 1990, cit., pp. 117-118.

⁹ F. Corral, *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett. Crisis de fin de siglo, juventud del 98 y anarquismo*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1994, p. 197.

Parecida visión explícita también Irmgard Böhm en el mismo año, cuando, al explicar la volubilidad del movimiento, no incluye a España en su estudio aparecido en el volumen de *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*:

“Sólo con el paso del siglo XIX al XX adquiere este término [modernismo] una gran cantidad de contenidos y significados, promovidos por algunas corrientes teológicas, que aparecen sobre todo en Francia, Inglaterra e Italia y que se proponen como objetivo una interpretación histórico-evolucionista del cristianismo”¹⁰.

Por idénticas razones Joaquín L. Ortega designa a los más importantes representantes del movimiento omitiendo nombres españoles:

“Ningún español entró en la nómina de honor de sus promotores insignes y las obras de Loisy, Sabatier, Von Hügel, Tyrrell o Buonaiuti tuvieron difusión muy reducida y ceñida al ámbito académico o a las elites intelectuales”¹¹.

Más recientemente, en 2008, el texto coordinado por el propio César Izquierdo con el título *El modernismo a la vuelta de un siglo*, no hace más que confirmar esta carencia.

Entre las excepciones a las que se ha aludido, ha de señalarse que muy a menudo se repite aquel tópico según el cual España ofreció a la polémica modernista la contribución no de intelectuales eclesiásticos, sino laicos, sin considerar que los noventayochistas o modernistas o lo que fueran heredaron el espíritu liberal de sus padres y trataron de transmitirlo a las nuevas generaciones. De hecho, todos o casi todos estos pensadores “bordean la heterodoxia o, por lo menos, profesan una fe no arraigada, con vacilaciones”¹². La heterodoxia constituía, en efecto, el eje de la nueva sociedad civil española y aquellos hombres, formados en academias liberales, no podían sustraerse a aquel reto cultural y religioso. Claro es que, reconocida la escasa permeabilidad de España a

¹⁰ I. Böhm, «Modernismo y antimodernismo. El pensamiento de los modernistas más importantes: A. Loisy, G. Tyrrell, E. Buonaiuti y otros», en *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, 3 vols., 1993-1997, II, *Vuelta a la herencia escolástica*, edición de S. J. Emerich Coreth, W. Neidl et al., Madrid, Encuentro, 1994, pp. 301-315, p. 302.

¹¹ J. L. Ortega, «Presentación» al texto de J. C. Castañar, *Modernismo teológico y Modernismo literario*, cit., p. XIII.

¹² R. Ferreres, *Los límites del modernismo y del 98*, 1964, Madrid, Taurus, 1981², pp. 32-33 (nota 43).

la preocupación teológica y filosófica modernista y el escaso arraigo que tuvo en los ambientes eclesiásticos, sería más lícito suponer que la heterodoxia de la España de fin de siglo procediera del legado liberal del siglo XIX, que no tenía nada que ver con el modernismo religioso más auténtico. Así se explican, por ejemplo, las continuas referencias a una revelación inmanente o las numerosas citas bíblicas que aparecen en la poesía modernista de Juan Ramón Jiménez o Rubén Darío.

No obstante todo ello, estudios más recientes emprenden el camino de un revisionismo historiográfico al tratar de demostrar la presencia en España de un fermento católico, bien laico, bien religioso, que quiere permanecer dentro de la Iglesia católica aunque con una actitud de inconformismo religioso, de disidencia y de heterodoxia. La herencia krausista transmitida a las generaciones posteriores por Sanz del Río, Francisco José Barnés, Tomás de Tapia, Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate o el profesor de Unamuno Emilio de Castelar, y el liberalismo católico de carácter más político que religioso de intelectuales laicos, como José Álvarez Guerra, Miguel López Martínez, Roque Barcia, Justo Rodríguez Alba, y el catolicismo liberal que confluirá en el krausismo de unos pocos sacerdotes, como Fernando de Castro o Pedro Sola y Villaret, constituyen un punto de partida para demostrar el germen de una renovación religiosa que quedó, de todas formas, incumplida por la defensa a ultranza de la intangibilidad del dogma llevada a cabo por el clero español y por su intransigente impermeabilidad a todo cambio modernizante.

La temprana traducción de obras como *El Evangelio y la Iglesia* de Loisy, *El Santo* de Fogazzaro y *La política clerical y la Democracia* de Murri confirmarían la presencia de ciertas inquietudes de tendencia renovadora en tierra española. Por otro lado, el tema de ciencia y fe en el debate sobre el evolucionismo, la crítica a la abulia del clero español, el tratamiento de Dios, de Cristo y de la Iglesia y el lenguaje empleado, hicieron ver en algunos laicos de la cultura española intelectuales adelantados en la frontera del modernismo religioso. Síntomas de una voluntad de reformismo aparecieron, después de la generación de Castro, incluso en la Iglesia o en las cofradías, aunque de forma débil, prudente, jamás explícita y siempre caracterizada por una inversión de marcha.

Alfonso Botti, comentando la afirmación de Américo Castro según la cual la historia de España no sería más que la historia de una fe en su grandeza y, a la

vez, en la parálisis por ella provocada¹³, centra muy acertadamente en el legado histórico de España la causa de una falta de osadía teológica o de un excesivo conservadurismo religioso. Al contrario de lo que sucedió en Alemania, Inglaterra, Francia o Italia que llegaron a la formación de un Estado nacional a través de la ruptura religiosa o de la oposición a la Iglesia o de la derrota del poder temporal, la historia de España puso en evidencia la dependencia constante manifestada a lo largo de los siglos de la Iglesia católica. España no sólo llegó a la unidad política bajo la égida del catolicismo, que hizo un mito de la Reconquista y de los Reyes católicos, sino que cultivó ese proceso de progresiva identificación cultural con la religión en la lucha contra el islamismo y el hebraísmo. En el catolicismo castizo, que va formándose a lo largo de la Reconquista, la fe ya no significa personal adhesión a la enseñanza evangélica, sino que indica la objetiva pertenencia a una casta, la española, que lucha por la afirmación de su propia identidad para defender la pureza de la contaminación musulmana y judía.

Sin embargo, reconocida la razón histórica y de desarrollo social que determinó una “servil” aceptación de la dogmática católica, Botti quiere negar aquella convicción, a menudo aceptada pasivamente por la crítica, de una falta de originalidad en las expresiones religiosas españolas. Un choque con la tradición católica aparece a caballo de los siglos XIX y XX merced a la divulgación de las letras y a la voluntad de ruptura con sus propias barreras que cumplió la Generación del '98. Todo ello para oponerse a la *communis opinio* que España no gozó o se preservó de la influencia del modernismo religioso¹⁴. Sin duda, entre la historiografía que definimos revisionista, Botti es el más moderado y juicioso, ya que en los distintos estudios que consagró al tema de la presencia de modernismo religioso en tierra española saca a la luz por un lado una vertiente española integrada por laicos y eclesiásticos que manifestaron una simpatía y un supuesto acercamiento al movimiento – sin aventurarse en conclusiones que puedan ser consideradas como definitivas, aunque las alusiones parecen implícitas –; por el otro reconoce que estos leves fermentos jamás lograron organizarse como un movimiento. El estudioso italiano se coloca, pues, en una posición intermedia, ya que su estudio tiende a demostrar la permeabilidad de la renovación religiosa en España, pero al fin y al cabo parece concluir que no fue un fenómeno

¹³ Cfr. A. Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Losada, 1948, p. 110.

¹⁴ Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., pp. 11-15.

auténticamente modernista. No obstante, no faltaron las críticas a su planteamiento y muy pronto se individuó el mayor defecto de sus reflexiones, es decir, tratar la historia de la cultura en términos de ideología. Es lo que sostiene Paul Olivier, cuando evidencia el marxismo simplista de su especulación que, a través de una ideología y de la lucha de clases, quiere explicar el movimiento de la historia¹⁵.

Botti no fue ni el único, ni él que más rotundamente insistió en confutar la difundida opinión de una falta del movimiento en España; otros críticos e históricos se quejarán con mucha más intensidad de una verdad divulgada y aceptada con excesiva prisa. Juan María Laboa, histórico de la Iglesia de la Universidad de Comillas, lo hace en numerosos textos, pero sin decidirse a penetrar el tema en profundidad o abarcarlo con más diligencia y rigor científico. En todo caso, queda clara su opinión en la afirmación que sigue:

“Creo que también en España se vivió un cierto clima de laicización de la vida y de la cultura por una parte y, por otra de espiritualización de la sociedad en clave cada vez más personal y siempre menos institucional. El valor concedido a la conciencia tendía a sustituir en no pocos a la autoridad del dogma. En este sentido también muchos escritores del tiempo pueden ser considerados cercanos a los postulados modernistas”¹⁶.

Sabida es la superficialidad crítica y de reconstrucción histórica de Laboa, su propensión a llegar a conclusiones rotundas sin explicaciones exhaustivas o convincentes, su problema de enunciar argumentos sin desarrollarlos; no obstante, se nota en este pasaje un tono de prudencia en la reivindicación, que habitualmente no le caracteriza, como igualmente se nota en el siguiente de Luis de Llera:

“Toda esta ebullición modernista llegó a España en modo tenue. Los historiadores están de acuerdo en el afirmar que la reacción antimodernista en la península fue inadecuada en relación con la escasa fuerza que alcanzó el modernismo religioso. De cualquier forma éste existió. En realidad muy poco si lo comparamos con la realidad de nuestro modernismo literario, donde en modos diferentes hallamos todos los puntos comunes del movimiento europeo”¹⁷.

¹⁵ Cfr. P. Olivier, «Newman, Blondel, Le Roy et le modernisme», en *Recherches de Science Religieuse*, LXXX, n. 3, 1992, pp. 419-440, cit. pp. 433-434.

¹⁶ J. M. Laboa, «¿Hubo modernismo en España?», cit., p. 396.

¹⁷ L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., p. 167.

Lo mismo podría decirse por lo que concierne a las palabras de Joaquín L. Ortega, director de la editorial católica BAC, si no fuera porque presentan el texto de Juan Cózar Castañar, el cual trata de insertar a Unamuno, Jiménez, Darío, Azorín y Antonio Machado en la formación del movimiento:

“En todo caso, el Modernismo, aun bifurcado en dos direcciones como la literaria y la teológica, nunca contó en España con una bibliografía excesiva. Podría decirse que ni siquiera abundante. Por razones que ahora no son del caso, y según el sentir acordado de los expertos, el Modernismo, sobre todo el de raíz religiosa, fue una crisis o un fenómeno cultural de escasa difusión española. Diríase que en España fue conocido más bien «de oídas», como si no tuviera que ver demasiado con nosotros [...] Lo que sí llegó a nuestros pagos fue la reacción romana provocada por las tesis modernistas”¹⁸.

Un tono de prudencia que falta, por el contrario, en el siguiente comentario de Abellán:

“Los estudiosos sobre el modernismo religioso en nuestro país vienen reiterando desde hace tiempo dos afirmaciones ampliamente compartidas. Según la primera, se recalca una y otra vez que – por mucho que el nombre coincida – no hay ningún tipo de conexión entre el modernismo religioso y el literario; de acuerdo con la segunda afirmación, se sostiene que – habiendo sido muy fuerte el modernismo literario, hasta el punto de dar lugar a un movimiento con carácter propio – en nuestro país hemos carecido absolutamente de modernismo religioso. Ambas afirmaciones deben ser hoy hondamente revisadas, pues no se sostienen, al menos en toda su radicalidad, a la luz de las últimas investigaciones”¹⁹.

Podrían multiplicarse las citas y sería una labor superflua seguir anotando todos los que han subrayado la timidez del movimiento en el ámbito teológico, ya que es sabido que la crítica señala que

“antes de ser publicada la encíclica *Pascendi* no tenemos constancia de la proliferación de grupos modernistas y, una vez promulgada la carta, ésta fue recibida con el silencio por la gran mayoría de los intelectuales y con la apología por parte del clero y sectores afines”²⁰.

¹⁸ J. L. Ortega, cit., p. XIII.

¹⁹ J. L. Abellán, *La crisis contemporánea*, cit., p. 68.

²⁰ M. P. Veiga Grandal, «El modernismo en la prensa gallega (1885-1925): repercusiones sociales», en *Literatura modernista y tiempo del 98*, Actas del Congreso Internacional de Lugo de noviembre de 1998, edición a cargo de J. Serrano Alonso et al., Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2000, p. 519.

Sin embargo, el límite que nos pusimos al citar sólo determinados textos no es casual, ya que éstos son, sustancialmente, los que más de cerca se detienen sobre algunas figuras españolas, bien laicas bien clericales, en el intento de insertarlas en el movimiento. Entre los intelectuales seculares, en resumida cuentas, se consideran a: Unamuno, Antonio Machado, Baroja, Jiménez, Azorín, Trigo, Maeztu y Darío. Apenas merecen mención los casos de Maragall, Zulueta, Benavente, Palacio Valdés y Pardo Bazán.

Por lo que respecta, en cambio, a los intelectuales eclesiásticos, es necesaria una breve premisa. La escasa atención dedicada por la crítica literaria y la historiografía a la presencia del modernismo religioso en España es ya en sí un dato paradigmático. De hecho, el único que con cierta puntualidad intentó abarcar el tema de la existencia de una actitud por lo menos reformista dentro de la Iglesia católica española fue Alfonso Botti. El crítico italiano individualiza en su texto *La Spagna e la crisi modernista* algunas figuras españolas que participan de semejante propósito de innovación eclesiástica, aunque no pasaron a la historia por el alcance del debate que emprendieron, y que apenas si suenan para una gran parte del público español. Concretamente son tres las órdenes religiosas que producen figuras dignas de atención: dominicos, agustinos y franciscanos. A la primera pertenecen Juan González Arintero, Matías García y Alonso Getino; a la segunda Pedro Martínez y Vélez y Graciano Martínez; a la tercera Miquel d'Esplugues y Rupert M^a. Manresa. Una mención aparte merece el sacerdote, teólogo y profesor del Seminario Central de Santiago de Compostela Ángel Amor Ruibal en cuanto a su figura sólo se le dedican pocas páginas a pesar de la fuerte carga de sus teorías de inconformismo católico. Lo mismo dígame por lo que concierne Marín Sola, aún más ignorado por la crítica. En lo que se refiere a Ferrándiz y Pey Ordeix, Botti ya ha explicado exhaustivamente, en su trabajo de 1987, que se trataba más bien de casos de anticlericalismo. Mientras que aún menos interesantes desde la perspectiva modernista resultan las figuras de Maximiliano Arboleya Martínez y Juan Zaragüeta, cuyas menciones no merecen demasiadas palabras.

Ahora será preciso brindar al lector del presente trabajo una visión, sin duda parcial y sintética, del tema del modernismo religioso español para que se comprendan las razones que llevaron a la crítica a detectar síntomas de modernismo religioso en representantes de la cultura laica y eclesiástica.

El P. Arintero, ordenado sacerdote en septiembre de 1883, siempre alternó sus estudios eclesiásticos con el cultivo de las ciencias, llegando a enseñar, durante los doce años que pasó en Vergara y en Coria (1886-1898), matemática, física, química e historia natural, lo que le permitió ganarse el título de sacerdote español más competente en disciplinas científicas²¹. Los años más interesantes de su experiencia biográfica son, sin duda, los que van desde 1898 hasta 1911, o sea, antes de que sufriera de un ataque de erisipela y estuviera a punto de morir. Son años de estancia en Salamanca, interrumpida sólo cuando fue trasladado a Valladolid desde 1900 hasta 1903 y a Roma entre 1909 y 1910. En esta época, bajo la influencia de su sabiduría científica, madura la idea, ya incipiente en su obra de 1891 *El diluvio universal de la Biblia y de la tradición, demostrado por la geología y la prehistoria*, de aplicar sus conocimientos a la apologética para defender las verdades cristianas y a la Iglesia de la dura ofensiva del racionalismo. Así que, si por un lado defendió los dictámenes de la Iglesia católica a través del empleo de recursos científicos y de un nuevo método hermenéutico, por el otro tuvo que aceptar algunas teorías científicas en aparente contraste con la doctrina católica para no caer en contradicción. Y lo hace de buen grado con el evolucionismo en su obra *La evolución y la filosofía cristiana*, donde diferencia la inmutabilidad de las especies metafísicas de la mutabilidad de las especies orgánicas, zoológica y biológicamente consideradas, para mantener un tono de moderación y prudencia en su especulación²².

A la misma etapa salmantina y vallisoletana pertenecen otras obras de sumo interés por lo que concierne el tema del evolucionismo y de la cohabitación de

²¹ Cfr. A. A. Lobo, *El p. Arintero, precursor clarividente del Vaticano II*, Salamanca, San Esteban, 1970, p. 60.

²² Cfr. J. González Arintero, *La evolución y la filosofía cristiana*, Madrid, Gregorio del Almo, 1898, pp. 91-93. El texto fue ambiciosamente concebido en ocho volúmenes de los que sólo la «Introducción general» y el primer libro, titulado *La evolución y la mutabilidad de las especies orgánicas*, fueron publicados. En la «Introducción general» adelanta los argumentos de los demás libros cuyos títulos son en sí bastante significativos: II) *La evolución y la tradición cristiana*; III) *Filosofía de la evolución*; IV) *La evolución y la paleontología*; V) *La evolución y la vida*; VI) *La evolución y las facultades sensitivas*; VII) *La evolución y los tipos irreductibles*; VIII) *La evolución y el origen del hombre*.

ciencia y religión, entre las cuales destacan sobre todo *El Hexamerón y la ciencia moderna* de 1901, *La Providencia y la Evolución* de 1904, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* integrada por cuatro volúmenes escritos entre 1908 y 1911. En el primer texto, después de sostener las teorías evolucionistas, sobresale su alejamiento de los católicos más temerarios, como Giovanni Semeria y Joseph-Marie Lagrange, que desempeñaron un papel fundamental en la evolución teórica del modernismo religioso²³. En el segundo expone las teorías relativas a la teleología natural, analizando el sistema nervioso y el aparato circulatorio del organismo, la evolución individual y la teleología vegetal y mineral²⁴. El tercero es, con toda probabilidad, el más interesante de su producción de este período, y se divide en cuatro volúmenes respectivamente titulados: *Evolución orgánica* de 1911, *Evolución doctrinal* de 1911, *Evolución mística* de 1908, *Mecanismo divino de los factores de la evolución eclesiástica* de 1908. El hilo conductor de los cuatro textos es, sustancialmente, su concepción de la Iglesia, análoga a la de Loisy, como una realidad dinámica que se adapta y evoluciona en base a las distintas conyunturas ambientales. De ahí que también la teología y la apologética estén sujetas a una evolución doctrinal²⁵. Los primeros dos volúmenes en orden cronológico, III y IV por enumeración, fueron los que le dieron más problemas por las acusaciones procedentes de la revista *Ciencia Tomista* en algunos artículos que anticipaban el volumen II. Sólo gracias a la intervención de sus amigos Garrigou-Lagrange y Jerónimo Coderch consiguió que su obra no figurara en el Índice de los libros prohibidos. Los años posteriores, cuando fija su sede definitiva en Salamanca, cobran menos interés por la finalidad del presente estudio. Desde 1913 hasta su fallecimiento en 1928 parece dejar de lado toda su ambición hermenéutica para favorecer la teología espiritual en su vertiente mística evidente en textos como *Cuestiones místicas, o sea las alturas de la contemplación accesible a todos* de 1916, *Grados de la oración y principales fenómenos que la acompañan* del mismo año, *Exposición mística al Cantar de los Cantares* de 1919, *La verdadera mística tradicional* de 1925, *Las escalas de amor y la verdadera perfección cristiana* de 1926.

²³ Cfr. J. González Arintero, *El Hexamerón y la ciencia moderna. Explicaciones hechas en el Colegio de Estudios Superiores-exegético-apologéticos de S. Gregorio de Valladolid*, Valladolid, Imp. y Libr. de José Manuel de la Cuesta, 1901, pp. 14-19.

²⁴ Cfr. J. González Arintero, *La Providencia y la Evolución*, Valladolid, Ed. Cuesta, 1904.

²⁵ Cfr. J. González Arintero, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, 4 vols., Salamanca, Imprenta de Calatrava, 1908-11.

Ahora bien, si quisieramos observar la vasta producción bibliográfica del P. Arintero desde una perspectiva modernista, se notaría inmediatamente algún aspecto biográfico de su obra – hoy en día mucho más conocida respecto a cuando Botti, en 1987, señaló por primera vez esa tenue sombra del movimiento en España – que chirría con los criterios más estrictos del fermento reformador europeo. Ante todo, por su formación rígidamente tomista, que le permitió enseñar en Roma en el Collegio Angelicum, se le puede aproximar a la figura de un Romolo Murri, cuyo nombre ha sido puesto repetidas veces en duda como miembro del movimiento. Bien es verdad que las críticas más feroces fueron ocasionadas por la experiencia romana y procedieron del principal órgano tomista español²⁶, pero también ha de recordarse que en la misma revista aparecieron voces a favor – desde la publicación de los últimos tomos de su *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* hasta fechas más recientes – que pusieron en evidencia los incuestionables méritos de su obra fundamental²⁷, y que no quedaba signo alguno de rencor entre sus hermanos de cofradía hasta el punto de que el fraile Cándido Aniz Iriarte, ex Rector de la Universidad Laboral de Córdoba, y el fraile Juan José Gallego, ex Prior y Rector de los Dominicos de Valencia, no dudan en tratarle como místico y, frente a su osadía hermenéutica, se preguntan: “¿No imitaba en eso a Tomás de Aquino, por ejemplo, que corrió aventuras no menos audaces?”²⁸. Y poco más adelante añaden:

“Arintero da por supuesto siempre que esa «experiencia» no es un impulso irracional, sino acción sujeta a la fe de la Iglesia. Se coloca, pues, en los antípodas del «modernismo», aunque a veces se le haya tachado de modernismo precisamente por el valor que concede a la «experiencia»”²⁹.

Análogamente se expresan otros estudiosos que rechazaron la idea de una supuesta implicación de las temáticas modernistas en el pensamiento de Arintero. Así, por ejemplo, otros hermanos de cofradía como el P. Marceliano Llamera³⁰ y, sobre todo, el P. Armando Bandera, una de las voces más autorizadas por lo que

²⁶ Cfr. E. Colunga, «Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia por el P. Fr. Juan G. Arintero. Libro II: Evolución doctrinal», en *Ciencia Tomista*, año II, 1911, n. 10, pp. 155-177.

²⁷ Cfr. J. M. G. Graín, «Boletín de apologética», *ibidem*, pp. 257-258; véase también en la misma revista el artículo de A. Bandera, «La obra eclesiológica del padre Arintero. Cronología con mística al fondo», año 1986, n. 113, pp. 497-526.

²⁸ J. J. G. y C. A. I., «Venerable Juan González Arintero. Restaurador de la mística en España», en *Estampa de místicos*, serie *Familia Dominicana*, III, Burgos, OPE, 1986, pp. 147-170, cit. p. 160.

²⁹ *Ibidem*, p. 167.

³⁰ Cfr. *Los santos en la vida de la Iglesia*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1992, p. 103 y p. 140.

concierno al pensamiento eclesiológico arinteriano, que parece resolver con su acertada opinión el estéril debate sobre la naturaleza del credo del padre dominico:

“Es verdad que *Evolución doctrinal* dio pretexto para acusar de modernismo el P. Arinterero. Fueron acusaciones precipitadas y carentes de fundamento, como puede comprobar cualquiera que se tome la molestia de leer el libro. No sé que ningún modernista hable de la Iglesia, del Papa, de los obispos, de la santidad, del modo de entender la fe y de progresar en ella, de la gracia, etc., con los criterios del P. Arinterero, para quien la sobrenaturalidad de la gracia como don gratuito y trasformante, la acción del Espíritu Santo, la eucaristía y, en general, los sacramentos, la incorporación a Cristo, mediante ellos, en su cuerpo místico, etc. son misterios incuestionables, que él entiende y explica siempre en perfecta docilidad a la iglesia”³¹.

¿Cómo se explica, entonces, su concepción evolucionista de la fe? La mejor respuesta a esta pregunta que puso en dificultad a la crítica la ofrece, a mi juicio, González Díaz y Díaz quien afirma que el evolucionismo de su método apologético

“consiste en utilizar para la defensa de la fe la misma arma que le había infringido los más duros golpes: el evolucionismo que correctamente examinado a la luz de la filosofía – desde una perspectiva principalmente escolástica – se convierte en dócil instrumento para su fin”³².

Y la separación de los presupuestos modernistas queda explícita en las mismas palabras de Arinterero cuando en 1908, un año después de la *Pascendi*, rechaza a la vez tanto el tradicionalismo católico exasperado como la nuevas tendencias de pensamiento religioso, es decir, el modernismo o el sentimentalismo de naturaleza inmanentista:

“A todos, pues, se dirigen estas humildes páginas; a todos deseamos servir en ellas, diciéndoseles con el Salmista (Ps 33, 13): *¿Cuál es el hombre que desea la verdadera vida y ansía por ver días felices?* Este hallará aquí [...] siquiera algunas indicaciones del camino que debe tomar para satisfacer su hambre y sed de justicia, de vida, de verdad y de amor. Esta es, por otra parte, la mejor apología que podemos hacer de la Iglesia y el mejor medio de precaver todos los extravíos y de evitar y remediar los daños de esas tendencias exageradas del *especulativismo* y el

³¹ A. Bandera, *Los caminos de la fe*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989, p. 142.

³² En *Hombres y documentos de la filosofía española*, 7 vols., 1980-2003, III, Madrid, C.S.I.C., 1988, p. 542.

sentimentalismo, del *tradicionalismo* y del *modernismo*, que hoy tantas agitaciones, confusiones, discusiones y lamentables deserciones ocasionan”³³.

Es verdad que las palabras de los dominicos podrían estar viciadas por el temor de perjudicar el proceso de beatificación y canonización del P. Arintero, y que sus mismas declaraciones, en sintonía con el planteamiento doctrinal establecido por la *Pascendi*, podrían proceder de una mera conducta tendente a la obediencia hacia la Iglesia católica; pero, tampoco puede ignorarse su adhesión a la escuela neotomista, o a las teorías del cardenal Zeferino González, el principal artífice de la restauración del neotomismo en España, que implica una moderada aceptación del evolucionismo³⁴, la ausencia de una condena o censura oficial hacia su obra en una época en la que cualquier trasgresión religiosa o todo aquello no conforme con el vaticano más cerrado se tildaba de modernismo, su candidatura a la beatificación, su condición de precursor del Concilio Vaticano II³⁵, el misticismo de sus elucubraciones que le acompañó en su lecho de muerte y, en fin, su continua diatriba con un pensador declaradamente heterodoxo como Unamuno. En conclusión, González Arintero fue, principalmente, un místico que anhelaba alcanzar a Dios a través de un sentimiento de fe antitético al sentimentalismo inmanentista que indujo al modernismo religioso a oponerse al racionalismo teológico de la escolástica y del neotomismo; si no fuera así, no se explicaría su exhortación a Unamuno, que hizo del sentimentalismo su mejor arma para oponerse al racionalismo positivista y a las pruebas teológicas de la existencia de Dios de Santo Tomás, a buscar la fe con “menos raciocinio”³⁶.

Sin duda, su *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* presenta alguna analogía con el modernismo religioso por el simple hecho de considerar a la Iglesia como una realidad dinámica, pero es algo distinto de la evolución teórica y teorizada por el modernismo religioso, ya que todos los volúmenes que integran la obra son una exposición de pasión religiosa que no puede ser tomada simplemente

³³ J. González Arintero, *Evolución mística*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1988, p. 17.

³⁴ Zeferino González después de rechazar el darwinismo en su texto *Filosofía elemental*, 2 vols., Madrid, Imprenta de Policarpo López, 1873, pasará a considerar el evolucionismo compatible con la confesión católica, aunque limitando el campo a las especies animales y vegetales, en *La Biblia y la ciencia*, 2 vols., Madrid, A. Pérez Dubrull, 1891. El P. Arintero sigue la opinión del cardenal español al limitar la evolución a las especies orgánicas y al rechazar la creencia dominante de considerar fe y evolución como dos realidades opuestas en el primer y único tomo que vio luz de *La evolución y la filosofía cristiana*, cit.

³⁵ Cfr. A. A. Lobo, cit.

³⁶ Cfr. A. Bandera, *Los caminos de la fe*, cit., pp. 156-160, cit. p. 157.

con fines documentales y para adquirir un mayor conocimiento sobre la tan debatida cuestión de la posibilidad de concebir a la Iglesia, en su forma externa o íntima, como una institución en desarrollo, así que el tema del progreso se reduce muy a menudo a una especie de enriquecimiento del alma humana para su proceso de deificación y para satisfacer aquel anhelo de identificarse con Dios que consumía al mismo autor. La evolución de la Iglesia católica se limita, en Arintero, a las componentes históricas y espirituales, dentro de las cuales se impone una continuidad e interacción permanente con todo lo anterior; de ahí que a lo largo de su historia la Iglesia católica siguió asimilando novedades sin romper con la tradición, en un planteamiento que cotrarestaba el modernismo religioso sobre todo al oponer al término “transformación”, en el sentido de ruptura con la tradición acorde con la mentalidad modernista, el término “evolución”, en el sentido de desplegamiento de virtudes. No aparece, en otras palabras, un evidente sentido de evolución dogmática sobre la que, por el contrario, insistieron los modernistas. En *Evolución mística*, por ejemplo, permanecen íntegros los dogmas de la Eucaristía, de la Inmaculada Concepción y del Espíritu Santo³⁷; en *Evolución doctrinal* aparece explícita la adversión a la evolución dogmática entendida a la manera de un Le Roy o de un Tyrrell. De hecho, en la dogmática Arinteriana permanece intacto el católico misterio de la fe y aparecen tan lejanas las teorías evolucionistas del modernismo religioso. El dogma, aclara el p. Arintero,

“no es una simple prescripción práctica como supone Le Roy, ni menos una impresión vaga e incomunicable, según pretendía Tyrrell; sino que es, conforme queda dicho, un misterio de vida eterna que nos ha sido revelado, un principio de vida sobrenatural o una ley biológico-cristiana que, formulados *modo humano*, reclaman, justifican y determinan tales y cuales *prescripciones prácticas*; no es en sí una pura *ley moral*, sino algo todavía más íntimo en que se fundan las mismas leyes morales”³⁸.

Por todas estas razones, se justifica el tono de Alfonso Botti que reconoce la moderada aceptación del evolucionismo del P. Arintero, en línea con el planteamiento del cardenal Zeferino González³⁹, mientras que parece, a nuestro juicio, demasiado excesiva, rotunda y definitiva la opinión de Abellán, según la

³⁷ Cfr. J. González Arintero, *Evolución mística*, cit., p. 82 y p. 202.

³⁸ J. González Arintero, *Evolución doctrinal*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975, p. 516.

³⁹ Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., pp. 49-50.

cual no hay duda de que la totalidad del pensamiento de Arintero “se mueve en la órbita del modernismo religioso”⁴⁰.

Ángel María José Amor Ruibal

Nacido en la provincia de Pontevedra en 1869 y educado en el seminario de Santiago de Compostela, Amor Ruibal vivió en la capital gallega hasta su fallecimiento en 1930, si se exceptúa una estancia de cerca de un año en Roma entre 1895 y 1896. Su experiencia biográfica y doctrinal se enmarca en una época de profundas transformaciones científicas, políticas, sociales y, sobre todo, religiosas; Amor Ruibal tuvo la sensibilidad de aprovechar el momento histórico favorable para adquirir un nuevo sistema metodológico y manifestar sus presupuestos innovadores en una más amplia dimensión europea.

En principio se dio a conocer como filólogo y, paralelamente a varios escritos sobre teología, el derecho canónico, las lenguas bíblicas y la gramática comparada, elabora *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada*, obra publicada a los treinta y cinco años que logra mucho éxito en los ámbitos nacional e internacional.

Sin embargo, lo que le hizo conseguir más renombre fue su trabajo monumental sobre *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, publicado en seis volúmenes entre 1914 y 1921, a los que seguirán otros cuatro, que ven la luz póstumamente entre 1933 y 1936, y los *Cuatro manuscritos inéditos* recogidos en 1964. Aquí Amor Ruibal presenta una historia de la teología en función de la recepción de la filosofía helénica por parte del cristianismo y examina los distintos métodos criteriológicos aplicados por los hindúes, los neoplatónicos, los judíos y los árabes. Además trata de demostrar cómo las pruebas teológicas tradicionales de la existencia de Dios padecen de una fragilidad intrínseca, y cómo la escolástica adaptó a la Revelación un sistema ajeno que sería la filosofía griega pagana. De ahí su teoría del correlacionismo, según la cual el universo, en su contextura ontológica, responde a una lógica de relaciones entre elementos orgánicos que determina la armonía del todo. No hay

⁴⁰ J. L. Abellán, *La crisis contemporánea*, cit., p. 85.

mejores palabras para describir el concepto de correlacionismo amorruibaliano que las empleadas por Alain Guy cuando, al considerar su oposición a la escolástica y su polémica contra una teología bimilenar fundada en un conjunto de incoherencias, evidencia el evolucionismo e inmanentismo implícito a la teoría de las relaciones:

“Los griegos y los escolásticos plantearon una metafísica de los «tipos lógicos absolutos», considerados como tipos ónticos; admitían de este modo una superposición de los absolutos – las esencias – sostenidos por el absoluto divino. Amor Ruibal les reprocha el favorecer el punto de vista estático, en detrimento del punto de vista psicodinámico, y, por otra parte, descuidar lo individual, lo contingente, lo evolutivo, en provecho de lo universal. Amor Ruibal propone, por el contrario, una visión correlacionista de elementos mutuamente referentes entre sí, desde las unidades mínimas hasta la Unidad Global”⁴¹.

Durante el concilio Vaticano I se dio mucha importancia al tema del conocimiento natural y sobrenatural de Dios, las relaciones entre razón y fe, dejando en penumbra el misterio de la Trinidad. Por eso, el Concilio Vaticano II planteó la misión de la Iglesia y del hombre en la sociedad con hondo sentido trinitario, tratando el Dios-Jesucristo que se revela como Espíritu de vida. A menudo se dice que el Vaticano II ha sido un concilio trinitario desde su documento sobre la Revelación, *Dei Verbum*, hasta su declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis Humanae Personae*. Amor Ruibal, en perfecta sintonía con la época en la que vivió, fue tal vez el pensador español que mejor desentrañó la problemática trinitaria en las diferentes perspectivas de los padres griegos y latinos. Pero no se contentó con explicarla, sino que la interpretó desde un enfoque teológico y filosófico centrado en el carácter relacional de la realidad. Resulta, pues, ejemplar la oposición entre los griegos modernos, tras Focio, y los latinos en la culminación de la Trinidad y en la Revelación del Espíritu Santo. Este es, principalmente, el contenido del V tomo de su voluminosa obra, donde recupera la tradición patrística, ortodoxa y oriental, para una nueva visión filosófica del tema. Frente a la idea latina puramente estática de la Trinidad, se opone a la teoría griega eminentemente dinámica, donde el misterio revelado consiste en la divina e infinita fecundidad de personas.

⁴¹ A. Guy, *Histoire de la philosophie espagnola*, Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1983; edición consultada *Historia de la filosofía española*, traducción de A. Sánchez, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 334.

Así que su correlacionismo consiste, esencialmente, en una especie de proceso de tránsito o dinamismo trascendental a través del cual encuentran su explicación el acto y la potencia, la casualidad, la sustancia, el universo y las distintas formas de seres.

El eje crítico de su especulación filosófica es demostrar cómo la adaptación del platonismo y del aristotelismo resulta hoy en día un sincretismo que rompe con su sentido original y, por lo cual, “se hace necesaria una transformación honda en la teoría del ser y del conocer, comenzando por esta última”⁴². Reconocida la crisis de la teología en la modernidad, su diagnóstico coincide con el protestantismo liberal y con el modernismo religioso, pero se diferencia en la solución:

“Cree que ambas corrientes diluyen, por excesivo subjetivismo o historicismo, la sustancia de la fe y la continuidad honda de la tradición”⁴³.

Ahora bien, Juan María Laboa individua en Arintero y Amor Ruibal las dos figuras eclesíásticas españolas que más “sintonizaron con la crisis religiosa e institucional de las Iglesias europeas”⁴⁴. El jesuita no se toma la molestia de brindar al lector una exhaustiva explicación de su idea, por lo cual su afirmación resulta evanescente, al menos como queda expuesta. Años atrás, ya había adelantado su opinión copiando de Andrés Torres Queiruga⁴⁵ e individuando en Ruibal el único verdadero modernista eclesíástico español, lo que – entre otras cosas – confirmaría la ausencia de una fuerte corriente reformista en suelo español:

“Fue el único español eclesíástico de talla en quien la problemática modernista obtuvo resonancia profunda. La obra de Amor Ruibal recoge, de manera genial, el ambiente europeo de misticismo que acompaña y sigue el movimiento modernista, y no cabe duda de que este autor leyó y tuvo en cuenta las obras de Loisy, Tyrrell y Sabatier”⁴⁶.

⁴² Á. M. J. Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, 10 vols., VI, Santiago de Compostela, El Eco de Santiago, 1921, p. 637.

⁴³ A. Torres Queiruga, «Presentación de Amor Ruibal», en *Fe i teologia en la història*, cit., pp. 233-250, cit. 240.

⁴⁴ J. M. Laboa, «¿Hubo modernismo en España?», cit., p. 399.

⁴⁵ Cfr. *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid, Marova, 1977, p. 7.

⁴⁶ La siguiente cita aparece en distintos escritos de J. M. Laboa. Que yo sepa repite estas idénticas palabras desde 1986 hasta 2000. Personalmente he recogido la cita del escrito titulado «El modernismo teológico en España», cit., p. 24.

Según Veiga Grandal, el profesor del Seminario Central de Santiago de Compostela es “uno de los pocos teólogos gallegos que tuvieron en cuenta las corrientes modernistas y que vivió con inquietud la crisis del fin de siglo”⁴⁷.

Mucho más perentorio es el juicio de Fusi Aizpurúa, el cual extiende el mismo concepto a todo el territorio español señalando en la obra del presbítero gallego la principal fuente de elucubraciones religiosas de carácter modernista en España:

“Fuera de la obra de Amor Ruibal, nunca bien vista oficialmente, el modernismo religioso apenas tuvo repercusión en el país”⁴⁸.

Además, agrega otros datos importantes que confirman la ausencia de una auténtica tendencia reformista en España y la presencia dominante de una jerarquía ortodoxa y tradicionalista:

“Al contrario, varios de los textos oficiales de Roma condenatorios del modernismo fueron escritos por cardenales españoles (Merry del Val y Vives i Tutó). La jerarquía de las primeras décadas del siglo (Sancha, Torras i Bages, Almaraz, Maura y Gelabert, López Peláez, Sánchez Marco, Gabriel María Aguirre, Sardá y Salvany, Guisasola, Martín de Herrera, Benlloch, Reig y Casanova, Pedro Segura...) estuvo casi unánimemente anclada en posiciones integristas y antiliberales”⁴⁹.

Se mueve, en cambio, en una línea ortodoxa, a pesar de los matices innovadores que adquiere de vez en cuando su especulación teológica, para José Andrés Gallego y Antón M. Pazos. El sacerdote gallego

“elaboró una línea explicativa basada en el «correlativismo teológico», sospechosa entonces de modernismo pero influyente años más tarde y, en realidad, enteramente ortodoxa”⁵⁰.

Los dos estudiosos consideran imprescindible, a este respecto, una breve alusión a la falta de permeabilidad en España hacia la doctrina de la nueva tendencia religiosa y, a lo sumo críticos e historidadores de la materia, no pueden sino reconocer la escasa repercusión que tuvo en su tierra, la neta superioridad

⁴⁷ M. P. Veiga Grandal, cit., p. 521.

⁴⁸ J. P. Fusi Aizpurúa, *Un siglo de España. La cultura*, Madrid, Marcial Pons, 1999, p. 28.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ J. A. Gallego y A. M. Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea (1800-1936)*, 2 vols., I, Madrid, Encuentro, 1999, p. 126.

hermenéutica de otros países europeos y, sobre todo, el hecho de que unas tempranas traducciones de obras modernistas no pueden ser tomadas como índice de una sensibilidad hacia la problemática que en realidad no hubo:

“Era el tiempo del modernismo teológico en toda la Iglesia; un movimiento que, no obstante, tuvo repercusión menor en España, sobre todo si se compara con lo ocurrido en Francia o en Italia. Hacia 1910, se tradujeron algunas de las piezas bibliográficas principales (*El Evangelio y la Iglesia* de Loisy, *La política clerical y la democracia* de Murri, *El Santo* de Fogarazzo [sic]). Pero no hubo modernismo español propiamente dicho, sobre todo entre los eclesiásticos”⁵¹.

En fin, Torres Queiruga, que se ocupó en distintas ocasiones y por varios años de la figura de Ruibal, afirma que frente a la posición de Botti que presentó en clave modernista a figuras laicas o eclesiásticas como Unamuno y Maeztu o Getino, García, Arintero, Martínez y Vélez, Martínez, d'Esplugues y Manresa, prefiere considerar a la obra amorruibaliana “mucho más amplia, fundada, original y profunda que la de todos esos autores”⁵².

Estas consideraciones ponen en evidencia un dato muy considerable: la crítica más interesada y empeñada en buscar a figuras religiosas españolas en línea con el pensamiento del modernismo religioso descuida la figura del presbítero gallego. Me refiero en particular a Alfonso Botti, Luis de Llera, Juan María Laboa y José Luis Abellán. No aparece el nombre de Amor Ruibal en el texto que Alfonso Botti consagra a la búsqueda de modernismo religioso en España, *La Spagna e la crisi modernista*; el estudioso italiano colmará el vacío reconociendo sólo en el año 2000 su “grave omissione”⁵³; sólo se merece una breve y rápida mención en los escritos en que Juan María Laboa individua la presencia del movimiento en España⁵⁴; se gana unas veinte líneas en el texto de Luis de Llera con el mismo propósito⁵⁵; José Luis Abellán no le incluye en el apartado consagrado al modernismo religioso español, donde aparecen figuras objetivamente menos profundas e interesantes, en su volumen *Historia crítica del pensamiento español*,

⁵¹ Ibidem.

⁵² A. Torres Queiruga, «Presentación de Amor Ruibal», cit., p. 241.

⁵³ A. Botti, «Istanze di riforma religiosa e fermenti modernisti in Spagna. Una messa a punto storica e storiografica», en *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997*, edición de A. Botti y R. Cerrato, Urbino, Quattro Venti, 2000, pp. 357-410, cit. p. 364.

⁵⁴ Véase J. M. Laboa, «El modernismo teológico en España», cit., p. 24; «¿Hubo modernismo en España?», cit., p. 399.

⁵⁵ Véase L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., p. 171

sino que, por alguna extraña razón, le dedica un capítulo aparte titulado «La filosofía independiente: Ángel Amor Ruibal». Estos son los críticos que, a nuestro parecer, se vieron más empeñados en la estéril búsqueda de argumentaciones modernistas en la obra de pensadores laicos y eclesiásticos españoles. En cambio, Amor Ruibal fue el que, con toda probabilidad, más impulsó la transformación del pensamiento eclesiástico entre los siglos XIX y XX por su rechazo a la escolástica, al aristotelismo y al platonismo, por su crítica al racionalismo, al empirismo, al idealismo fenoménico y dialéctico, y por su teoría del correlacionismo que atañe el pensamiento en su dimensión gnoseológica y, sustancialmente, se opone al sistema tradicional eclesiástico. Sin embargo, no asoma en su obra un corte con la dogmática tal como, por el contrario, se determina explícitamente con la escolástica, ya que, al fin y al cabo, su intento de renovación mantiene un hilo de continuidad con la tradición y no salpica el valor del dogma. Por lo cual, “el modernismo español de Amor Ruibal equidista tanto del tradicionalismo como del ideal revolucionario”⁵⁶, es decir, como en el caso de todos los españoles “disidentes”, o sea todos los que no siguieron rígidamente los dictámenes ortodoxos de la Iglesia católica, incluso Amor Ruibal abarca la problemática del dinamismo evolutivo eclesiástico con mucha prudencia, debido también al ambiente que le rodeaba, en la mayoría de los aspectos que va tratando. La mayor fractura con el tradicionalismo se crea sólo en sus continuos ataques al sistema escolástico, lo que no es suficiente para insertarle en un movimiento mucho más complejo y de mucho más alcance como pretendía ser el modernismo religioso europeo. Alfonso Botti sostiene que, de hecho, no participó del modernismo ni de forma activa ni consciente. Al modernismo sólo se referió como una variante del pragmatismo y, además, el único texto de procedencia modernista que se encuentra en su biblioteca es el *Dogme et critique* de Le Roy⁵⁷. Su mayor mérito fue el de haber creado un sistema filosófico propio y, a pesar de la fuerte deuda con la teología liberal de Harnack, brinda una nueva línea creativa de hermenéutica historicista que le aproxima al movimiento modernista más que otras figuras eclesiásticas españolas que suelen mencionarse a la hora de estudiar las repercusiones del movimiento en suelo español. Por lo cual, al estudiar el tema del los intentos de innovación religiosa en España en línea con el modernismo

⁵⁶ A. Ortiz-Osés, *Filosofía de la vida (así no habló Zaratustra)*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 223.

⁵⁷ A. Botti, «Istanze di riforma religiosa», cit., p. 365.

religioso, consideramos a Amor Ruibal como el que más destaca por su originalidad y, sin lugar a dudas, merece ser considerado como uno de los mayores transformistas religiosos españoles de la época, a pesar de que su intención renovadora sacude el conceptismo eclesiástico, pero sin impulsar una concreta reforma de la institución en mérito a problemáticas como la de la autoridad centralizadora, la enseñanza, la cultura clerical, las diócesis, los seminarios, los estudios sacros y profanos, la disciplina, la vida religiosa o la acción política y social.

Francisco Marín Sola

El padre franciscano Francisco Marín Sola, nacido en 1873 y fallecido en 1932, vivió plenamente la época de fermento religioso del período de entresiglos. La lectura de la obra *Le donné révélé et la théologie* del P. Ambroise Gardeil, le estimuló a comenzar una serie de artículos monográficos sobre la homogeneidad de la doctrina católica, que ven la luz en *Ciencia Tomista* y en *Revue Thomiste* entre 1911 y 1922. En 1923 el autor recoge todos sus escritos dando vida a una magna obra bajo el título *La evolución homogénea del dogma católico*. Marín Sola distingue cuatro grados de la doctrina católica: a) dato revelado; b) dogmas de fe; c) proposiciones definidas por la Iglesia de modo infalible, pero sin declararlas expresamente como reveladas; d) conclusiones teológicas conexas con los tres grados antecedentes.

El ancestral problema de la Iglesia es, a su parecer, que gran parte de las verdades de segundo grado, o sea los dogmas, han nacido de proposiciones del cuarto grado⁵⁸. Defender la homogeneidad de los cuatro grados de la doctrina católica, así delimitados, no es fácil. Parece, en efecto, que el tercer grado y el cuarto nacen de una mezcla del dato revelado (primer grado) y del dogma definido como de fe (segundo grado) con elementos cognoscitivos y discursivos puramente humanos; de manera que habría de trazar una línea divisoria entre el segundo y el tercer grado. Ésta es la solución que adoptan ciertos teólogos a partir del siglo

⁵⁸ Cfr. F. Marín Sola, *La evolución homogénea del dogma católico*, Valencia, BAC, 1923; edición consultada, Madrid, BAC, 1963³, pp. 123-124

XVII, y que hoy se halla ampliamente difundida. Para esta postura, sólo a las verdades de los primeros dos grados se les podría dar un asentimiento de fe teologal, mientras que la heterogeneidad entre el grado segundo y tercero determinaría un tipo de asentimiento diferente, de fe eclesiástica, por ejemplo⁵⁹.

A esta posición, Marín Sola le opone “una dificultad gravísima”, que nace, precisamente, del estudio de la historia de los dogmas. La teoría moderna de la fe eclesiástica parece salvar la homogeneidad de los dos primeros grados, pero, en realidad, ignora que la formulación de los dogmas (verdades del segundo grado) ha seguido en su desarrollo un proceso semejante al de la definición infalible de otras proposiciones (verdades del tercer grado). Si el uso de la razón y de las ciencias humanas destruyera efectivamente la homogeneidad con el dato revelado en el paso del segundo grado al tercero, parece que dicha homogeneidad, por el mismo principio, habría ya dejado de existir en el paso del primer grado al segundo; con lo que tendría razón, a la postre, la interpretación transformista del modernismo. Para evitar esta dificultad, Gardeil introdujo en el problema un factor extrínseco – el carisma social del sentido cristiano –, pero ello no justificaría que las conclusiones teológicas definidas pudieran adquirir un valor de homogeneidad y de continuidad con el hecho revelado que no tuvieran ya antes de ser definidas⁶⁰. Partiendo de estos presupuestos, Marín Sola defenderá un principio que él considera filosófica y teológicamente cierto:

“que el raciocino propio y riguroso puede intervenir en el desarrollo o evolución del dato revelado sin destruir su perfecta homogeneidad”⁶¹.

Precisa que la conclusión teológica, por lo que respecta al objeto material del conocimiento (*res cognita*), es realmente homogénea, lo que no puede decirse por lo que se refiere al objeto formal (*medium cognitionis*), ya que si el motivo formal de la fe teologal es el testimonio divino, el motivo formal de la ciencia teológica es de carácter deductivo y, por lo tanto, falible en cuanto humano. Ello distingue específicamente el hábito teologal de la fe del hábito científico de la teología:

“La naturaleza y valor del *conocimiento*, *certeza* y *asenso* de esa definición o verdad definida se hace *formalmente* sin medio alguno *humano*, por mera *autoridad divina*; autoridad divina no para

⁵⁹ Ibidem, pp. 124-126.

⁶⁰ Ibidem, pp. 126-128.

⁶¹ Ibidem, p. 129.

revelar nada nuevo ni siquiera para *razonar* sobre lo ya revelado, sino para *acertar* infaliblemente y por asistencia divina en *discernir* lo que lo que es revelado de lo que no lo es”⁶².

Claro es que toda esta teoría se opone a la *explicatio fidei* de la teología tradicional, donde la Iglesia transforma el conocimiento del sujeto (Dios), que sólo era revelado como *quoad se* (proposición evidente en sí, pero no respecto a nosotros), en evidencia inmediata como *quoad nos* (proposición evidente en sí y respecto a nosotros). De ahí que pueda justificarse la evolución dogmática en base a las exigencias humanas.

La originalidad y la profundidad de esta teoría es lo que indujo a la crítica más atenta⁶³ a considerar a Marín Sola como uno de los pocos pensadores españoles que produjeron una obra teológicamente válida y que abrazó, si no el modernísimo religioso en su vasta definición, sí algunos aspectos de la protesta ya teorizada por el movimiento a la incoherencia conceptual de la infalibilidad e intransigencia eclesiástica y de la dogmática tradicional.

Alonso Getino y Matías García

Luis Alonso Getino nació en Lugueros, provincia de León, en 1877 y murió el 9 de junio de 1946. Enseñó Historia Eclesiástica en el convento salmantino de San Esteban desde 1901 hasta 1909. En 1910 funda *Ciencia Tomista* que dirige hasta 1913 y en momentos distintos. Es autor de numerosos ensayos, entre los cuales merecen ser recordados aquellos sobre la figura de Fray Luis de León. El P. Guillermo Fraile, profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad Eclesiástica de Salamanca, sostiene que su libro titulado *Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas* es fruto de las conversaciones con Miguel de Unamuno e inspirado a una doctrina considerada no totalmente correcta por la autoridad eclesiástica⁶⁴. Aquí el padre dominico, apoyándose principalmente en la Escritura, la praxis litúrgica y la autoridad de

⁶² Ibidem, p. 254.

⁶³ Me refiero, en especial, a J. P. Fusi Aizpurúa, cit., p. 28; J. A. Gallego y A. M. Pazos, cit., p. 126.

⁶⁴ Cfr. G. Fraile, «Unamuno y el p. Arintero», en *La Gaceta regional*, Salamanca, 24 de febrero de 1959; publicado en *La Vida sobrenatural*, año LVIII, 1978, n. 480, pp. 224-227.

Santo Tomás, arriesgó una hipótesis, que salvaguardando la posibilidad humana del *non serviam* absoluto, trata principalmente de mantener incólume la bondad de un Dios que permanecería fiel a su esencia de la única manera posible, a saber, suavizando las penas eternas en progresivo lenitivo⁶⁵. Así, dignidad humana y divina quedan protegidas en una vanguardista y sugerente teología. Su obra, que hizo temblar las nociones de justicia, de misericordia divina y de salvación cristológica, es empero la única huella que deja en toda su producción de una interpretación propia que salga un poco de la línea tradicional y ortodoxa de su clero.

Matías García nace en Grandoso, provincia de León, en 1869 y entra en la orden dominica en 1886. Estudia filosofía en el Convento de Corias, en Asturias, hasta 1891 y teología en Salamanca hasta 1895. Desde 1905 hasta 1916 y desde 1934 hasta 1939, enseñará Teología Dogmática en Salamanca, donde llegará a ser también Regente de los estudios. El padre dominico fue otro “confesor-amigo” de Miguel de Unamuno, con el cual, paseando por la alta explanada del Monte Olivete, dentro del mismo Convento de San Esteban, discutió su obra *Del sentimiento trágico de la vida*⁶⁶.

La obra principal de Matías García es el *Panegírico De Santo Tomás de Aquino* publicado en 1901 en Madrid, donde enseñó teología en la Academia Universitaria Católica desde 1916 hasta 1922, que recoge el texto de su largo sermón pronunciado el día 10 de marzo de 1901 en la Iglesia de San José de la capital. En 1909 fue protagonista de un episodio que tuvo un gran eco en la ciudad. La noche del 21 de marzo de 1909 tiene una conferencia sobre la educación religiosa en España en el Círculo Mercantil de Salamanca frente a un público heterogéneo. No es dado a conocer el texto de la conferencia, pero existen algunas reseñas en la prensa local que permiten establecer el contenido. Ante todo se comprende que el domingo, en principio, quería detenerse sobre el tema de “las dos Españas”, pero ante el temor a ser malentendido y adscrito entre los partidarios de Waldeck-Rousseau, preferió limitarse al problema de la educación religiosa. Eso revela la voluntad de evitar una temática peligrosa y confirma su conciencia de considerarse en el límite de los criterios estimados como lícitos por la cultura católica española. En efecto, en el contenido de la conferencia aparecen

⁶⁵ Cfr. L. A. Getino, *Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas*, Madrid, Feda, 1934.

⁶⁶ Véase N. González Caminero, *Unamuno y Ortega*, cit., p. 94 (nota 13).

afirmaciones de carácter innovador si se considera que España fue la nación europea más vinculada a la tradición católica. El Padre Matías habla de religión como de una ley interior de la conciencia; del Papa como de una fuerza moral al que no es debido algún tipo de sumisión servil; distingue netamente la religión de la ciencia; separa la filosofía de la teología hasta el punto de interrogarse sobre el significado de diputados o consejeros católicos⁶⁷.

Dos afirmaciones de Matías García, reflejadas en un único artículo, sufragan su planteamiento polémico hacia la autoridad. Con la primera invitaría a los jóvenes a leer todo “con o sin licencia”. La segunda queda transcrita en los siguientes términos:

“Yo acato sumiso y obediente todas las doctrinas y enseñanzas que la Iglesia me propone si bien algunas condenaciones a mí me parezcan excesivas o exageradas”⁶⁸.

El clamor que se produjo en Salamanca ante la conferencia, empuja al austero Regente de estudios de San Esteban, el P. Lesmes Alcalde, a llamar la atención del Maestro General del Orden sobre la supuesta heterodoxia del P. García. En la carta que el 5 de abril de 1909 Lesmes envía a Cormier, con respecto a Matías García escribe que “semper in labiis habuit dubium cartesianum et philosophiam Kant” (127).

Del episodio no se tuvieron más noticias, ni es dado saber si para aplacar el clima haya concurrido el intervento de Arintero, cuyo prestigio en la orden ya era grande. De hecho, según la prensa local, el problema de la educación religiosa de los jóvenes fue el único motivo de tensión entre el P. Matías García y la autoridad eclesiástica y de su cofradía.

⁶⁷ La reseña más exhaustiva sobre su conferencia es sin duda la titulada «“La educación religiosa en España” por el P. Matías García», en *El Adelanto*, 22 de marzo de 1909.

⁶⁸ Apud D. Vallcontra, «Educación religiosa por derribo», en *El Salamantino*, año III, 1979, n. 76, 27 de marzo de 1909.

Leves señales de reformismo religioso aparecen en la revista madrileña de los agustinos *España y América*, en especial en los artículos de dos asiduos colaboradores: los padres Pedro Martínez y Vélez y Graciano Martínez.

Martínez y Vélez, cultivador de estudios exegético-bíblicos, en su artículo «El problema dogmático» de 1906 realiza un cotejo entre las posiciones de la Iglesia y de Loisy sobre el dogma. Aun afirmando su preferencia hacia la apologética tradicional, parece por su tono no compartir la condena del abad francés ya que se manifiesta, en todo caso, abierto hacia las nuevas direcciones que enriquecen la fe con las nuevas aportaciones de la ciencia psicológica, sociológica y positiva⁶⁹.

Cuando Fogazzaro publica *Il Santo*, Martínez y Vélez señalará explícitamente el carácter poco genuino del texto desde el punto de vista católico, ya que representa en su conjunto una síntesis del espíritu protestante, independiente y racionalista del catolicismo liberal ya condenado por León XIII. Sin embargo, no excluye la necesidad de las reformas sostenidas, como si quisiera rechazar sólo el método y la forma empleadas por el autor italiano⁷⁰.

De su presentación de las tesis de las escuelas exegéticas tradicionales e innovadoras sobre la autenticidad del cuarto *Evangelio*, asoman algunas leves simpatías por estas últimas. Aquí demuestra compartir las opiniones de Giuseppe Bonaccorsi y cita autores como Alfred Loisy, Vincent Ermoni, Pierre-Henry Batiffol, Salvatore Minocchi y Umberto Fracassini. Sin ningún tipo de distinción, inserta al abad francés entre los autores católicos, aun criticando sus conclusiones. En todo caso, cierra su escrito sosteniendo que del cotejo entre las dos escuelas, la tradicionalista y la progresista, encuentra más afinidades con la primera⁷¹, lo que no deja espacio a una interpretación de su planteamiento en línea con el reformismo religioso europeo.

En fin, abarcando el tema de la paternidad davídica de los Salmos en relación con el enfoque de Salvatore Minocchi, al que reprocha un naturalismo excesivo

⁶⁹ Cfr. P. Martínez y Vélez, «El problema dogmático», en *España y América*, año IV, 1906, vol. X, n. 1, pp. 53-60.

⁷⁰ Cfr. P. Martínez y Vélez, «Boletín jurídico», ibidem, n. 2, pp. 135-136.

⁷¹ Cfr. P. Martínez y Vélez, «Los Evangelios Sinópticos», ibidem, pp. 122-131.

aunque con toda su independencia de pensamiento, se demuestra posibilista y propone someter el caso a la Comisión Bíblica⁷².

La personalidad de Martínez y Vélez, considerada en el conjunto de esta breve reseña de sus opiniones, no resulta tan original, resuelta o neta en las afirmaciones como para poder considerarse de primer nivel, y no puede ser considerado como un auténtico exegeta, sino como un mero observador de los acontecimientos y de los progresos de la hermenéutica contemporánea que, además, nunca consulta directamente remitiéndose más bien a la única fuente de la *Rivista delle riviste per il Clero*. Sin duda, a pesar de su orientación moderada, su figura destaca como original en el panorama religioso de España, la nación europea más atada a una visión tradicionalista de la fe. Y eso porque se acerca a los autores más sospechosos y condenados sin ningún tipo de perjuicio, antes intentando mitigar las censuras radicales que padecieron, por la elección de un tono y un lenguaje no ruidoso, y por un posibilismo que denota la preocupación de no excluir caminos de búsqueda alternativas. Todas señales de una indudable disposición de ánimo abierta a las novedades, pero aún muy alejadas de un auténtico planteamiento modernista.

Graciano Martínez, llegado a Alemania por motivos de estudio justo cuando vibra la polémica acerca del caso de Herrmann Schell, queda fascinado por la figura del teólogo alemán hasta ensalzar su obra y preguntarse ingenuamente la razón de la censura decretada por el Índice⁷³.

A la situación religiosa alemana consagra luego otros artículos, de los que asoma una sensibilidad curiosa hacia las novedades y rasgos de rara tolerancia en un momento en que el catolicismo alemán estaba considerado como sospecho por los católicos más cerrados.

El joven agustino describe con entusiasmo, en un primer artículo, el papel activo desempeñado por los fieles alemanes durante los ritos y los cantos en su lengua y el carácter más sobrio de la concepción de la piedad en contra de lo que ocurría en los pueblos latinos⁷⁴.

⁷² Cfr. P. Martínez y Vélez, «Teología. Cuestiones especiales de autenticidad bíblica», *ibidem*, n. 19, pp. 208-215.

⁷³ Cfr. G. Martínez, «Un apologeta genial», *ibidem*, año IV, 1906, vol. XII, n. 17, pp. 12-20; n. 19, pp. 167-173; n. 21 pp. 323-330.

⁷⁴ Cfr. G. Martínez, «La vida religiosa en Alemania», I, *ibidem*, año V, 1907, vol. XIII, n. 1, pp. 3-11.

En otro artículo trata el tema más delicado del difundido desagrado de todos los ambientes intelectuales hacia la preparación cultural de la Curia Romana, por la frecuencia con la que son puestas en el Índice las obras de escritores católicos alemanes. Por lo cual, consciente de lo peligroso que era el argumento, Martínez escribe:

“Comprendo que me he puesto a escribir de un asunto que exige extraordinaria delicadeza, y no será nada difícil que se me escapara alguna expresión un tanto inexacta. Téngase por no escrita; mas no quiero dejar la pluma”⁷⁵.

Observa, además, que esa queja con respecto al retraso cultural por parte de los eclesiásticos, le trajo a la memoria la

“famosa carta que dirigen un grupo de estudiantes católicos a 'Il Santo' de Fogazzaro, preguntándole si, en vista de lo que hace Roma con la juventud anhelosa de investigar a la verdad, querría Dios todavía que se continúe prestando obediencia y acatamiento a la Iglesia”⁷⁶.

Y luego añade:

“Me pareció por un momento, si no estar escuchando el doctor Giovanni, que armonizaba perfectamente en su corazón todo amor humano con el amor divino, por lo menos a algunos de aquellos innovadores que se juntaban en la tertulia de su casa a plantear reformas eclesiásticas”⁷⁷.

Sin embargo, toda interpretación sobre el esfuerzo de apertura mental demostrado por el padre agustino hacia la posibilidad de una reforma del catolicismo, resulta vana frente a su explícita confesión. En el último de los tres artículos que dedica a «La vida religiosa en Alemania» confiesa defender la dogmática tradicional y el neotomismo⁷⁸, aun admitiendo que

“se debe tomar en serio esta inquietud y ese afán de reforma que hierve entre los doctores católicos alemanes. Los malos deben de conjurarse antes de nacer”⁷⁹.

⁷⁵ G. Martínez, «La vida religiosa en Alemania. ¿Reforma del Catolicismo?», III, ibidem, n. 5, p. 386.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ibidem, p. 392.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem, p. 395.

Con la aparición de la *Pascendi*, Graciano Martínez declaró que era totalmente ajeno a unas teorías que “en un principio parecían inocentes”⁸⁰. De hecho, la condena eclesiástica detuvo en seco un espíritu libre, sin prejuicios, abierto a la discusión y a la nueva exégesis, no permitiendo que se desarrollara como para convertirse en un auténtico teórico de la reforma. Por eso, no dudó en afirmar que en todo momento Graciano Martínez mostró “puntos de vista contrarios a la teoría y a la práctica del movimiento modernista”⁸¹.

Miquel d'Esplugues y Rupert M^a. de Manresa

En este acercamiento a las voces españolas que mostraron alguna apertura hacia una reforma del catolicismo contemporáneo, quedan por mencionar dos catalanes de la orden franciscana: Miquel d'Esplugues y Rupert M^a. de Manresa.

Los dos escriben para la *Revista de Estudios Franciscanos* fundada por Miquel d'Esplugues en 1907. A su pluma se deben, con toda probabilidad, las páginas de presentación a los lectores, donde se reconocen los progresos alcanzados por la exégesis en los últimos años que han purificado los textos sagrados de la ignorancia de las épocas antecedentes. Con respecto a la teología se lee una interesante invitación a reflexionar:

“¿Quién duda que la luz de una información menuda, de un frecuente análisis, ayude a su vasta construcción sintética, a depurarla, a hacerla cada día más racional y científica, más provechosa para la Iglesia en las nuevas necesidades que surgen de continuo en el constante evolucionar del entendimiento contemporáneo?”⁸².

La tarea que la revista se propone es la de contribuir a despertar la

⁸⁰ Cfr. G. Martínez, «La voz del Pontífice», *ibidem*, vol. XVI, pp. 52-56, cit. p. 52.

⁸¹ J. M. Martínez Cachero, «Todos contra el modernismo...», en *Modernismo hispánico. Primeras jornadas. Ponencias*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1988, pp. 391-398; texto consultado en *Homenaje a José María Martínez Cachero*, Oviedo, Ediciones Universidad de Oviedo, 2000, pp. 397-410, cit. p. 407.

⁸² La Redacción, «Nuestra Revista», en *Revista de Estudios Franciscanos*, año I, 1907, n. 1, pp. 1-7, cit. pp. 3-4.

“curiosidad por los problemas racionales, ansia de nuevas investigaciones, actividad incesante por acaudalar cuantas peregrinas noticias puedan ofrecerle el adelanto del saber, los descubrimientos científicos, y las investigaciones históricas”⁸³.

No aparece en estas páginas ningún tipo de referencia a las sombras que en esa época siguen envolviendo a la Iglesia; se respira, por el contrario, un aire de entusiasmo hacia las novedades, la ciencia y el progreso que ni la liberalidad, ni el optimismo del espíritu franciscano pueden explicar. Incluso Miguel de Unamuno, llamado a colaborar en la revista para corregir la afirmación del P. Manuel de Cuevas que le tachó de “ateo por una instrucción tan vasta como mal digerida”⁸⁴, subrayó la serenidad del autor del artículo y de la revista toda⁸⁵. Este clima dentro de la revista se justifica también al considerar la moderación de los colaboradores más abiertos a las novedades, como es el caso de Miquel d'Esplugues.

En dos artículos de algunos meses después formula su teoría sobre «El sentido conservador de la Iglesia romana y sus relaciones con el verdadero progreso», cuyos cimientos están constituidos por la convicción de que en la Iglesia concurren dos corrientes: la conservadora y la progresista. Éstas encuentran su propia armonización en la gran síntesis cristiana, sobre la que descansa el espíritu y el secreto de la Iglesia: “Conservar progresando”⁸⁶. Una posición objetivamente no comprometida, imparcial y equidistante tanto del progresismo como del tradicionalismo, pero algo es algo y su posición puede considerarse relevante en una orden, la franciscana, que produjo acérrimos enemigos del modernismo religioso como el cardenal Vives i Tutó y en una tierra donde la mentalidad eclesiástica dominante no supo hacer más que dirigir constantes ataques a la corriente reformadora.

Sin embargo, la posibilidad de diálogo con la facción reformadora implícita a las señales de conciliación que de vez en cuando lanza a través de sus comentarios, cae frente a su explícita censura hacia los representantes del modernismo religioso y del protestantismo liberal como Harnack, Schell, Loisy, Murri, Fogazzaro y Bonomelli⁸⁷. Con la publicación del *Lamentabili* y de la *Pascendi* dedica tres

⁸³ Ibidem, p. 6.

⁸⁴ M. de Cuevas, «Feminismo y cristianismo», ibidem, pp. 41-44, cit. p. 42.

⁸⁵ M. de Unamuno, «Feminismo y cristianismo», ibidem, n. 3, pp. 160-165.

⁸⁶ M. d'Esplugues, «El sentido conservador de la Iglesia romana y sus relaciones con el verdadero progreso», ibidem, n. 6, pp. 321-331; n. 7, pp. 385-393.

⁸⁷ Ibidem, p. 325.

artículos al tema de la condena. En «Algo sobre controversia religiosa» se detiene en una aclaración léxica de no secundaria importancia:

“Controversia, dice el Diccionario de la Lengua, es: *la disputa o cuestión sobre alguna cosa entre dos o más personas, y se aplica especialmente a las disputas en materia de religión*. Y como lo que se disputa es porque no es cierto, resulta, que objeto de controversia entre católicos no pueden serlo más que las cosas opinables; que por esto son sinónimos los vocablos *controvertible* y *opinable*”⁸⁸.

La precisión es muy importante, porque quiere explicar que existe un material doctrinal para la Iglesia y para su unidad que no es opinable. El magisterio, por el contrario, al condenar el modernismo, se ha pronunciado inequívocamente. Luego entra más directamente en la polémica y distingue los errores del modernismo ya condenados. De ahí que individúa cuatro causas que determinaron la “funestísima tendencia”⁸⁹: las infiltraciones protestantes, el anhelo de cambiar al catolicismo, la escasa seriedad religiosa y la escasa preparación científica. La segunda causa, en especial, es la que llevó, según el juicio del P. d'Esplugues, a los modernistas más cuerdos a caer en el error de la infidelidad con el propósito, sin duda loable, de cambiar el catolicismo sin la necesidad de renovar su propia preparación religiosa e intelectual, acabando por “ahogarse para salvar a otros naufragos”⁹⁰.

En otro artículo que escribe después de una breve estancia en Roma, formula algunas consideraciones más explícitas sobre el modernismo y comenta cómo el genio latino y el anglosajón, aparentemente opuestos, son en realidad complementarios. Del primero es Santo Tomás la encarnación más alta y legítima, mientras que del segundo lo es Kant:

“Pero el Angélico Doctor encarna algo más que el genio latino; encarna el genio latino en estrecho y perpetuo maridaje con el dogma y la moral cristiana; como Kant y sus discípulos Hegel, Spencer y Haeckel encarnan este genio con todas sus aberraciones y deficiencias, con su idealismo, criticismo y positivismo, que, contenidos en los límites de una prudente moderación y como elementos secundarios, subordinados a un dogmatismo sano y sobre todo al orden sobrenatural cristiano, son de resultados espléndidos para el progreso de las ciencias y de la humanidad;

⁸⁸ M. d'Esplugues, «Algo sobre controversia religiosa. Impresiones y reflexiones», *ibidem*, n. 9, pp. 513-518, cit. p. 517.

⁸⁹ M. d'Esplugues, «Algo sobre controversia religiosa. El modernismo y las tendencias modernistas», *ibidem*, año II, 1908, n. 14, pp. 65-70, cit. p. 67.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 69-70.

mientras que abandonados a sus propias fuerzas, constituyen el desorden, la anarquía y la muerte, así de la ciencia y de la moral como de la humana sociedad”⁹¹.

Esta es, en breve, la diferencia. Éste representa la pureza y la fiabilidad; aquél sólo es una mera degeneración de la escolástica. Sin embargo, partiendo del presupuesto que con el cisma aquellos pueblos quedaron privados de un principio vivificador en el orden divino, entrevé la posibilidad de una nueva unión por la inminente relación de ciencia y catolicismo que irá superando los efectos de la Reforma Protestante. Por eso, Miquel d'Esplugues señala entre los pueblos anglosajones una inclinación a acercarse al catolicismo, abierto ahora a absorber nuevas experiencias y conocimientos científicos⁹². Reconoce, pues, el retraso científico del catolicismo y de ahí que mueva su esfuerzo para una serena evaluación del modernismo, aunque los límites entre la comprensión de sus razones y la justificación de su planteamiento acaban por ser débiles e inciertos. De la misma manera, también resulta bastante confusa la distinción que hace entre modernismo religioso propiamente dicho y esa tendencia o espíritu modernista al que a menudo alude y sostiene.

Muy parecida es la línea del hermano de orden Rupert M^a. de Manresa, otro colaborador de la revista franciscana que publicó numerosas obras de exégesis y apologética en calidad de “secretari y home de confiança del cardinal Vives i Tutó”⁹³, cargo del que fue depuesto por su simpatía hacia el modernismo religioso⁹⁴. La medida fue determinada, con toda probabilidad, por unas sesenta páginas que el capuchino escribe como prólogo a la versión castellana de *El embajador de Cristo* del cardenal James Gibbons. En esta introducción, fechada el 3 de mayo de 1908, el fraile comenta el significado del término “liberal” que considera ahora, en polémica con el autor de *El liberalismo es pecado*, sin alguna acepción anticatólica distinta del significado que se le atribuyó a lo largo siglo XIX, y sin aquel matiz sospechoso y despectivo de progresismo y evolucionismo⁹⁵. Objeto del estudio son las relaciones entre cristianismo y cultura

⁹¹ M. d'Esplugues, «La verdadera Roma. Libertad santa de opinar», *ibidem*, n. 20, pp. 458-466, cit. p. 460.

⁹² *Ibidem*, p. 465.

⁹³ J. Massot i Muntaner, *Aproximació a la història religiosa de Catalunya contemporània*, Barcelona, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 1973, p. 82.

⁹⁴ Cfr. J. Massot i Muntaner, *L'Església catalana al segle XX*, Barcelona, Curial, 1975, p. 195.

⁹⁵ Cfr. R. M^a. de Manresa, «Religión y cultura. Prólogo», en J. Gibbons, *El Embajador de Cristo*, edición de V. M. de Gibert, Barcelona, Luis Gili, 1908, pp. V-LXIX, cit. p. LIV.

contemporánea, entre «Religión y cultura» así como se titula el escrito, y el punto de partida es la constatación del retraso y aislamiento cultural de la sociedad española. De ahí su exhortación a abrirse a las modernas corrientes de pensamiento europeas y al progreso en el campo científico. Bien es verdad, sostiene, que ambos dañan la fe, pero no hay que desanimarse acerca del porvenir del catolicismo⁹⁶. El modernismo es un movimiento que no favorece la cristianización, sigue el franciscano, sólo a causa de las circunstancias adversas que se oponen al progreso⁹⁷. Un concepto que desarrolla más adelante cuando afirma que algunos violentos planteamientos sólo fueron determinados por el retraso cultural de los mismos católicos. No quiere que sus palabras sean malentendidas, precisa en una nota, pero poco después vuelve a atacar a esa facción de católicos que sólo sabían oponerse a las novedades:

“De ellos podríamos decir, con una expresión sagrada, que son tizones que humean y esparcen sobre su ministerio sacerdotal una sombra flotante, debajo de la cual se desvanecen sus divinos caracteres”⁹⁸.

Y con respecto al método positivo afirma valientemente que:

“La crítica, la filología, el rebusco, coronado con preciosos éxitos, aplicándose al estudio de la Biblia, como a uno de tantos monumentos de pasadas civilizaciones; a la aparición del Cristianismo, como un hecho histórico; a sus orígenes, a los frutos intelectuales de su doctrina y a su viva intervención en el desarrollo de la historia y en la constitución social de los pueblos; han acumulado, es cierto, infinitos errores nacidos o de prejuicios aprioristas, muy ajenos a todo método positivo, o de un uso poco inteligente de los nuevos medios hallados; pero es innegable que han abierto nuevos caminos para apreciar mejor su realidad íntima, que han aportado elementos nuevos para llevar a la luz a sinuosidades y aspectos hasta entonces ocultos; permiten evidenciar mejor su divina constitución, y apartando la fe de superfetaciones con que el tiempo y la superstición cubren las cosas humanas, crea una escuela de verdadero desinterés, y eleva al espíritu, libre de prejuicios, al amor puro de las cosas divinas”⁹⁹.

Esta larga cita demuestra la aceptación, aunque expresada con prudencia, por parte de Rupert de Manresa, de las prospectivas modernistas y la posibilidad de someter la fe a un análisis crítico positivista, la cual al derrotar la intolerancia de

⁹⁶ Ibidem, p. IX.

⁹⁷ Ibidem, pp. XII-XIII.

⁹⁸ Ibidem, p. LI.

⁹⁹ Ibidem, pp. LIX-LX.

algunos católicos, puede permitir que asome la limpieza más auténtica de esa orientación religiosa. El mismo modernismo religioso, por lo menos en su fase inicial, surgió de un ideal apologético no muy diferente, pero, al fin y al cabo, su línea teórica sólo se basa en la manifestada urgencia de una reforma cultural del clero, de una reforma disciplinaria, sin abarcar ninguna argumentación de naturaleza filosófica y conceptual que justifique una permeabilidad a la problemática modernista en su personalidad.

Otros nombres recuperados por la historiografía

Otros nombres de eclesiásticos rebeldes gravitan en torno a la órbita del modernismo religiosos según algunos historiadores. En 1984 Evangelista Vilanova define al sacerdote catalán Sigismundo – o Segimon – Pey Ordeix “el único modernista del país”¹⁰⁰, y en 1989 también Gilbert Azam menciona a su caso¹⁰¹. Pero Alfonso Botti demuestra tratarse más bien de un fenómeno de anticlericalismo dentro del mundo clerical que de modernismo propiamente dicho, ya que al fin y al cabo se caracterizó por una mera actitud de desprecio y desconfianza hacia la autoridad, por el empleo de un lenguaje juzgado como desenvuelto y, sobre todo, por una crisis ni intelectual, ni cultural, ni religiosa, sino existencial que se traducirá en secolarización¹⁰².

Lo mismo puede decirse de José Ferrándiz, que después de diez años de campaña anticlerical, de polémica eclesiástica y político-religiosa, tuvo que retirar todas sus acusaciones y someterse al obispo Sancha en abril 1888 para obtener el perdón. Sustancialmente, lo que más aspiraba Ferrándiz era el derecho a una Iglesia libre sin implicaciones políticas, según el lema acuñado por Nakens “Iglesia esclava en un Estado libre”¹⁰³.

¹⁰⁰ E. Vilanova, *Història de la teologia cristiana*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1984, edición consultada *Historia de la teología cristiana*, 3 vols., 1987-1992, III, *Siglos XVIII, XIX y XX*, Barcelona, Herder, 1992, nota 36, p. 656.

¹⁰¹ Cfr. G. Azam, *El modernismo desde dentro*, cit., p. 45.

¹⁰² Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., pp. 181-199

¹⁰³ Véase en particular su artículo publicado por *El País* el 10 de julio de 1905 «La Semana en la Iglesia. Separación».

En 2000 Alfonso Botti propone un nuevo artículo sobre el tema, titulado «Istanze di riforma religiosa e fermenti modernisti in Spagna», en un intento de actualización e integración de su texto *La Spagna e la crisi modernista* ya envejecido ya de algunos años. Además de Amor Ruibal, cuya omisión ya he tenido la oportunidad de evidenciar, agrega otros dos nombres: Maximiliano Arboleya Martínez y Juan Zaragüeta. En ambos casos me parece forzada su aproximación al movimiento.

El primero reconoce tanto su simpatía como su distancia de los modernistas religiosos por sus “graves errores” y “todas sus exageraciones”¹⁰⁴. De hecho, terminará su disquisición, como señala el mismo estudioso italiano, recordando la inmutabilidad del papel sacerdotal de la Iglesia y de su constitución¹⁰⁵. Por lo demás, sólo merece ser mencionada su áspera batalla al integristo católico lanzada a través de su revista *Renovación social*. En una serie de artículos publicados en 1926, o sea cuando la tormenta modernista ya había manifestado su más interesante despliegue, el canónigo asturiano invierte la cuestión y utiliza de forma despectiva el término *modernista* para calificar a los mismos integristas¹⁰⁶.

Del segundo, Botti sólo menciona el testigo historiográfico de Jiménez Lozano y el dato recogido, para una aproximación del sacerdote al movimiento, no es ni suficiente, ni convencedor. De hecho, el único elemento en relación con el tema al que alude Botti, a pesar de que sea de carácter biográfico, consiste en su destitución, ordenada por el obispo Eijo Garay, de la enseñanza del Seminario de Madrid por sospechas de modernismo¹⁰⁷. Pero Jiménez Lozano especifica que el sacerdote pagó más por sus amistades, como la con el Cardenal Mercier, que por otras cosas y, por consiguiente, “El propio Zaragüeta”, dice Lozano, “pasaría por modernista”¹⁰⁸, lo que significa que no sería propiamente correcto considerarle como tal. Podría añadirse también, en apoyo a la superficial mención de Botti, que a Zaragüeta no se le escapó el lado contraproducente de la *Pascendi* e invitó a desconfiar de un criticismo apriorístico que induce una multitud de espíritus,

¹⁰⁴ M. Arboleya Martínez, *La misión sacerdotal del clero*, Oviedo, Imprenta Uría Hermanos, 1901², p. 58.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 67-90.

¹⁰⁶ Véase F. Montero, «El eco de la crisis modernista en el catolicismo social español: las denuncias de “modernismo social”», en *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, cit., pp. 411-442, cit. pp. 437-438.

¹⁰⁷ Cfr. J. Jiménez Lozano, *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1977, nota 4, pp. 126-127.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

descansados en la dogmática, a una abierta resistencia hacia toda innovación intelectual¹⁰⁹.

A pesar de ello, sigue siendo muy poco para insertarlo en un movimiento de hondo pensamiento y aquí me limitaré a recordar, para confutar semejante aproximación, que López Quintás le considera como uno de los máximos partidarios, defensores e introductores del neoescolasticismo en España¹¹⁰.

* * *

Con esta breve incursión en el mundo del reformismo eclesiástico español he querido poner en evidencia algunos datos sustanciales que no pueden ser ignorados a la hora de realizar un intento de recuperación de repercusiones modernistas en suelo español. Ante todo, los pensadores eclesiásticos españoles que más se acercaron a los principios del movimiento y que demostraron más o menos originalidad hermenéutica fueron, a mi parecer, Juan González Arintero, Ángel Amor Ruibal y Francisco Marín Sola. En el caso de Arintero, su fuerte cordón umbilical con la escolástica y con el neotomismo, principal artífice de la lucha al modernismo a través de su política de intransigencia, no depone en favor de una aproximación al movimiento, pero hay que reconocer la originalidad de sus propias teorías y el serio intento de demostrar la legitimidad del evolucionismo eclesiástico.

Es curioso notar cómo la crítica más empeñada en la búsqueda de fermentos religiosos innovadores dentro del clero español ignora o se limita a una breve alusión de Amor Ruibal y Marín Sola, cuando, por el contrario, sus teorías merecerían una mayor consideración al ser mucho más profundas, originales y bien estructuradas que las de todos aquellos eclesiásticos españoles que suelen cotejarse con los representantes del modernismo europeo. Fusi Aizpurúa, por ejemplo, afirma que:

¹⁰⁹ Cfr. J. Zaragüeta, *El modernismo. Su posición respecto a la ciencia. Su condenación por el Papa Pío X, por su Eminencia el Cardenal Mercier*, Barcelona, Luis Gili, 1908, p. 6.

¹¹⁰ Cfr. A. López Quintás, *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*, Madrid, BAC, 1970, pp. 186-196.

“Salvo por alguna rara excepción – los dominicos neotomistas Juan González Arintero (1860-1928) y Francisco Marín-Sola (1873-1932) y el presbítero gallego Ángel Amor Ruibal (1869-1930) [...] – la teología española fue intelectualmente nula”¹¹¹.

De forma parecida se expresan José Andrés Gallego y Antón M. Pazos, que individualizan en los nombres de González Arintero, Matías García, Amor Ruibal y Marín Sola los únicos nombres que lucharon por la renovación teológica en España¹¹².

Por lo cual, Alonso Getino, Graciano Martínez, Pedro Martínez y Vélez, Miquel d'Esplugues, Rupert M.^a de Manresa, Pey Ordeix, José Ferrándiz, Maximiliano Arboleya Martínez, Juan Zaragüeta y también Matías García sólo son, a mi juicio, figuras secundarias al margen de un concreto propósito reformador del catolicismo que si por un lado destacaron por cierta sensibilidad al diálogo con la facción rebelde y por reconocer la necesidad de una reforma cultural del clero en una tierra ancestralmente hostil a semejante problemática, por el otro no acuñaron una auténtica teoría filosófica o teológica, ni abarcaron con suficiente obstinación aquellas temáticas capaces de sacudir la institución de su propia orden e Iglesia, limitándose en algunos casos a pedir una reforma disciplinar.

Torres Queiruga, al reconocer la necesidad de estudiar con mayor diligencia la permeabilidad en España de las temáticas modernistas, sostiene que después de Botti, cuyo estudio sólo es un primer acercamiento al problema, la crítica española no ha hecho más que reiterar un tópico y descansar sobre una idea que merecería ser profundizada:

“A. Botti [...] ha subrayado la presencia mayor de la problemática modernista, sobre todo en Maeztu y Unamuno, por una parte, y en Alonso Getino, Matías García, Juan González Arintero (dominicos), Pedro Martínez Vélez, Graciano Martínez (agustinos), Miquel d'Esplugues, Rupert María de Manresa (capuchinos), por otra [...] Luego, como es natural, los demás comentaristas han repetido el tópico”¹¹³.

No se puede negar, en conclusión, la debilidad de las expresiones de rebeldía española frente a lo que ocurrió en el resto de Europa, debilidad que después de la

¹¹¹ J. P. Fusi Aizpurúa, cit., p. 28.

¹¹² Cfr. J. A. Gallego y A. M. Pazos, cit., p. 126.

¹¹³ A. Torres Queiruga, «Presentación de Amor Ruibal», cit., pp. 240-241.

condena de 1907 desapareció totalmente para transformarse en un embarazoso silencio. Tampoco puede negarse, además, que la presencia en el clero español de algunas voces de protesta no quitaría esa mancha de modestia de los estudios eclesiásticos y de escasa repercusión innovadora en la historia del pensamiento español. Sin lugar a dudas, en este pobre contexto de especulación teológica y de rebeldía hacia la autoridad, no podía sino sobresalir una figura como la de Miguel de Unamuno; lo que no es suficiente para considerarle ni un teólogo puro, ni un modernista religioso en comparación con la dura lucha y difícil tarea que emprendieron los verdaderos representantes del movimiento para reformar la Iglesia Apostólica Romana sin, por eso, alejarse de ella.

Considero extremadamente acertada la opinión de Maurilio Guasco que define a España como la nación de los países latinos menos acariciada por las temáticas típicas de la cultura modernista ya que sólo ofreció una contribución a la reforma religiosa en un intento de adaptación del catolicismo a los nuevos tiempos que permitiera recuperar las relaciones con los fieles y volver a cristianizar a la sociedad¹¹⁴. Por lo cual,

“Più che di un modernismo in senso ecclesiale de ecclesiastico, in Spagna si potrebbe parlare di tendenze presenti in ambito artistico e letterario”¹¹⁵.

A continuación presento a los intelectuales y artistas españoles cuyo influjo de susodicha tendencia ha empujado a la crítica a aproximarle al movimiento reformista religioso con expresiones, a mi juicio, excesivamente definitivas e imprudentes.

Intelectuales laicos: Pío Baroja

Además de Unamuno, cuyos puntos de contacto y divergencias con el movimiento estudiaré en el capítulo siguiente, se considera cercano al modernismo religioso a Pío Baroja.

¹¹⁴ M. Guasco, «Modernismo europeo e modernismo italiano. Quadro storico», en *Modernismo. Un secolo dopo*, cuidado por L. Vaccaro y M. Vergottini, Brescia, Morcelliana, 2010, p. 7.

¹¹⁵ *Ibidem*.

Que la de Baroja no fue una militancia explícita en la formación del modernismo religioso es un hecho consolidado por su biografía y por su actitud frente al problema religioso sustancialmente atea, anticristiana y, sobre todo, anticlerical. Sus contactos con el ambiente se reducen, de hecho, al conocimiento de Gallarati-Scotti, embajador de Italia en Madrid en los primeros años '40, y al hecho de que podría haber conocido *Il Santo* a través del artículo de Ortega y Gasset dedicado a la obra que apareció en *El Imparcial* en 1908.

Ahora bien, la idea de un acercamiento del escritor vasco a las problemáticas del modernismo religioso partió de Juan María Laboa que individuó en su novela *El cura de monleón*, un producto de la crisis modernista¹¹⁶. Pero Laboa, que en más ocasiones y en distintos textos sostuvo la presencia del movimiento en España, sólo se limita a señalar algunos nombres españoles que participarían en la crisis religiosa de la época o a brindar un breve listado de las posiciones críticas que confirmarían el presupuesto. Así que sus estudios no son alumbradores en este sentido y difícilmente pueden aceptarse o rehusarse por falta de una base crítica concreta. Y en la evanescencia de sus consideraciones, dedica algunas líneas más, no menos evanescentes o imprecisas, a la novela en cuestión, sin tomarse la molestia de especificar o referir en nota que se trata de un texto de 1936, o sea, fuera de la órbita temporal del modernismo religioso. En todo caso, su evanescente alusión fue recogida por Milagrosa Romero, cuyo estudio integra con otras colaboraciones el ya citado texto de Luis de Llera. Milagrosa Romero es, pues, quien más se demora en demostrar la idea del modernismo religioso en Pío Baroja, y sustancialmente lo hace argumentando y detectando la presencia de temáticas familiares a la corriente como el pragmatismo, la concepción de un Dios personal conciencia infinita del universo, el consiguiente panteísmo y la inmanencia vital, el relativismo religioso, el evolucionismo dogmático, el problema de la realidad histórica de Jesús, el agnosticismo y las dudas religiosas en la novela de Baroja publicada en 1936¹¹⁷.

Sin duda, todo el andamio sobre el que se sostiene su estudio parece desmoronarse de repente frente a una consideración tan sencilla como imprescindible: el hecho de que Pío Baroja conociera en 1936 el alcance y el

¹¹⁶ Cfr. J. M. Laboa, «El modernismo teológico en España», cit., p. 24, y «¿Hubo modernismo en España?», cit., p. 398.

¹¹⁷ Cfr. M. Romero, «Pío Baroja, preocupación religiosa y malas pulgas», en L. de Llera (coord.), *Religión y Literatura*, cit., pp. 193-282.

objeto de la polémica modernista, no prueba ni su relación, ni una participación activa, ni una actitud común con el movimiento

Además, el estudio de Romero presenta, a mi juicio, al menos otros dos problemas de fondo: en primer lugar, se remite servilmente a la *Pascendi*, como ocurre en muchos otros trabajos de la crítica, para demostrar una actitud semejante en el autor a la que condenó la Iglesia, no comprendiendo que los modernistas religiosos no reconocieran el movimiento tal como quedó descrito en la encíclica; en segundo lugar, ve cosas demasiado límpidas en pasajes realmente genéricos de la novela en cuestión, llegando a presentar al cura de Monleón como un teólogo modernista cuando, en realidad, es un cura abúlico, poco empeñado en una búsqueda especulativa que quiere armonizar la fe con la ciencia, que carece de vigor místico y de pasión evangélica, afectado por carencia de devoción hasta el punto de perder la fe. Por lo que concierne al primer punto, bastará con recordar que la *Pascendi* define el movimiento como *omnium haereseon collectum*, síntesis de todas las herejías, para comprender que sus mayores exponentes, en su voluntad de permanecer dentro de la Iglesia católica como recuerda el mismo Jean Rivière¹¹⁸, no compartían el retrato que de ellos difundía la encíclica. A este respecto sirvan de ejemplo las palabras del teólogo protestante Paul Sabatier que define el documento “non un portrait mais une caricature du modernisme”¹¹⁹ y las del prelado modernista Umberto Fracassini cuando, algunos días después de la aparición del documento, escribió a Piastrelli quejándose del mismo asunto:

“Questo consiste nel farci passare come tanti aprioristi che costruiamo tutto un sistema religioso dietro preconcetti filosofici provenienti dall’ignoranza della scolastica. Il metodo è molto comodo. La confutazione del modernismo molto facile! Di più ci fa apparire come increduli che riduciamo il cristianesimo tutt’al più a una religione puramente naturale: il Cristo Glorioso, i Sacramenti ecc., senza alcun valore oggettivo [...] Sotto questo punto di vista è molto interessante l’ultimo numero della «Rivista di cultura». Esso mostra all’evidenza l’ingiustizia dell’Enciclica. L’articolo fondamentale firmato da Murri vuole dimostrare la falsità della filosofia religiosa che l’Enciclica attribuisce a ogni modernista. Qualunque sia il valore intrinseco di quell’articolo, una delle due: o Murri non è modernista, o l’Enciclica attribuisce a Murri e ai murriani idee del tutto contrarie alle loro”¹²⁰.

¹¹⁸ Lo sugiere en muchos pasajes de su *Le modernisme dans l’Église*, Paris, Letouzey et Ané, 1929.

¹¹⁹ P. Sabatier, «Carta a Fracassini», 2 de octubre de 1907, en P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1969, p. 245.

¹²⁰ Apud P. Scoppola, *ibidem*, pp. 245-246.

Por lo que concierne el segundo punto, Romero no estudia la obra en una amplia visión de conjunto, y le bastan breves pasajes extraídos de su contexto para sacar conclusiones definitivas. De ahí que sean suficientes unas señales tímidas para insertar al autor en el movimiento. La relectura modernista de las Sagradas Escrituras se reduce, en *El cura de Monleón* según Milagrosa Romero, a esta consideración:

“El barro con que se hace Adán, la costilla de Eva y la serpiente del Paraíso parece que van a pasar ya para siempre a la guardarropía olvidada”¹²¹.

Para bautizarle de evolucionista le basta, sin que Baroja haya formulado algún tipo de teoría a este respecto, con que diga:

“Como han afirmado los llamados modernistas, los dogmas evolucionan y evoluciona el espíritu del cristianismo. Jesús no constituye ninguno de los sacramentos, ni siquiera el bautismo ni la comunión”¹²².

La difícil y tan debatida cuestión del Cristo de la historia y el Cristo de la metafísica se agotaría en otras pocas palabras:

“La existencia histórica de Jesucristo queda en entredicho. Jesús es un personaje histórico, el más importante de la historia del mundo europeo, y que, sin embargo, no tiene historia”¹²³.

Ni, por cierto, puede ser considerada suficiente una breve alusión a los protagonistas y a los acontecimientos que determinaron la crisis religiosa, en cuanto no demostraría nada más que la simpatía de un ente de ficción y la erudición que tenía su creador a este respecto en la tardía fecha de 1936, para insertar a Baroja en el movimiento:

“La tendencia de tales críticos, como el abate Loisy y el abate Tyrrell, podía haber rejuvenecido el catolicismo, quitándole una porción de trabas inútiles y perjudiciales [...] La encíclica Pascendi Domine gregis y el Decreto Lamentabili sane cortaron esta orientación”¹²⁴.

¹²¹ P. Baroja, *El cura de Monleón*, 1936, en *Obras completas*, 8 vols., 1978-1984, VII, 1978, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 874.

¹²² *Ibidem*, p. 846.

¹²³ *Ibidem*, p. 847.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 846.

Pero lo más curioso será observar, siempre en referencia a *El cura de Monleón*, cómo no hay una sustancial unidad de enfoque dentro de la misma formación revisionista. Alfonso Botti, que reconoce la presencia de síntomas modernistas en Unamuno y Maeztu, aunque con mucha prudencia y evidenciando sólo una breve etapa ideológica de los dos, al contrario que Romero rehúsa cualquier tipo de acercamiento de la figura del vasco a la tendencia. Después de evidenciar que el texto en cuestión no merece la atención de la crítica al brindar una historia de poco interés y después de definirlo, con límpida franqueza, “un brutto libro”, explica las razones de los errores de la interpretación de Romero. En un breve y escueto artículo denuncia los fallos interpretativos de *El cura de Monleón* por las siguientes causas:

i) no tiene sentido hablar de las inquietudes religiosas que sacudieron la época de entresiglos en relación con una novela que fue concebida, ambientada, escrita y publicada a mediados de los años '30 (concepto que, dicho sea entre parentesis, puede adecuarse también a *San Manuel Bueno, mártir* de Unamuno);

ii) no tiene sentido demostrar que Baroja conoció las temáticas del modernismo religioso – ya que sólo esto, al fin y al cabo, demuestra el estudio de Romero – treinta años después del desarrollo de los hechos, es decir, cuando la polémica ya se había amortiguado;

iii) el hecho de que Javier Olarán, el protagonista de la obra, hable de vez en cuando con un lenguaje que, según Romero, puede asociarse al del modernismo, no demostraría que su creador comparta una misma visión religiosa;

iv) poner en boca del protagonista expresiones que remontan a la *Pascendi*, no haría nada más que demostrar la fuente a la que el autor se inspiró para argumentar su crisis religiosa;

v) si se quisiera reconocer que las inquietudes espirituales de Javier Olarán proceden de la lectura de los textos modernistas que le hicieron perder la fe, entonces habría de admitir que Baroja, dando vida a un personaje que encarnaba las características que la *Pascendi* achacaba al modernismo, fue un

antimodernista, incluso porque dibuja sus lecturas, dudas y búsquedas con tan poca simpatía.

De hecho, Botti propone una interpretación de *El cura de Monleón* que es, a mi juicio, mucho más plausible: su colocación en los años de la Segunda República, poco después de la huelga revolucionaria de 1934, años en que iba aumentando el nacionalismo vasco, el federalismo y las peticiones de independencia, explicaría la voluntad de Baroja de contrarrestar los ataques del separatismo vasco y todas instancias semitistas – como el comunismo y el cristianismo que comparten una común raíz judía – que atentaban contra la unidad nacional. El juicio de Botti queda definitivo, al menos para el que suscribe, cuando sostiene, a conclusión del artículo, que la novela no tiene nada que ver, ni puede ponerse en relación, con la crisis modernista y la investigación religiosa de los representantes del modernismo religioso¹²⁵.

Ramiro de Maeztu

Botti será, en cambio, el pionero en relacionar a Ramiro de Maeztu con el movimiento por alguna simpatía hacia la figura del reformador inglés Campbell. Aunque su estudio sobre el pensador vasco arranque de algunos presupuestos muy prudentes, queda por lo menos ambigua su actitud al presentarlo en un texto con objeto la crisis modernista española.

Sabidos son los continuos cambios de postura ideológica de Maeztu, hasta ganarse, tanto en la política como en la religión, la calificación de “el gran converso de la generación del '98”¹²⁶ y hasta ser tachado de contradictorio nada menos que del mismo Unamuno¹²⁷. Sirvan las palabras de Dionisio Gamallo Fierros para comprender la dificultad implícita en la personalidad de Maeztu como para insertarlo definitivamente en una sola creencia política o religiosa:

¹²⁵ Cfr. A. Botti, «Le interpretazioni de *El cura de Monleón* di Pío Baroja», en *Spagna contemporanea*, n. 18, año IX, 2000, pp. 141-153.

¹²⁶ J. Pemartín, «El pensamiento político de Maeztu posterior a “La crisis del humanismo”», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 33-34, septiembre-octubre 1952, pp. 83-105, cit. p. 86.

¹²⁷ La acusación de contradictorio por parte de Unamuno provocó la respuesta de Maeztu, que dedica al conterráneo un artículo titulado «Los japoneses y Unamuno» y publicado por *La Correspondencia de España* el 28 de agosto de 1907.

“Y así, su inquietud social fue primero laica y, como derivación lógica, socialista; luego fue una inquietud social con esa música de fondo del deísmo abstracto, que tanto se da en artistas y soñadores; más tarde inquietud social cristiana; y finalmente, inquietud social católica, disciplinada en los cauces del dogma y de la obediencia”¹²⁸.

Y, en efecto, el joven Maeztu en sus primeros artículos escritos entre 1897 y 1900 trata el problema religioso como un problema político más, es decir, pone de manifiesto un planteamiento antirreligioso y anticlesiástico que le llevará a juzgar a la Iglesia como una institución fagocitaria de los recursos económicos del Estado e inmovilista por impedir el desarrollo económico de todo el país. En uno de sus escritos más notorio de esta época que lleva por título «El dinero frente a la Iglesia» afirmará, desde su postura netamente anticlerical, que no hay que combatir “el clericalismo en nombre de la democracia, ni de la república, ni de la libertad, sino en nombre del dinero”¹²⁹. Entre 1901 y 1910, cabe recordar que en 1905 empezará su etapa inglesa durante la cual irá creciendo su acercamiento al cristianismo, extenderá su crítica a la Iglesia desde un factor puramente económico al campo de las justicias sociales, siguiendo la postura antirreligiosa de muchos socialistas y rechazando a la vez el determinismo económico marxista en una serie de artículos para *El Imparcial*. Numerosos son los escritos de esta época en que echa un pulso tras otro a la Iglesia católica como «Salutación al siglo nuevo», «Los herejes en Roma» y «Juventud menguante». Sigue, pues, su anticlericalismo militante por lo menos hasta 1908, según la lectura de Botti¹³⁰, pero desde un enfoque social, siguiendo a Inman Fox que analizó algunos de sus artículos hasta 1904¹³¹. La espiritualización de Maeztu crecerá gradualmente, tal vez a partir de 1908 según el testimonio que nos brinda P. Garagorri en «Dos cartas de Ramiro de Maeztu a Ortega»¹³², o de 1910-11 según Laboa¹³³ y Donald Shaw¹³⁴; muchos señalan 1916 como el año clave en el que se determina más

¹²⁸ D. Gamallo Fierros, «Hacia un Maeztu total (Avance de la bibliografía de Ramiro de Maeztu)», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 33-34, septiembre-octubre 1952, pp. 279-496, cit. p. 280.

¹²⁹ R. de Maeztu, «El dinero frente a la Iglesia», 1899, en *Artículos desconocidos 1897-1904*, edición de E. Inman Fox, Madrid, Castalia, 1977, p. 78.

¹³⁰ Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., p. 81.

¹³¹ Cfr. E. Inman Fox, «Ramiro de Maeztu y Whitney ante España (1897-1904)», ibidem, p. 25.

¹³² En *Revista de Occidente*, n. 65, 1986, pp. 115-128.

¹³³ Cfr. J. M. Laboa, «El modernismo en España», en *Homenaje a Pedro Saiz Rodríguez*, cit., p. 386.

¹³⁴ Cfr. D. Shaw, *The Generation of 1898 in Spain*, London, Benn, 1975, edición consultada *La Generación del 98*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 121.

netamente el cambio ideológico del pensador¹³⁵. Pero será a partir de su regreso a España en 1919 cuando se cumplirá su cambio más drástico y acabará abrazando el conservadurismo político y profesando con una fe arraigada en la ortodoxia católica. De ahí que proponga una España autoritaria y católica como solución a los problemas de Europa.

Ahora bien, Alfonso Botti sabe muy bien que el anticlericalismo no coincide con el modernismo religioso, es decir, los modernistas no emprenden una batalla contra la Iglesia de una forma apriorísticamente destructiva – como por el contrario hace el mismo Maeztu por lo menos hasta 1908 –, sino de forma constructiva, intentado reconstruir y salvar lo que se podía reconstruir y salvar. Los modernistas se oponen a la retórica anticlerical que a menudo coincide con una voluntad atea o agnóstica de anticonformismo y, por eso, antirreligiosa también, ya que ellos son intelectuales que anhelan una reforma desde un punto de vista práctico y teológico para mantener viva la institución eclesiástica, y no para matarla. Con respecto a Maeztu Botti sostiene:

“Altrettanto certo è che da quando inizia a scrivere e per tutti i primi anni di questo secolo, almeno fino al 1908-10, Maeztu mostra di essere anticlericale militante, critico del cattolicesimo ufficiale e filosocialista”¹³⁶;

y al mismo tiempo señala 1907 como el año de su máximo acercamiento a las problemáticas religiosas del movimiento renovador, es decir, si por acercamiento entiende participación, el punto de partida de su estudio conlleva una implicación contradictoria.

Se refiere a una serie de artículos publicados por el periódico barcelonés *El Diluvio* que bajo el título «La teología socialista» consagra a las teorías expuestas por el pastor congregacionista Campbell en su obra *The New Theology*. En los ocho artículos en cuestión Maeztu menciona el modernismo religioso y sus partidarios explícitamente – lo que en principio no demostraría más que su conocimiento de la tendencia –, pero también se nota la simpatía hacia los hábitos de reforma y protesta religiosa. Botti sostiene que el vasco demuestra su

¹³⁵ Entre todos sobresale el testimonio directo de su hermana María, la cual afirma que en esta fecha «Se opera en Ramiro un gran cambio ideológico y sufre en horas de honda y terrible meditación, lo que habría de llamar más tarde su combate interior», en R. de Maeztu *España y Europa*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, p. 12.

¹³⁶ A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., p. 81.

inclinación hacia la figura del reformador inglés, acoge con favor su proyecto de reelaboración del cristianismo en términos modernos y de traducción en el lenguaje religioso de las modernas tendencias científicas¹³⁷. Sin embargo, no se le escapa que la reforma anhelada por el pensador vasco es de carácter cismático, lo que bastaría para alejarle definitivamente del movimiento que tenía justo en este punto el fin supremo de las polémicas a las que dio vida en su breve historia. Queda clara la posición de Maeztu en este largo pasaje:

“Las tentativas de renovación católica han tenido hasta ahora fin triste. La Iglesia de Roma es todavía demasiado fuerte cuando se la mira desde dentro. Los innovadores no tienen el suficiente arranque para abandonarla definitivamente. Y es que sus tentativas no son integrales; no surgen de la cabeza y del corazón al mismo tiempo, sino sólo de la cabeza o sólo del corazón. Y así sucede que cuando la cabeza protesta contra la exposición que hace la Iglesia de sus dogmas, el corazón les detiene, les hace dudar de su cabeza y acaba por sumirles el espíritu en el atterido ‘¡Embruteceos!’ de Pascal, su gran predecesor. Y cuando es el corazón el que protesta contra la política plutocrática de la Iglesia, es la cabeza la que les hace pensar en la posición social que pierden si se separan de la Iglesia, la que les pinta con sombríos tonos la incierta vida que el siglo les reserva y la que les ata las manos y la lengua [...] La renovación religiosa no puede hacerse desde dentro de Roma, porque los renovadores son inciertos e incompletos. La renovación no podrá hacerse hasta que la hagan hombres del tipo de Rev. R. J. Campbell, el pastor del City-Temple, de Londres, y es muy difícil que en la Iglesia de Roma se incuben hombres de esa fibra”¹³⁸.

Maeztu ve, reconoce el mismo Botti, en el planteamiento de Campbell lo que no ve en el modernismo religioso¹³⁹, de ahí su desconfianza hacia el alcance del movimiento. Además, el mismo estudioso evidencia algunos errores en la base de los artículos de Maeztu que demuestran su conocimiento parcial y superficial de la temática. Primero achaca a Gallarati-Scotti y a Fogazzaro una posición observante de la dogmática tradicional; segundo atribuye a Murri la iniciativa de *Il Rinnovamento*¹⁴⁰. Al fin y al cabo, el estudioso italiano concluye que, como en otros casos de intelectuales españoles, Maeztu también acaricia la problemática del modernismo religioso, sin que por ello el episodio se traduzca en un encuentro de ideales¹⁴¹. Ahora cabe hacerse algunas preguntas: ¿por qué Botti en un texto

¹³⁷ Ibidem, p. 85.

¹³⁸ R. de Maeztu, «La teología socialista», en *El Diluvio*, 8 de diciembre de 1907, p. 19.

¹³⁹ Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., p. 85.

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Ibidem, p. 86.

titulado *La Spagna e la crisi modernista* insertó a un pensador que nada tiene que ver con la crisis espiritual propia de los modernistas, ni brindó, como sustancialmente reconoce él también, una propuesta de reforma que pudiera asimilarse a la modernista? ¿Lo hizo para demostrar que incluso en España existía una débil sensibilidad hacia la temática del reformismo religioso? O ¿para demostrar el conocimiento superficial que el vasco tenía de la tendencia? En fin, ¿por qué quiere evidenciar “il momento di confronto più ravvicinato tra l'intellettuale e le problematiche religiose proprie del movimento novatore”¹⁴², que se determinó en 1907, aun afirmando que “almeno fino 1908-10 Maeztu mostra di essere anticlericale militante”¹⁴³? ¿Lo hace para excluir algún tipo de conexión entre él y el movimiento? En tal caso, su estudio sobra.

En 2000 el estudioso italiano vuelve sobre el tema de un leve y breve interés de Maeztu hacia algunas temáticas modernistas, como el socialismo cristiano, y aclara algún punto oscuro de su anterior trabajo. Aquí pone el acento sobre unos aspectos que anteriormente casi pasaban inadvertidos: en primer lugar, subraya que sólo la condena papal hizo que Maeztu se interesara por el movimiento; en segundo lugar, pone en evidencia algunas palabras del propio autor, que en el estudio precedente quedaban ahogadas dentro de la transcripción de un pasaje mucho más amplio, según el cual los modernistas, a pesar de todo, “seguirán practicando rutinariamente las ceremonias mágicas en que han dejado ya de creer”¹⁴⁴ y a continuación Botti se pregunta, ¿cómo conciliar una afirmación tan claramente ostil al cristianismo con los modernista y el modernismo?¹⁴⁵. Luego añade que el intelectual puede ser insertado en el grupo de los modernistas o, por lo menos, es cercano a su reflexión sólo según la definición genérica que del movimiento brindó Juan Ramón Jiménez en su día, pero que él no comparte. Por lo cual, parece que a todo efecto para el estudioso italiano la especulación religiosa de Maeztu quedaría definitivamente fuera de la órbita de la crisis modernista europea. Permanece, pues, sin resolver la cuestión de por qué Botti, en 1987, insertó la reflexión de Maeztu en el ámbito de la crisis modernista y de por qué creyó necesario evidenciar una serie de artículos del pensador vasco, entre la

¹⁴² Ibidem, p. 83.

¹⁴³ Ibidem, p. 81.

¹⁴⁴ R. de Maeztu, «La teología socialista», cit., p. 19.

¹⁴⁵ Cfr. A. Botti, «Istanze di riforma religiosa», cit., p. 389.

miríada de sus escritos periodísticos que abarcan todo ámbito del saber, donde sólo alude, al fin y al cabo, al movimiento teológico.

Inútil observar que la crítica maeztuana podía hacer menos de la aportación de Botti, así como de aquellas que, en este mismo sentido ofrecieron también Abellán y M.^a José Flores, cuyo estudio se inserta en el texto coordinado por Luis de Llera.

El primero no hace más que repetir las palabras de Botti al mostrar en sus artículos de *El Diluvio* un socialismo teñido de preocupaciones religiosas y una afección a un cristianismo secularizado en clave socialista como aquel propuesto por Campbell. Incluso la conclusión será la misma, una conclusión que francamente no añade nada de importante ni para la investigación sobre Maeztu, ni para la historiografía modernista, a saber: “en Maeztu se confirma la sensibilidad de una gran parte de la intelectualidad española al tema de la reforma religiosa”¹⁴⁶; no obstante, no puede sino reconocer que, en el caso de Maeztu, se trató de “una incidencia coyuntural con la problemática modernista”¹⁴⁷.

El segundo gasta unas cincuenta páginas para llegar a una conclusión aún más vaga y aleatoria. Ante todo, su escrito «Ramiro de Maeztu, un católico protestante y un protestante católico» traiciona las expectativas del lector que, al deshojar un texto sobre la *Religión y Literatura en el Modernismo Español*, queda desengañado por notar que la religión de Maeztu no tiene nada que ver con el modernismo y que los textos examinados tienen muy poco de literatura. Las citas de Maeztu que transcribe no afectan para nada al modernismo religioso y lo único que se desprende es lo que, al fin y al cabo, se sabía ya: un fuerte cambio religioso en Maeztu cuya espiritualidad irá creciendo a lo largo de los años. La alusión al modernismo se funda en las palabras de Giner de los Ríos:

“Se han visto lógicamente obligados los católicos viejos, a ir examinando y desterrando de su credo gran número de afirmaciones hechas por la Iglesia [...] En el momento actual coinciden con muchos de los principios profesados por las comuniones protestantes”¹⁴⁸.

De aquí se puede extraer una primera conclusión de tono muy genérico, según la cual “modernismo y protestantismo liberal son sintomáticos de un mismo deseo

¹⁴⁶ J. L. Abellán, *La crisis contemporánea*, cit., p. 80.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ F. Giner de los Ríos, «Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo», 1876, en *Ensayos*, edición de J. López Morillas, Madrid, Alianza, 1969, p. 179.

de renovación espiritual y con frecuencia se confundían”¹⁴⁹. Detrás de esta afirmación, que no es totalmente incorrecta, se disimula una alusión maliciosa, es decir, si modernismo y protestantismo coincidían, es legítimo pensar que Maeztu, al abrazar una liberal protesta religiosa en algún momento de su vida, pueda considerarse un modernista religioso por su anhelo de renovación de la Iglesia cristiana. En la confirmación de la carencia de unidad entre la crítica que puso en relación al modernismo religioso con la Generación del '98, destaca el juicio de M.^a José Flores que no puede aceptar la interpretación de Botti según el cual, como ya puse en evidencia, Maeztu sería un anticlerical militante hasta 1908-1910¹⁵⁰. La razón es muy simple, como ya he dicho, si Maeztu hubiera atacado a la Iglesia desde una posición meramente anticlerical, no podría considerarse, pues, en línea con el movimiento de renovación católica. Tampoco le gusta a M.^a José Flores que Botti haya definido inexacta la visión que Maeztu ofrece del modernismo irreligioso. Pero la observación de Botti a este respecto es irrefutable y para moverse alrededor del obstáculo, José Flores da en aquella conclusión tan vaga – a la que me refería algunas líneas más arriba – que no añade nada a lo que ya se sabía:

“Pero en nuestra opinión, lo importante es que Maeztu estaba vivamente interesado por estos temas, su creencia en la necesidad de una reforma religiosa, su participación en ciertas formas de la heterodoxia religiosa del momento, que al manifestar su conformidad con lo expuesto por Unamuno, debemos deducir que se trata del modernismo religioso [...] lo cual evidentemente no puede reducirse a mero anticlericalismo”¹⁵¹.

El hecho de que Maeztu estuviera vivamente interesado por estos temas no demuestra sino que estaba vivamente interesado por estos temas; el hecho de que no fuera un mero anticlerical no excluye su participación en el modernismo religioso, pero tampoco es prueba de ello.

Maeztu, como todo intelectual del '98, respiró el aire cultural que procedía de todo ámbito del saber de su época, demostrando una sensibilidad por diferentes temáticas, por eso no fue totalmente indiferente a la problemática religiosa. Pero se nota que el acercamiento al tema siempre se cumple desde una perspectiva

¹⁴⁹ M.^a José Flores, «Ramiro de Maeztu, un católico protestante y un protestante católico», en L. de Llera (coord.), *Religión y Literatura*, cit., p. 321.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 323.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 324.

económico-política, de análisis de los hechos más que hermenéutica o especulativa. Prueba de ello son las escasas referencias al aspecto religioso en sus principales obras escritas en un ancho espacio de tiempo que va desde 1899 a 1934, a saber: *Hacia otra España*, *La crisis del humanismo*, *Don Quijote*, *Don Juan y La Celestina* y *Defensa de la Hispanidad*. Sin lugar a dudas, la reflexión religiosa es el último de los aspectos culturales de una época que se asocia a Maeztu, ya que sus referencias religiosas, al fin y al cabo, acabarán elevándose a un plan más amplio que es el de la defensa de las raíces de su nación.

Rubén Darío

Las referencias religiosas de la lírica de Rubén Darío no pueden remitirse de ningún modo a una corriente filosófica, religiosa y especulativa como la del modernismo religioso. El intento de Cózar Castañar de relacionar el modernismo literario con el modernismo religioso a través de Rubén Darío es totalmente infundado, ya que no puede considerarse un modernista religioso a todo artista o intelectual que emplea las Sagradas Escrituras como una de las muchas fuentes de su inspiración.

No obstante las premisas pacatas que hacen del poeta nicaragüense un rebelde inconformista, un bohemio entregado a la sensualidad sublimada por los sentidos, un artista teñido de embriaguez profana y, por consiguiente, poco propenso a una inclinación religiosa *sensu stricto*, el trasfondo del estudio que le consagra alude abiertamente a una comunión de temáticas entre el movimiento y el poeta por lo que concierne la libre exégesis bíblica y el simbolismo. El hecho de que Darío tome de la *Biblia* diferentes motivos e imágenes le basta no tanto para definirlo un exégeta audaz de las Sagradas Escrituras, sino para afirmar que “inconscientemente está haciendo lo que un exégeta modernista”, es decir, pasar por alto al origen sobrenatural de la Escritura e interpretarla como se interpretan los documentos humanos, según la proposición n. 12 del *Lamentabili*¹⁵². “La *Biblia* se convierte así para Rubén Darío en fuente inagotable de datos, hechos y

¹⁵² J. Cózar Castañar, cit., p. 141.

personas reelaborados por su propia interpretación”¹⁵³; sin duda es lo que se desprende de las numerosas referencias presentes en sus composiciones, pero no se puede olvidar que con el presupuesto de la compatibilidad entre sentimiento religioso y melancolía convertida en tema literario, sugerido por Chateaubriand en Francia durante la primera mitad del siglo XIX, se puso de moda la poetización de la fe que dejó una huella claramente discernible incluso en la producción poética y prosáica del romanticismo español con algunas obras de Bécquer, Carolina Coronado, Gil y Carrasco, Espronceda, Valera y Clarín o con algunos artículos de Larra, aunque emplee el lenguaje bíblico con voluntad paródica¹⁵⁴. A pesar de que a primera vista son pocos los títulos teatrales que toman como referencia la *Biblia*, sería un error inferir de ello una escasa presencia de las Sagradas Escrituras en el teatro romántico español. Oreida Chu-Pund destaca once obras, entre 1822 y 1860, en las que aparecen referencias bíblicas, a saber: *Lanuza* (1822) y *Don Álvaro y la fuerza del sino* (1835) del Duque de Rivas, *Aben-Humeya o la rebelión de los moriscos bajo Felipe II* (1830) y *La conjuración de Venecia* (1830) de Francisco Martínez de la Rosa; *El trovador* (1836) y *Juan Lorenzo* (1865) de Antonio García Gutiérrez; *El tesorero del rey* (1850) de Antonio García Gutiérrez y Eduardo Asquerino; *Baltasar* (1858) de Gertrudis Gómez de Avellaneda; *Grazalema* (1857), *El padre de los pobres* (1860) y *La payesa de Sarriá* (1860) de Luis de Eguilaz¹⁵⁵.

Tampoco es difícil hallar figuras bíblicas en la música o en la literatura romántica europea; los casos más paradigmáticos son la Eva de Balzac, el Caín de Byron o Nerval, el Satán de Hugo, el Moisés de Rossini o de Schoenberg y hasta figuras mitológicas que remiten a la tradición hebrea como el Mefistófeles de Goethe y Boito.

La nueva religión romántica desembocó en una tendencia literaria de cuño religioso que se difundió a lo largo de todo el siglo XIX paralelamente a la incesante actividad de divulgación de ideas protestantes realizada en la primera mitad y a mediados del siglo por los británicos George Borrow, William Greene y William Harris Rule y por los españoles Manuel Matamoros García y José

¹⁵³ Ibidem, p. 142.

¹⁵⁴ Cfr. M. Jiménez León, «La Biblia en el romanticismo español» y A. Sotelo Vázquez, «La Biblia en el realismo al final del siglo XIX: Juan Valera y Leopoldo Alas “Clarín”», en *La Biblia en la literatura española*, 3 vols., 2008-2010, *Edad Moderna*, III, edición dirigida por G. del Olmo Lete y A. Sotelo Vázquez, Madrid, Trotta, 2010, respectivamente pp. 119-138 y pp. 139-157.

¹⁵⁵ Cfr. O. Chu-Pund, *La figura del Mesías en el teatro romántico español*, San José de Costa Rica, Fundación San Judas Tadeo, 1988.

Alhama. El punto en común era la proclamación de la libertad de culto y de lectura de la *Biblia*. El conflicto católico-protestante que se engendró con la llamada Segunda Reforma y el anhelo de renovación espiritual acaban asociándose desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XX y reflejo de ello será la producción de Galdós (*Rosalía*, 1872), Clarín (*La Regenta*, 1885), Emilia Pardo Bazán (*La Tribuna*, 1883; *La Prueba*, 1890), Blasco Ibáñez (*La Catedral*, 1903) o Pío Baroja (*Aventuras, inventos, y mixtificaciones de Silvestre Paradox*, 1900; *El mayorazgo de Labraz*, 1903; *Mala Hierba*, 1904; *La Dama Errante*, 1908).

La aparición de una misión protestante en Cádiz en 1837, la impresión del *Evangelio* traducido de la *Vulgata Latina* por Felipe Scio de San Miguel, las traducciones del *Evangelio* de San Lucas al caló y al vascuence del mismo año, la publicación en 1843 de *La Biblia en España* de Borrow, la circulación de *Biblias* glosadas por los protestante y la fundación de la Sociedad Bíblica provocó la intervención de las autoridades y una borrasca que desembocó en la propaganda evangélica. Obras como *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, escrito por Jaime Balmes en 1842, y el «Discurso sobre la Biblia» de Donoso Cortés, pronunciado con ocasión de su ingreso en la Real Academia de Madrid en 1848, surgen justo de la voluntad de elogiar los Libros Sagrados frente a la nueva tendencia de humanización y de poner de relieve el papel civilizador de la Iglesia católica frente a quien, como Larra por ejemplo, había declarado su simpatía por la cultura protestante.

De ahí que la *Biblia* se convirtiera casi en una moda, en un punto de referencia más para la literatura de fin de siglo y de ahí que el simbolismo bíblico sea un tópico para los autores que heredaron las inquietudes de la primera mitad del siglo XIX. Por un lado había quien se opuso a la intolerancia eclesiástica y anheló la reforma del clero español; por el otro quien defendió las raíces y tradiciones católicas de su propia nación. No será infrecuente, pues, toparse con escritores que siguen las huellas de la *Biblia* para la redacción de sus obras, como Gertrudis Gómez de Avellaneda, con personajes que llevan en mano la propia *Biblia*, como ocurre, por ejemplo, en *Lady Virginia* (1857) de Fernán Caballero o en *La Tribuna*, (1883) de Emilia Pardo Bazán, donde la protagonista rompe en pedazos una *Biblia* protestante e implica al mismo Borrow, con sutiles disquisiciones de tipo místico o teológico, como en *Pepita Jiménez* (1874) de Valera o *El escándalo*

(1875) de Alarcón, con personajes cuya peripecia se asemeja a la vida de Cristo, como *Nazarín* (1895) de Galdós, con imágenes bíblicas o con un simbolismo numerológico de carácter religioso, como en *El ciclo de Adán y Eva* (1891-94) o *Historias y cuentos de la Galicia antigua* (1900) de la ya citada Pardo Bazán.

Con el arraigamiento del modernismo literario se intensificarán los recursos a temas, símbolos y formas bíblicas. No es de extrañar que con la asunción del alcance global de la crisis de fin de siglo, marcada por el doble interrogante sobre la capacidad del lenguaje para recoger lo más vivo de la realidad y sobre la legitimidad de la palabra creadora, el artista, para cumplir con su misión redentora, recupere la figura de Cristo y la convierta en lugar de reflexión para sus conflictos¹⁵⁶.

Rubén Darío es, sin duda, un claro ejemplo de la difusión de las temáticas bíblicas en la literatura procedente de la crisis religiosa que se verificó en España a causa de la evolución propagandística de un reducido grupo de reformistas protestantes que tuvo en el sur de la península su foco inicial. Pero junto con él cabría mencionarse una legión de artistas que no tomaron de la *Biblia* sólo los temas, sino también la forma y los géneros, entre los cuales destacan el salmo, la parábola, el anuncio profético y el apocalipsis. La *Biblia* se convierte, pues, en una fuente indiscutible para la literatura de las primeras dos décadas del siglo XX, su presencia será constante y su incidencia se reflejará en muchas obras españolas de la época, como en *Fedra y Abel Sánchez* de Unamuno, *Femeninas y Epitalamio* de Valle-Inclán, «El Cristo nuevo. Para Miguel de Unamuno» de Azorín, en *Soledades y Campos de Castilla* de Antonio Machado, en *Dios deseado y deseante* de Juan Ramón Jiménez, en *Ganarás la Luz* de León Felipe, en los primeros poemas de Pérez de Ayala, en *Viacrucis* de Gerardo Diego, en *Hijos de la ira* de Dámaso Alonso, en *El profesor inútil* de Benjamín Jarnés y se extenderá, aunque de forma más leve pero no menos significativa, también a las generaciones sucesivas, como en Blas de Otero, José Luis Hidalgo, Gabriel Celaya, José Hierro, Carlos Bousoño, Carmen Conde, Ángela Figuera, María Beneyto, Angelina Gatell, José M.^a Valverde, Luis Felipe Vivanco, Ernesto Cardenal, Miguel Fernández, José Ángel Valente, José Augustín Goytisolo, etc.¹⁵⁷.

¹⁵⁶G. Márquez Fernández, «La Biblia en el modernismo hispánico: Verbo, creación literaria y redención social», en *La Biblia en la literatura española*, cit., pp. 187-212, en particular p. 187.

¹⁵⁷ Véase la confirmación de esto los siguientes textos: O. Millet y P. de Robert, *Cultura Bíblica*, 2001, traducción al español de J. M. Parra Ortiz, Madrid, Editorial Complutense, 2003, pp. 438-455; A.A. V.V., *Palabra, prodigio, poesía*, edición dirigida por V. Collado Bertomeu, Roma-

Diana Sanz Roig evidencia, por ejemplo, cuatro usos que se hacen de la Biblia en la prosa de escritores que se habían formado en la misma filas literarias de la Generación del '27: con el propósito de reflejar las carencias de la sociedad moderna (Jarnés); para cumplir con la búsqueda de la sorpresa y de la novedad (Jarnés, Barga, Aub); para crear un ambiente de cristianismo paganizado (Jarnés, Espina, Chacel); con intención satírica (Samblancat, Jardiel Poncela)¹⁵⁸. A la producción de este último grupo pueden agregarse algunas obras menores de Valentín Andrés Álvarez, Dámaso Alonso, Francisco Ayala, Corpus Barga, José Díaz Fernández, Federico García Lorca, Felipe Ximénez de Sandoval y Edgar Neville¹⁵⁹.

Tampoco el teatro nacional estuvo exento de una análoga actitud frente al empleo de la *Biblia* como fuente. Marcelino Jiménez León señala unos cien títulos de obras teatrales, en el período de intensa producción comprendido entre 1900 y 1936, donde afloran referencias a las Sagradas Escrituras y los divide en tres grandes grupos: el teatro comercial, principalmente en *El loco Dios* de José Echegaray, *Judith, tragedia bíblica en tres actos* de Francisco Villaespesa, *El pastor* y *El monje blanco* de Eduardo Marquina, *Eva curiosa* de Gregorio Martínez Sierra, *Moisés contemporáneo* de Mariano Alarcón, *La samaritana* de Hermenegildo de Bonis y Luis Ibáñez, *La redentora* de Ricardo Estrada, *Ruth la israelita* de Pillar Millán Astray; el teatro de humor, donde destacan los trabajos *La noche de Reyes* de Carlos Arniches, *El drama de Adán y Adán y Evans* de Pedro Muñoz Seca, *Eva y Adán*, *Judith* y *Holofernes*, *Dalila y Sansón* de Edgar Neville; el teatro renovador, cuyas cimas fueron tocadas por *Soledad*, *Raquel encadenada*, *El Otro* y *Sombra de sueño* de Miguel de Unamuno, *Divinas palabras*, *La cabeza del Bautista* y *Luces de Bohemia* de Ramón del Valle-inclán, *Judith* de Azorín, *El hijo pródigo* y *La redención de Judas* de Jacinto Grau, *Beatriz* de Ramón Gómez de la Serna, *El público* y *Amor de don Perlimplín* de Federico García Lorca, *El hombre deshabitado* de Rafael Alberti¹⁶⁰.

Valencia, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2003, p. 100; M. Jato, *El lenguaje bíblico en la poesía de los exilios españoles de 1939*, Kassel, Reichenberger, 2004, pp. 27-128; A.A. V.V., *La Biblia en la literatura española*, cit.; *Antología de la poesía sacra española*, edición de Á. Valbuena Prat, Barcelona, Apolo, 1940.

¹⁵⁸ D. Sanz Roig, «Mito y experimentación en la prosa del 27. De la *Biblia* a los *ismos*», en *La Biblia en la literatura española*, cit., pp. 285-322, en particular pp. 289-290.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 313.

¹⁶⁰ Cfr. M. Jiménez León, «La *Biblia* en el teatro anterior a la guerra civil», *ibidem*, pp. 261-283.

Es curioso notar, además, que el fenómeno de la *Biblia* como fuente de inspiración o inventario de citas o referencias no fue confinado sólo a España por el contexto histórico al que aludí, sino que se extendió a toda Europa durante los años de la crisis religiosa de la segunda mitad del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX. A este respecto suelen citarse algunos textos, entre los más conocidos, como *El idiota* (*Идиот*/1868) de Dostoevskij, *El desesperado* (*Le Désespéré*/1886) de León Bloy, *La reliquia* (*A relíquia*/1887) de Eça de Queirós, *El apóstol* (*Der Apostel*/1890) de Hauptmann y *A portrait of the artist as a young man* (1914-1915) de Joyce, donde se emplean figuras de corte cristológico; los *Diarios* (*Tagebücher*/1910-1923) de Kafka, donde asoman observaciones procedentes de la lectura de la *Biblia* judía, y sus novelas parabólicas como, por ejemplo, *El castillo* y *El proceso* (*Das Schloß*/1921-1922, *Der Prozess*/1914-1915); *El retorno del hijo pródigo* y *Betsabé* (*Le retour de l'enfant prodigue*/1907, *Bethsabé*/1912) de Gide, donde aparecen figuras bíblicas; y a una serie de escritores de la primera posguerra en los que destaca un especial interés por los temas bíblicos como Brecht, Valéry, Bernard Shaw y muchos otros¹⁶¹. Creyentes, ateos o agnósticos, estos escritores no discuten la verdad de la *Biblia*, sino que se limitan a tomar sus episodios para trasladarlos a la realidad de su época. En Italia, por ejemplo, obran una revisión literaria de la *Biblia* artistas como D'Annunzio, Ungaretti o Montale¹⁶², pero a nadie se le ocurrió relacionarlos con el modernismo religioso por ese simple motivo.

El artista moderno, en otras palabras, se apropia de la *Biblia* y resuena el grito de León Felipe “El salmo es mío... ¡del poeta!”¹⁶³. Por eso las citas bíblicas en España constituyen una común fuente de inspiración para los artistas creyentes, ateos o agnósticos, y los trabajos recopilados en el reciente estudio *La Biblia en la literatura española*, demuestran que el tema no sólo fue muy difundido en las décadas comprendidas entre la Segunda Reforma y la guerra civil, sino que la incorporación de lo sacro a la literatura fue un motivo literario de fondo de toda una cultura, desde la Edad Media hasta la Edad contemporánea. Noemí Montetes-Mairal, al estudiar el tema de la presencia de la *Biblia* en la poesía de Machado,

¹⁶¹ Véase J. Trebolle Barrera, «De la Torre de Babel a las Torres Gemelas. *Biblia* y literatura comparada», en *Palabra, prodigio, poesía*, cit., pp. 97-116, en particular p. 99.

¹⁶² Véase P. Gibellini, *La Bibbia nella letteratura italiana*, Brescia, Morcelliana, 2009.

¹⁶³ L. Felipe, «¡El salmo es mío!», en *Ganarás la Luz*, 1943, *Obras Completas*, Buenos Aires, Losada, 1963, p. 195.

Jiménez, Hierro, Hidalgo Otero y Celaya, pone de relieve la búsqueda constante por los poetas de toda época de lo *absoluto* a través del verso:

“La *Biblia*: el Libro de los libros [...] La poesía: género entre géneros [...] No es de extrañar, por tanto, que durante siglos los poetas se hayan servido del influjo del verbo bíblico para empapar su obra del rumor sagrado que acerca el Absoluto [...] De ahí que el poeta, cualquier poeta, no dude en preñar sus escritos del maná fértil de los proverbios, metáforas o parábolas bíblicos”¹⁶⁴.

Y no importa que estos artistas sean más o menos creyentes, porque lo que se busca en la referencia bíblica es lo *absoluto*, como acabo de señalar, o *verdades éticas* que prescindan de la fe, como atestiguan las palabras de uno de los artistas de la época que más interesa para esta disquisición, Ramón Pérez de Ayala:

“Aun para los incrédulos, la *Biblia* está macerada en un penetrante aroma de alegórica sapiencia, tan respetable, cuando menos, como la alegoría búdica y la mitología helénica. Podrá negarse que la *Biblia* encierra verdades históricas o verdades dogmáticas; lo que no cabe negar, sin incurrir en fanatismo, es que la *Biblia* contiene verdades éticas, bajo la forma de alegoría”¹⁶⁵.

De ello se desprende que las citas bíblicas de Darío, mezcladas a su rebeldía contra la intransigencia de la Iglesia, la presentación de una tiranía religiosa, el afán erótico y la expresión de angustia no fueron más que formas de protesta como motivo de fondo de una época. Como en el caso de Juan Ramón Jiménez, la expresión de un Dios inmanente que se cifra en la creación de un verso sentimental, no es algo de extrañar en la lírica modernista, sino que es la natural consecuencia de un entorno histórico, social y literario:

“Una posible forma de abordar el estudio de la poesía española del siglo XX podría partir de la idea [...] de la búsqueda de lo sagrado, del ansia de Absoluto, haciendo especial hincapié en los vaivenes poéticos de los distintos autores entre la inmanencia y la trascendencia”¹⁶⁶.

Por lo cual, resulta incorrecto, a mi juicio, asociar el simbolismo de Darío al simbolismo dogmático del modernismo religioso, primero porque arrancan de

¹⁶⁴ N. Montetes-Mairal, «La *Biblia* en la poesía de A. Machado, J. R. Jiménez, Hierro, Hidalgo, Otero y Celaya», en *La Biblia en la literatura española*, cit., pp. 349-388, cit. p. 349.

¹⁶⁵ R. Pérez de Ayala, *El país del futuro: mis viajes a los Estados Unidos, 1913-1914, 1919-1920*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1959, p. 225.

¹⁶⁶ N. Montetes-Mairal, cit., p. 350.

presupuestos diferentes; segundo porque era actitud muy difundida entre los artistas contemporáneos europeos y, especialmente, españoles interpretar los episodios bíblicos como metáforas y desde allí volver a elaborar nuevas creaciones artísticas, como acabamos de ver; tercero porque no es suficiente apoyarse, como hace Cózar Castañar, ni en la educación recibida en un colegio católico, ni al hecho de que el símbolo despierte en él un sentimiento religioso que llega a ser verdad¹⁶⁷ como para aludir a una supuesta actitud de modernista religioso.

Azorín

Si las figuras de Pío Baroja, Ramiro de Maeztu y Rubén Darío ofrecen, como acabamos de ver, pocos recursos para adelantar la idea de una supuesta relación entre los miembros de la Generación del '98 o de la corriente del modernismo literario y el modernismo religioso, aún menos vienen de los demás.

La supuesta semejanza entre Loisy y el primer Azorín se reduce, en el texto de Cózar Castañar, a una predilección por publicar sus libros con cubiertas de colores vivos¹⁶⁸ o a un par de citas en *La voluntad* de textos teológicos no convencionalmente usados en los seminarios que demostrarían un método análogo de enjuiciar la teología tradicional al del exegeta francés¹⁶⁹. Por lo demás, cabe decir que la disidencia del joven Azorín hacia el catolicismo ortodoxo – común a toda su Generación –, la falta de reverencia hacia el nombre de Dios¹⁷⁰ – actitud ajena al movimiento –, un velado agnosticismo, una breve alusión a un “Cristo amarillento, dolorido”¹⁷¹ y las esporádicas referencias a las Sagradas Escrituras – siempre anecdóticas y superficiales¹⁷² – son elementos que jamás pueden considerarse índice de unas “coincidencias que nos cerciorarán en nuestro convencimiento de que el Modernismo teológico está presente en este momento

¹⁶⁷ Cfr. Cózar Castañar, cit., p. 139 y p. 160.

¹⁶⁸ Ibidem, pp. 161-162.

¹⁶⁹ Ibidem, pp. 169-172.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 166.

¹⁷¹ Ibidem, p. 173.

¹⁷² Ibidem, p. 165.

literario del maestro Azorín”¹⁷³. Por lo cual, no queda sino compartir plenamente el juicio de Manuel María Pérez López, según el cual Azorín “recibe un sumario tratamiento, apoyado en una muy limitada consideración de su obra, por parte de Juan Cózar Castañar”¹⁷⁴.

Sin duda, Pérez López demuestra un mayor conocimiento de la figura de Azorín, pero su escrito dedicado al tema no responde mucho a las expectativas del título «Azorín y el modernismo religioso». Su estudio parece concentrarse más bien en la presencia del elemento religioso en los artículos periodísticos de fin de siglo y en la producción sucesiva, en el intento de negar la “imagen de un escritor injustificablemente escindido en dos sucesivas personalidades irreconciliables”, o sea la de un joven Azorín vehementemente crítico, de ideología revolucionaria, y la de un Azorín más maduro, contemplativo y conservador, según tópicamente lo entregaron a la historia sus contemporáneos y la crítica posterior¹⁷⁵. De hecho, no se encuentran en los escritos de fin de siglo “complejidades o sutilezas en el análisis del fenómeno religioso”¹⁷⁶, sino que dominan pasajes de contenido meramente anticlerical. No faltan referencias a figuras de la nueva espiritualidad, pero todo queda empobrecido y simplificado por su nihilismo ideológico. Las fuentes religiosas aún no nutren su producción y, a pesar de algunas menciones a Strauss o Renan y de un artículo de 1898 «El Cristo nuevo» – donde intenta rescatar a Jesucristo del dogmatismo, pero siguiendo a una cristología rudimentaria, personal y de fondo anarquista –, no hay escrito suyo que aporte algo más elaborado sobre la temática religiosa en esta época. El componente dominante se resume en la crítica a la moral católica de resignación y su anarquismo anticlerical, de honda raíz nihilista, que le aleja inevitablemente del movimiento, a pesar de su juvenil colaboración con una revista de propaganda católica.

Si Cózar Castañar había señalado en el primer Azorín el trasfondo de un pensamiento modernista, todo lo contrario sostiene Pérez López, confirmando la escasa unidad de la crítica española a la hora de evaluar las características de los supuestos partidarios del movimiento en España. El cambio se realiza, pues, a

¹⁷³ Ibidem, p. 162.

¹⁷⁴ M. M. Pérez López, «Azorín y el modernismo religioso», en *Præstans labore Victor. Homenaje al Profesor Victor García de la Concha*, coordinado por J. San José Lera, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005, pp. 237-252, cit. p. 237.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 238.

¹⁷⁶ Ibidem.

partir de un artículo publicado en 1901 y titulado «Ciencia y fe», donde el autor demuestra una evidente influencia unamuniana al argumentar el conflicto entre los dos componentes. El choque entre el positivismo y vitalismo filosófico irracionalista desemboca incluso en un diferente y más ponderado tratamiento del tema religioso. *La voluntad* identifica, sin duda, una etapa más madura donde refina la crítica a la moral católica. La oposición entre el viejo espíritu católico, encarnado en el II capítulo de la novela por un labriego toledano, y el catolicismo actual, más dogmático y postizo, representan la dicotomía racional-vitalista del modernismo.

El intento de Pérez López es, en breve, demostrar cómo Azorín, a partir del nuevo siglo, siguió las huellas de la nueva espiritualización, emprendiendo el camino de la mentalidad modernista a través de un nuevo tratamiento de la religión, condensado por la formulación del subjetivismo modernista. Sin embargo, su anticlericalismo de fondo, que pervive en *La voluntad*, la falta de referencias directas, de una postura abierta, de un planteamiento auténticamente exegético, de una especulación concreta sobre el tema – cabe recordar que Azorín nunca tuvo mucha familiaridad con las problemáticas teológicas – hacen vano todo intento de aproximarle al movimiento. De hecho, no existen pruebas de un contacto o de un interés de Azorín hacia la nueva corriente religiosa como para proclamarle partidario de la misma. Además, el estudio de Pérez López, muy interesante desde diferentes puntos de vista, no ofrece, a pesar del título ambicioso, muchas referencias que ayuden a plantear un auténtico punto de contacto entre el autor y el movimiento; se trata, más que nada, del testimonio de la evolución de su erudición religiosa, y su supuesto modernismo teológico queda vago y superficial, por la objetiva ausencia de elementos que atestigüen una aproximación filosófica concreta, tanto en Cózar Castañar como en Pérez López. Azorín es un novelista que siente atracción por toda la problemática de su época, pero un novelista que está lejos de abarcar el tema religioso con el vigor y el interés hacia la crisis religiosa contemporánea de un Fogazzaro. Si no fuera así, debería plantearse la improbable hipótesis que al siempre atento ojo eclesiástico se le escapó el contenido oculto de novelas como *La voluntad* o *San Manuel Bueno, mártir* o *El cura de Monleón*, contrariamente de lo que ocurrió en Italia con *Il Santo* de Fogazzaro.

Antonio Machado

Lo mismo vale para Antonio Machado: no es un exégeta, ni las muchas referencias en sus poesías al *Antiguo y Nuevo Testamento*, a los personajes bíblicos, son de algún modo suficientes para que puedan remitirse a un planteamiento religioso modernista.

La fe religiosa de Antonio Machado ha sido objeto de muchos estudios y dio lugar a un debate todavía abierto. Para Aranguren “Católico no lo fue” ya que su espiritualidad se mueve entre “escepticismo e inconcreta creencia”¹⁷⁷; algo parecido dijo también Serrano Poncela, para el cual

“Machado nunca fue una conciencia religiosa profunda ni en él se dramatizó como pura vivencia la correlación entre el hombre y la Divinidad... Esto no implica que en la poesía de Machado no se dé el tema de Dios. Se da, en efecto. Mas, conforme indiqué, viene proyectado desde fuera, como un problema de conocimiento, «sintemor ni temblor», como diría Kierkegaard”¹⁷⁸.

Tampoco puede considerarse “típicamente católico” para Aurora de Albornoz, ni religioso “si por religioso entendemos adscrito a una religión establecida, practicante de ella”¹⁷⁹, pero, al contrario que Serrano Poncela, sostiene que en sus poesías “*todo surge de dentro*”¹⁸⁰; según José M.^a González Ruiz, la fe de Antonio Machado se funda en un escepticismo positivo, en una creencia que no es necesariamente antirracional, más bien todo lo contrario, una creencia no puramente teológica, sino antropológica que rechaza el pragmatismo como el más intolerable de los disfraces de la fe¹⁸¹; para Ángel Martínez Blasco

“Un poeta de pensamiento profundo, que gira en torno a las grandes preocupaciones humanas, que hace de su poesía una problemática siempre vigente en su contacto con el mundo, que pone la idea

¹⁷⁷ J. L. López Aranguren, «Esperanza y desesperanza de Dios en la experiencia de la vida de Antonio Machado», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 11-12, septiembre-diciembre de 1949, pp. 383-397, cit. p. 396

¹⁷⁸ S. Serrano Poncela, *Antonio Machado, su mundo, su obra*, Bueno Aires, Losada, 1954, citado siguiendo a A. de Albornoz, *La presencia de Miguel de Unamuno en Antonio Machado*, Madrid, Gredos, 1968, nota 6, p. 237.

¹⁷⁹ A. de Albornoz, *ibidem*, p. 234.

¹⁸⁰ *Ibidem*, nota 6, p. 237.

¹⁸¹ Cfr. J. M.^a González Ruiz, *La teología de Antonio Machado*, Santander, Sal Terrae, 1989², pp. 22, 23 y 42.

por encima del ritmo, el pensamiento sobre la música poética, no podía eludir el tema religioso en su obra”¹⁸²,

pero este tema religioso aparece, al fin y al cabo, siempre velado y unido a otras temáticas como, por ejemplo, el tiempo, el mar, el sueño, el amor y el paisaje¹⁸³.

Ahora bien, Machado es otro poeta de la época que demuestra beber de la fuente bíblica y tomar inspiración de ella para algunos de sus versos. Su orientación religiosa se cifra en unos rasgos que pueden asociarse a toda la Generación del '98, como el alejamiento de la religión ortodoxa, una actitud desesperanzada, una voluntad de vivir el sentimiento religioso libremente, la oposición a la autoridad de la Iglesia y al clero español. Machado se suma en pleno al planteamiento de sus coetáneos al seguir la heterodoxia religiosa paralelamente al liberalismo político apoyado por los intelectuales de aquella época. No falta, además, un período de enfrentamiento a Dios tras la muerte de su esposa Leonor en 1912. Pero serán el escepticismo y el nihilismo religioso – procedente de la lectura de Nietzsche, Ibsen, Schopenhauer, Tolstoj, Dostoevskij, etc. – los hilos conductores de una poética que en los años más fecundos de su producción, entre la publicación de *Campos de Castilla* y de sus *Poesías Completas*, agregará otras temáticas de nueva impronta como el problema de España o el elemento folclórico.

Es evidente que todo ello no tiene mucho que ver con el carácter propiamente exegético, filosófico y especulativo del modernismo religioso. Incluso en el caso de Antonio Machado, Cózar Castañar sigue apoyándose a la proposición n. 12 del *Lamentabili* – según la cual los modernistas interpretan las Sagradas Escrituras prescindiendo de su origen sobrenatural – para corroborar sus teorías¹⁸⁴, no comprendiendo que sólo por este motivo podrían incluirse en el movimiento a muchos intelectuales de esta época y de las generaciones precedentes o sucesivas. Su estudio sobre Machado no es más que una reseña de todos los versos del poeta en los que aparece el nombre de Dios o personajes bíblicos, sin que tenga algún eslabón o explicación sistemática para poder señalar cierta semejanza con los dictámenes del movimiento, aunque fuera lejana. Además, prescinde totalmente

¹⁸² Á. Martínez Blasco, *Estudios de Literatura española contemporánea*, Kassel, Reichenberger, 1994, p. 39.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 36.

¹⁸⁴ Cfr. J. Cózar Castañar, *cit.*, p. 185.

de aquella lucha perpetua, de clara huella unamuniana, entre razón y sentimiento, que podría intentarse asociar a la separación modernista entre ciencia y fe:

Dice la razón: ¡Busquemos
la verdad!
Y el corazón: Vanidad.
La verdad ya la tenemos.
La razón: ¡Ay, quién alcanza
la verdad!
El corazón: Vanidad.
La verdad es la esperanza.
La razón: Tú mientes.
Y contesta el corazón:
Quien mientes eres tú, razón,
que dices lo que no sientes.
La razón: Jamás podremos
entendernos, corazón.
El corazón: Lo veremos¹⁸⁵.

Pasa por alto también el más plausible punto de contacto con el movimiento, es decir, aquella visión suya de un Dios inmanente, personal y universal a la vez, que reitera en tantos versos de su *Campos de Castilla*,

El Dios que todos llevamos,
el Dios que todos hacemos,
el Dios que todos buscamos
y que nunca encontraremos.
Tres Dioses o tres personas
del sólo Dios verdadero¹⁸⁶;

Yo he de hacerte, mi Dios, cual tú me hiciste
y para darte el alma que me diste

¹⁸⁵ A. Machado, «Parábolas», en *Campos de Castilla*, 1907-1917, CXXXVII, VII, en *Obras Completas*, 4 vols., II, edición de O. Macrí y G. Chiappini, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, vv. 1-15, pp. 585-586.

¹⁸⁶ *Ibidem*, VI, vv. 1-6, p. 585.

en mí te he de crear. Que el puro río
de caridad, que fluye eternamente,
fluya en mí corazón. ¡Seca, Dios mío,
de una fe sin amor la turbia frente!¹⁸⁷.

Y trata sumariamente los siguientes versos al interpretarlos como idea desfigurante de Cristo de la que asomaría sólo su realidad humana:

creo en la libertad y en la esperanza,
y en una fe que nace
cuando se busca a Dios y no se alcanza,
y en el Dios que se lleva y que se hace¹⁸⁸.

Pero, aun siguiendo una línea interpretativa muy elástica, difícilmente puede considerarse, por la presencia en algunos de sus versos de unas problemáticas que remiten muy lejanamente a la crisis religiosa europea de aquella época, a Antonio Machado como “un ejemplo de «modernismo religioso»”¹⁸⁹. Porque tal lo define César Izquierdo, aun precisando que se trata de un paradigma español. Ahora bien, si queremos seguir interpretando el modernismo según aquella vaga concepción juanramoniana de “movimiento general”¹⁹⁰ que abarca todo ámbito del saber de los primeros decenios del siglo XX, tal vez tenga razón el teólogo riojano; sí, en cambio, por modernismo religioso entendemos un movimiento especulativo y hermenéutico que contó con orientaciones diferentes y, a veces, contradictorias, pero con un serio programa de renovación eclesial en la base, fundado sobre principios como la Revelación del subconsciente, una fe subjetiva, el rechazo a los dogmas cual frutos del desarrollo histórico, la interpretación de los Sacramentos como exigencia humana de proporcionar una forma sensible a la propia experiencia religiosa, la oposición al hecho de que el magisterio de la Iglesia pueda brindar verdades divinas, la libre exégesis bíblica como si fuera un texto de inspiración humana, la interpretación de los milagros y profecías como

¹⁸⁷ Ibidem, V, vv. 9-14.

¹⁸⁸ A. Machado, «Desde mi rincón», ibidem, vv. 73-76, p. 593.

¹⁸⁹ C. Izquierdo, «Rasgos del modernismo en España», en *El modernismo a la vuelta de un siglo*, edición de S. Casas, Barañáin (Navarra), Ediciones Universidad de Navarra, 2008, pp. 285-297, cit. p. 292.

¹⁹⁰ J. R. Jiménez, *El modernismo. Apuntes de curso (1953)*, edición de J. Urrutia, Madrid, Visor, 1999, p. 74. Declaración al diario madrileño *La Voz*, 18 de marzo de 1935.

transfiguración de experiencias interiores, la aversión al neotomismo que, en el nombre de una exégesis vinculada al dogma, rehúsa principios científicos comúnmente aceptados por la sociedad moderna, la diferencia entre el Cristo de la fe y el Cristo de la historia, la explicación del valor redentor de la muerte de Cristo a través de la *theologia crucis* de San Pablo... Todo ello estudiado desde una perspectiva estrictamente teológica o, por lo menos, filosófica, en el caso de los intelectuales laicos que, en todo caso, tenían mucha familiaridad con las problemáticas teológicas o de la ciencia de la religión. Así, Antonio Machado ya no nos parece tan modernista – en sentido religioso – como quisieron presentarlo Izquierdo o Cózar Castañar.

Bien es verdad que César Izquierdo arranca en su estudio, dedicado al tenue reflejo del modernismo religioso en España, del justo presupuesto de que no existió en el ambiente eclesiástico español ningún movimiento que pueda tener conexión con la idea de renovación religiosa europea¹⁹¹, pero concluye señalando en el ambiente intelectual o artístico laico la mayor permeabilidad de tal innovación. Esta afirmación sólo es justa en parte, ya que si por un lado los intelectuales de aquella época manifestaron casi unánimemente una voluntad de reforma en sentido sobre todo disciplinar, por el otro no brindaron elementos concretos de respuesta a la crisis religiosa, acorde con la mentalidad modernista del resto de Europa. Es el caso de Antonio Machado, cuya aproximación al movimiento reside, según Izquierdo, en su anticlericalismo, en su manera de entender la mística como experiencia religiosa fecunda, opuesta al letrismo de los profesionales, de la que debe brotar la reforma y en una postura kantiana frente a la fe de la que surge la oposición entre cabeza y corazón. Por lo que toca al primer punto, la cita en apoyo de la argumentación no ayuda, a nuestro juicio, a aclarar el problema:

“Estimo oportuno combatir a la Iglesia católica y proclamar el derecho del pueblo a la conciencia y estoy convencido de que España morirá por asfixia espiritual si no rompe ese lazo de hierro”¹⁹².

Estas palabras no prueban más que su aceptación del criterio modernista de la necesidad de proclamar la autonomía de la conciencia de cada individuo frente a una religiosidad institucional preestablecida, pero no prueba su aplicación en

¹⁹¹ Cfr. C. Izquierdo, «Rasgos del modernismo en España», cit., p. 286.

¹⁹² A. Machado, «Biografía», 1913, en *Obras Completas*, cit., III, p. 1525.

términos teólogos ni la integración del poeta al movimiento determinada por una contribución especulativa constante en este sentido. Al mismo tiempo, la ruptura de ese lazo de hierro con la Iglesia católica es un principio opuesto a la actitud del movimiento, ya que, como afirma con acierto Esteban Tollinchi, “es patente la diferencia que hay entre el modernismo religioso y el modernismo artístico o literario. El primero confía todavía en la benevolencia del Dios y cree posible la armonía entre el individuo y las distintas instituciones de la sociedad moderna”¹⁹³.

En cuanto al segundo punto, el mismo Izquierdo reconoce que Antonio Machado capta la fuerza que acompaña a los místicos, pero no entiende “el significado y el alcance de la realidad cristiana”¹⁹⁴. De hecho, la reflexión religiosa de Antonio Machado se reduce a un mero anhelo de libertad, de libertad de conciencia que abarca todo aspecto de la vida y que desemboca en un anticlericalismo de fondo alejado de una auténtica postura modernista.

Por lo demás, parece poco una vaga alusión a una fe sentimental de cuño kantiano – que, entre otras cosas, prescinde del problema escatológico y de la noción cristiana de divinización, al preferir la dimensión ética – para considerarle miembro del movimiento.

Tampoco puede olvidarse que todas estas temáticas sólo aparecen en sus cartas privadas – las enviadas a Unamuno, por ejemplo – o de su lírica, es decir, inaccesibles a los demás, en el primer caso, e imperceptibles al lector no avezado, en el segundo. La poesía no era exactamente el medio de comunicación considerado más idóneo por parte de los teólogos modernistas para difundir sus tesis. De ello se desprende que la exhortación a la reforma del catolicismo no era su primer fin.

Juan Ramón Jiménez

Por lo que respecta a Juan Ramón Jiménez, el planteamiento de Cózar Castañar no cambia en el capítulo que le consagra. El sacerdote divide la experiencia

¹⁹³ E. Tollinchi, *Los trabajos de la belleza modernista 1848-1945...*, San Juan (Puerto Rico), Ediciones Universidad de Puerto Rico, 2004, nota 8, p. 432.

¹⁹⁴ C. Izquierdo, «Rasgos del modernismo en España», cit., p. 295.

espiritual del poeta en distintas etapas biográficas, acorde con su misma confesión:

“Al final de mi primera época, hacia mis 28 años, dios se me apareció como una mutua entrega sensitiva; al final de la segunda, cuando yo tenía unos 40 años, pasó dios por mí como un fenómeno intelectual, con acento de conquista mutua; ahora que entro en lo penúltimo de mi destinada época tercera, que supone las otras dos, se me ha atesorado dios como un hallazgo, como una realidad de lo verdaderamente suficiente y justo. Si en la primera época fue éstasis [sic] de amor, y en la segunda avidez de eternidad, en esta tercera es necesidad de conciencia interior y ambiente en lo limitado de nuestra morada de hombre”¹⁹⁵.

Inicialmente, la producción de Juan Ramón Jiménez no ofrece recursos significativos desde la perspectiva del modernismo religioso, ya que le domina una profunda fe en el Dios “que le predicaban en el colegio San Luis Gonzaga los jesuitas del Puerto de Santa María”¹⁹⁶. No obstante, Cózar Castañar brinda un listado de versos y expresiones juanramonianas en los que aparece la devoción a la Virgen y al Señor conforme a la enseñanza tradicional. Luego se produce en él una evolución espiritual que es, en cambio, mucho más interesante. Tras la muerte de su padre cuando él tenía diecisiete años, Juan Ramón estuvo en tratamiento con el doctor Simarro que llegó a ser una figura de referencia y con el que vivió desde 1903 hasta 1905. Aquí conoció el pensamiento de Loisy, cuya influencia religiosa demostrará en su producción posterior. Sin embargo, la creación por parte del poeta de un Dios íntimo, propio, es decir, immanente, no es suficiente para afirmar que a través de ella el poeta “se asimila al grupo de esos teólogos que condena la encíclica”¹⁹⁷. Sólo a través de un conocimiento parcial y superficial del movimiento en cuestión, puede llegarse a semejante conclusión; conocimiento parcial y superficial que muestra Cózar Castañar por sus atrevidas afirmaciones, viciadas por el afán de demostrar la existencia de un movimiento teológico y filosófico en España cuya carencia, por el contrario, siempre padeció, y por confundir los nombres de dos insignes representantes del movimiento como Semeria y von Hügel, a los que en una misma línea llama respectivamente “Sameria” y “Von Hügel”¹⁹⁸.

¹⁹⁵ J. R. Jiménez, *Animal de fondo*, 1948, en *Dios deseado y deseante*, 1949, edición de R. Bejarano y J. Llansó, Madrid, Akal, 2008, p. 1053.

¹⁹⁶ J. Cózar Castañar, cit., p. 202.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 222.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 225.

En realidad, a un sacerdote y teólogo como Cózar Castañar, la aportación supuestamente teológica del poeta moguereno no debería resultarle tan significativa como para insertarlo en un movimiento filosófico-teológico que intentó revolucionar las bases de la doctrina católica y de la misma Iglesia Romana. A lo sumo, puede demostrar la influencia de una idea o la toma en préstamo de una temática con la que el poeta empezó a tener familiaridad o sentir cierta fascinación a partir de la lectura de *L'Évangile et l'Église* durante su estancia en casa de Simarro. Además, si consideremos la adhesión al principio de la inmanencia como elemento que por sí mismo puede ser suficiente para la integración en el movimiento, no debería extrañarnos la idea de que muchos de los intelectuales que heredaron los criterios krausistas o regeneracionistas pudieran tenerse por modernistas religiosos. Desde la perspectiva exclusivamente religiosa, en efecto, el krausismo descansa en la idea de Dios como ser único, absoluto e infinito a la que se llega por vía inmanentista. No faltaron, pues, las acusaciones de panteísmo, principalmente por boca de Balmes y Menéndez Pelayo, pero la objeción ya estaba prevista en el sistema y a un panteísmo que se funda en el principio de que “todo es Dios”, el krausismo opone la teoría del “todo en Dios”, es decir, salva la trascendencia sin menoscabo de la inmanencia. Así que a partir de la doctrina de Krause, pasando por Fernando de Castro y Sanz del Río, hasta llegar a Giner de los Ríos y a las generaciones sucesivas, abundan las expresiones de fondo inmanentista en la literatura española del siglo XX, paralelamente al empleo de la *Biblia* que hacen los intelectuales laicos como fuente de inspiración para sus obras, como ya hemos visto en el apartado consagrado a Rubén Darío, y se ensalza una revelación íntima y personal. De hecho, es en plena madurez cuando Juan Ramón Jiménez expresa de forma más explícita esa magnificación ególatra que coincidirá con una revelación de tipo inmanentista. Libros de poesías como *La estación total* de 1946, *Animal de fondo* de 1948 y *Dios deseado y deseante* de 1949, donde, como es sabido, confluyen los 29 poemas de *Animal de fondo* más otros 29 conformando un total de 58 poemas, son prueba de ello. Es lo que sostiene también Gilbert Azam, uno de los mayores partidarios de la presencia del modernismo religioso en España y, sobre todo, de la intersección entre modernismo literario y teológico:

“una obra como *Dios deseado y deseante* es la expresión más elevada en poesía de la espiritualidad modernista, hasta tal punto que si el poeta no es verdaderamente un teólogo, su pensamiento místico es inseparable de los grandes principios del modernismo religioso”¹⁹⁹.

Esta afirmación, sin duda excesiva, tiene algún problema de fondo. Ante todo, puede aceptarse sólo en la medida en que se haga coincidir el término *modernismo* con *modernidad*, en una improbable conjugación de elementos que tratará de realizar el crítico en otro apartado de su texto. Sin duda la cuestión no es poco problemática ya que el modernismo español, entendido según la noción transmitida por Rubén Darío, padeció una atenuación debido a la aparición de otros fenómenos artísticos que seguirán la evolución de la modernidad, como veremos en el capítulo V del presente estudio. Por otro lado, cabe también considerar que los citados textos del poeta de Moguer fueron compuestos unos cuarenta años después de la *Pascendi*, por lo cual no tiene ningún sentido demostrar que en una época tan lejana al máximo apogeo del modernismo religioso, Juan Ramón compartiera un principio del movimiento que, sin duda, ya había conocido una mayor fortuna en su despliegue puramente teológico. Es decir, no es el poeta español el que influirá en la evolución del movimiento religioso, sino que es el movimiento religioso que en sólo uno de sus principios hallará un tardío reflejo, si es que lo halla de verdad, en los versos del poeta español.

Noemí Montetes-Mairal explica con acierto que la inmanencia y la trascendencia se dieron con alternancia en vaivenes poéticos en la primera mitad del siglo XX²⁰⁰. Al estudiar el caso de Juan Ramón Jiménez evidencia dos cuestiones que vienen a nuestro caso: en primer lugar, la estudiosa reitera más veces que “será a partir de finales de los años cuarenta cuando perciba claramente la evolución de su ser y de su obra a la búsqueda del dios inmanente”²⁰¹; en segundo lugar, destaca que el poeta “no sólo presenta una visión inmanente de la divinidad; también de la existencia, el arte y su relación con el entorno”²⁰², es decir, su sentimiento le hace forjar una perspectiva inmanente tanto de lo humano, distinta de la propuesta histórico-crítica modernista, como de lo divino. Así, el poeta se convierte en demiurgo de una nueva realidad y su obra crea un Dios que

¹⁹⁹ G. Azam, *El modernismo desde dentro*, cit., p. 11.

²⁰⁰ Cfr. N. Montetes-Mairal, cit., p. 350.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 353.

²⁰² *Ibidem*, p. 351.

no es sino espejo de sí mismo²⁰³. En lo que más cree el poeta es en su *Destino* en cuanto inmortal, lo que hace de él más que Dios y más que el Verbo:

“sólo el Destino es inmortal [...] Mi Destino soy yo y nada ni nadie más que yo; por eso creo en Él y no me opongo a nada suyo, a nada mío, que Él es más que los dioses de siempre, el dios otro, rejidos, como yo por el Destino, repartidor de la sustancia con la esencia. En el principio fue el Destino, padre de la Acción y abuelo o bisabulo o algo más allá, del Verbo”²⁰⁴.

Como sostiene Montetes-Mairal, Juan Ramón Jiménez se considera “la voz, la luz y la fe, padre e hijo del universo”²⁰⁵; es lo que se desprende en sus versos del exilio americano:

“Tú me comprendes ahora
que te tengo comprendido.
Yo era, soy tu padre, mundo;
tú, mundo, eres padre mío.
Ahora somos los dos padres;
ahora somos los dos hijos.
Y tú no tienes que ser,
padre, como yo te digo;
y yo no tengo que ser
como tú me tienes dicho;
tú has de dejarme cantarte
como te dejo yo mismo,
que, cantándote yo a ti,
cantándome tú a mí, hijo,
gozo tan únicamente
de lo tuyo y de lo mío,
como cuando me despierto
de estar cantando dormido
con la fe de la luz dentro
del contigo y del conmigo,

²⁰³ Cfr. J. R. Jiménez, «En mi tercero mar», en *Dios deseado y deseante*, cit., v. 33, p. 346.

²⁰⁴ J. R. Jiménez, *Espacio* (Fragmento Tercero), 1954, incluido en *En el otro costado*, edición de A. de Albornoz, Madrid, Júcar, 1974, p. 74.

²⁰⁵ Cfr. N. Montetes-Mairal, cit., p. 356.

esos sueños sin ya más
del absoluto infinito”²⁰⁶.

Ahora bien, en 1983 Gilbert Azam ya había presentado a Juan Ramón Jiménez como participante del modernismo teológico en virtud de este sentimiento inmanente que le hace crear a su propio Dios, de un simbolismo poético que apunta a lo inefable y de cierto agnosticismo que encierra la razón humana en el círculo de los fenómenos:

“Juan Ramón no es un teólogo *stricto sensu* aunque su obra ofrece numerosos conceptos teológicos que no consituyen un sistema estructurado por un método riguroso. En cambio, se desarrollan según una línea que a pesar del punteado coincide con la orientación general y los principios de la teología modernista, tal como la manifiestan los textos de A. Loisy, Sabatier, von Hügel, Tyrrel [sic] o los de *Pascendi dominici gregis*”²⁰⁷.

A pesar de que la *Pascendi* no puede tomarse como paradigma de los planteamientos modernistas, a pesar de que su credo inmanente se manifestará sólo en época tardía, como acabamos de ver, a pesar de estas dos cuestiones fundamentales, cabe preguntarse ahora, ¿cómo puede conciliarse su identificación, en cuanto poeta, con Dios con la inmanencia vital modernista? Y ¿cómo pueden asociarse palabras, como las que citaré a continuación, tan soberbias e irreverentes hacia cualquier manifestación de lo divino e impúdicas hacia la fe católica, con la profunda fe cristiano-católica modernista?:

“«Los dioses no tuvieron más sustancia de la que tengo yo». Yo tengo, como ellos, la sustancia de todo lo vivido y de todo lo porvenir”²⁰⁸;

“La idea de la Iglesia Católica sobre el nacimiento de Jesucristo es la contradicción más ridícula... Si dios ha creado al hombre y la mujer con órganos sexuales para la reproducción, es decir, si en realidad la mujer y el hombre son dos órganos complementarios con alteraciones, pechos, brazos, ojos, boca, piernas que ayudan al propósito, ¿cómo Cristo, un hijo de Dios hecho hombre, podía

²⁰⁶ J. R. Jiménez, «Con la fe de la luz dentro», en *Una colina meridiana*, 1942-1950, edición de A. Alegre Heitzmann, Madrid, Signos, 2003, p. 133.

²⁰⁷ G. Azam, «Del Modernismo al Post-Modernismo con Juan Ramón Jiménez», en *Juan Ramón Jiménez. Actas del Congreso*, Huelva, Instituto de Estudios Onubenses, 1983, pp. 165-180, cit. pp. 165-166.

²⁰⁸ J. R. Jiménez, *Espacio* (Fragmento Primero), 1942, incluido en *En el otro costado*, cit., p. 61.

avergonzarse de nacer de mujer y hombre y no se avergüenza [...] de una especie de adulterio entre un ángel y una mujer; es como en las mitologías paganas, cisne y mujer”²⁰⁹;

“Sí, yo creo. Yo creo en dios, sí. Dios quiere decir origen, principio. Y ¿cómo no he de creer en un principio, un origen? Pero no lo venero con idolatría, lo quiero como a un viejo abuelo de abuelos, pero sin barba ni raya enmedio”²¹⁰.

Por lo demás, pueden agregarse otras breves consideraciones que alejan inexorablemente al poeta del fenómeno religioso en cuestión.

La identificación que Juan Ramón sostiene entre poesía y religión, en cuanto las dos son expresiones de lo inefable y lo indecible²¹¹, no coincide en absoluto con el propósito del modernismo religioso de interpretar, a través de la exégesis histórico-crítica, los dogmas no como verdades absolutas, sino como símbolos que revelan verdades morales y religiosas, puesto que, al fin y al cabo, la moral del poeta reside meramente en la belleza, en la estética²¹².

El poeta moguerense admite el valor pragmático de la moral y de la belleza poética de la doctrina de Cristo tomando tan sólo en consideración su naturaleza humana, es decir, sin distinguir, como los modernistas, un Jesús histórico y un Cristo divino:

“Quien haya seguido mi escritura poética habrá podido ver que yo nunca he hablado de Cristo como dios. Cristo es para mí el mayor gran ejemplo de poesía en dios. Él nunca dijo que era dios sino hijo de dios y hablaba de dios como de su Padre, es decir como su origen [sic]. No creo que se haya escrito nada superior a la doctrina de Cristo como moral auténtica y como belleza poética”²¹³.

Juan Ramón Jiménez, de hecho, reserva el mismo tratamiento tanto a Jesús como a Cristo y si en la cita precedente trata a Cristo como al hijo de Dios en carne y hueso, como representación humana de su ideal de la belleza poética, en la siguiente hará lo mismo con Jesús, introduciendo una leve alusión a la distinción teológica modernista entre Jesús y Cristo, pero prescindiendo totalmente del segundo:

²⁰⁹ Nota manuscrita que se encuentra entre los papeles del *Diario*, citado siguiendo a G. Azam, «Del Modernismo al Post-Modernismo», cit., p. 169 y *El modernismo desde dentro*, cit., pp. 159-160.

²¹⁰ Cuaderno de 95 textos de J. R. Jiménez recopilados por su sobrino H. Pinzón, n. 76, apud G. Azam, *ibidem*, p. 170.

²¹¹ *Ibidem*, n. 81, *ibidem* p. 173.

²¹² *Ibidem*, n. 2, *ibidem* p. 172.

²¹³ J. R. Jiménez, «Notas a Animal de fondo», en *Dios deseado y deseante*, cit., p. 1131.

“Digo Jesús y no Cristo, porque así me siento más cerca de Él, dándole su nombre: Jesús el Nazareno”²¹⁴.

La naturaleza de Jesucristo es, pues, para él únicamente humana y, al no compartir la esencia de la divinidad, hace de la moral, de la conciencia humana, la única manifestación de Dios. Sólo así se explica la siguiente cita que Azam, por el contrario, emplea como testimonio de su actitud modernista:

“Dios es hoy para mí la conversión del hombre en una conciencia justa, una conciencia con los atributos supuestos en dios”²¹⁵.

Por todas estas razones hubo quien, como Luis Felipe Vivanco, dudó en considerar religiosa la lírica del poeta moguerense:

“Lo que pasa es que su concepto de dios con minúscula, o de lo divino immanente, no tiene nada que ver con el Dios personal trascendente de los creyentes cristianos o de otras religiones monoteístas”²¹⁶.

En conclusión, considerando la dirección ética de sus obras más maduras, que va a marcar su evolución poética hasta el final de su vida, y el escaso conocimiento que poseía sobre el modernismo religioso, como aflora en distintas ocasiones en los apuntes recopilados de sus lecciones sobre el modernismo, como por ejemplo en el siguiente pasaje

“la Encíclica *Pascendi Gregis* del Papa Pío X contra el modernismo en general, no solamente contra el teológico, sino el literario, contra todo modernismo”²¹⁷,

sería más lícito optar por una influencia del panenteísmo krausista en su visión de un *dios*, con minúscula, immanente. Esta moral, que en algunas ocasiones llama *desnudez* – ya anunciada en *Estío*, en los *Sonetos espirituales* y, sobre todo, en el

²¹⁴ J. R. Jiménez, «Aforismos sobre la idea de Dios», recogidos en *Ideología*, I-II, 1936-1954, en *Dios deseado y deseante*, cit., p. 1152.

²¹⁵ J. R. Jiménez, cuaderno n. 47, apud G. Azam, «Del Modernismo al Post-Modernismo», cit., p. 166.

²¹⁶ L. F. Vivanco, «La plenitud de lo real en la poesía de Juan Ramón», en *Ínsula*, año XII, n. 122, 1957, pp. 1-4, cit. p. 4.

²¹⁷ J. R. Jiménez, *El modernismo. Apuntes de curso*, cit., p. 74. A. Botti sostiene que algún pasaje del citado texto no hace que confirmar el escaso conocimiento que el poeta tenía sobre el modernismo religioso, véase «Istanze di riforma religiosa», cit., pp. 388-389.

Diario de un poeta recién casado – procede del idealismo postkantiano alemán que España conoció merced al krausismo. Así que sería más lícito creer que el “pensamiento místico” y el simbolismo juanramoniano arrancan, más que del modernismo religioso, del lenguaje seudomístico de la filosofía de Sanz del Río y del influjo de la ética krausista en la idea de la estética:

“No eres mi redentor, ni eres mi ejemplo,
ni mi padre, ni mi hijo, ni mi hermano;
eres igual y uno, eres distinto y todo;
eres Dios de lo hermoso conseguido,
conciencia mía de lo hermoso”²¹⁸.

Por lo demás, el tratamiento que Juan Ramón reserva a la Trinidad y a la Iglesia, al menos como lo presenta Cózar Castañar, no refleja nada más que un punto de vista común a muchos intelectuales de la Europa contemporánea, sin que se observe detrás de éste un fecundo intento de reforma clerical²¹⁹.

Felipe Trigo

Excesivamente “facilona” resulta también la crítica de Manuel Pecellín que pretende considerar a Felipe Trigo partidario del movimiento sólo por algunas reflexiones religiosas distribuidas aquí y allá por su obra. Nada más insensato que asociar al modernismo religioso la estética modernista de Trigo, de índole erótica, simplemente por la rebeldía hacia el catolicismo tradicional, como aparece por boca del protagonista de *Mi media naranja*, o por su irreverencia hacia algunas instituciones del culto católico, como en el caso de la penitencia en *El Moralista*, que pueden hallarse en cualquier intelectual heterodoxo de toda época.

²¹⁸ J. R. Jiménez, «La transparencia, dios, la transparencia», *Animal de fondo*, en *Dios deseado y deseante*, cit., vv. 5-9, p. 257.

²¹⁹ Con respecto al sentir religioso de Juan Ramón Jiménez, algunos estudios no han dejado de considerarle ajeno a cualquier tipo de relación con con la actitud condenada por la *Pascendi*. Estos estudios confirman, sustancialmente, lo que acabo de decir. Véanse, en especial, I. Prat, *El muchacho expatriado: Juan Ramón Jiménez en Francia (1901)*, Madrid, Taurus, 1987; A. López Castro, «Lo sacro en Juan Ramón Jiménez», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, año 1995, n. 539-540, pp. 23-42; P. A. Urbina, *Actitud modernista de Juan Ramón Jiménez*, Pamplona, Eunsa, 1994; F. Graffiedi, *Juan Ramón Jiménez e il Modernismo*, Roma, Bulzoni, 1996.

La premisa de Manuel Pecellín, que sigue la impronta general del libro coordinado por Luis de Llera donde aparece su estudio, resulta ya en sí paradigmática: los rasgos de la obra de Felipe Trigo coinciden con los de la corriente del modernismo literario y, por consiguiente, es legítimo poner sus reflexiones religiosas en la órbita del modernismo religioso. No usa exactamente estas palabras, pero la superficial alusión es implícita en la medida en que pasa de un análisis de su estética literaria a otro que afecta el aspecto religioso. Y justo en la presentación del tema religioso es donde reside el máximo defecto de su estudio. De hecho, Pecellín transcribe una serie de citas que demostrarían la adhesión de Trigo al movimiento en la medida en que los personajes de *El médico rural* se plantean el problema de la existencia de Dios:

“el gran Dios de ella, el gran Dios de él también en otros tiempos, hundido y borrado actualmente entre sus dudas”²²⁰;

“Su pobre razón, desde la áspera y ya un poco lejana época de estudiante madrileño, habíase extraviado por una multitud de libros de teología y de catequismo [sic], que sólo consiguieron asaetársela de dudas”²²¹.

Esto y poco más, como un párroco lujurioso en *La Joya* y una muy aproximada visión panteísta que se confunde con el naturalismo de toda su obra, acaban por convencer a Pecellín de que Trigo “nos sitúa ya en una perspectiva de indudable proximidad al Modernismo”²²². Concluimos este párrafo con las tanto tajantes como necesarias palabras de Botti, el cual, al comentar la aportación de Pecellín en relación con la presencia de una crisis modernista en España, sólo se limita a afirmar que su estudio sobre Felipe Trigo “non offre utili elementi al riguardo”²²³.

²²⁰ F. Trigo, *El médico rural*, 1912, apud M. Pecellín, «Felipe Trigo, un erótico modernista con preocupaciones sociales y religiosas», en L. de Llera (coord.), *Religión y Literatura*, cit., p. 340.

²²¹ *Ibidem*.

²²² M. Pecellín, *ibidem*, p. 341.

²²³ A. Botti, «Istanze di riforma religiosa», cit., pp. 389-390.

Por lo demás, los nombres de Maragall y Zulueta en relación con el modernismo religioso aparecen en una breve alusión de un tal Francisco Gómez Gutiérrez, que Juan María Laboa, en el ya citado escrito «¿Hubo modernismo en España?», recoge sin agregar ningún tipo de explicación. No he logrado detectar al escrito de este Francisco Gómez Gutiérrez ni conozco a nadie con este nombre que se ocupara de modernismo religioso, pero tengo la idea de que Laboa se ha equivocado y quería decir Francisco Pérez Gutiérrez. Si fuera así, será preciso notar que Francisco Pérez Gutiérrez considera a Unamuno, Antonio Machado, Maragall y Zulueta “cuatro españoles [...] adelantados en la frontera del modernismo religioso”²²⁴ en la medida que lo fue – o no lo fue – Ortega y Gasset:

“¿Significa lo dicho que Ortega se sienta modernista, o cuando menos se incline vehementemente a serlo? De ningún modo [...] Pero si Ortega no se llegó a sentir modernista porque no se sentía ya católico, sí que compartía aquel certero planteamiento de los problemas que, según Rahner, había caracterizado a aquellos reformadores. Y en este sentido no fueron él y su doble, Rubín de Cendoya, los únicos «modernistas», los únicos tocados por la vasta conmoción religiosa que estaba sacudiendo el mundo católico”²²⁵.

De hecho, Pérez Gutiérrez, en el apartado que dedica a la crisis religiosa española finisecular, no se adentra mucho en la problemática real modernista, tal vez con razón porque no se lo permite el particular contexto español; por lo tanto, su breve referencia al modernismo de Maragall y Zulueta – Unamuno y Machado aparte – queda vago y superficial, como si por modernismo religioso entendiera cualquier vacilación frente al catolicismo y la voluntad de zaherir a la Iglesia.

Tampoco en el caso de Benavente tenemos ningún indicio de que pueda ayudar a insertarle en la órbita del movimiento. En las famosas lecciones de Juan Ramón Jiménez – recogidas por Ricardo Gullón en *El modernismo. Notas de un curso* y por Jorge Urrutia en *El modernismo. Apuntes de curso* –, el poeta pasa con ligereza del análisis del modernismo teológico al del modernismo literario, llegando a una conclusión inconsistente, confusa y no muy bien argumentada, de

²²⁴ F. Pérez Gutiérrez, cit., pp. 552-553.

²²⁵ Ibidem, p. 552.

que “en ese momento Azorín, Baroja, Benavente, todos eran modernistas, todos”²²⁶.

Una breve alusión a Joan Maragall en relación con el movimiento, se encuentra también en el ya citado artículo de Botti de 2000; aquí el estudioso italiano, sin detenerse mucho sobre el asunto por la verdad, no duda en considerar la pretendida conexión del escritor catalán con el fermento renovador como algo forzado, problemático y discutible²²⁷. También aparece otra breve referencia al supuesto modernismo de Zulueta en el ya citado texto de Jiménez Lozano. El crítico no se detiene mucho sobre la cuestión, hasta el punto que despacha el asunto en unas pocas líneas en nota. En todo caso, le considera a un auténtico modernista español, aunque no puede hacer menos que reconocer que “No ciertamente en sentido técnico, es decir, envuelto en las discusiones teológicas y hermenéuticas o históricas y filosóficas del modernismo”²²⁸. Cabe preguntarse ¿en qué sentido puede considerar un modernista religioso a un hombre que jamás tomó en consideración la necesidad de la Iglesia católica?

De hecho falta un sólido apoyo crítico sobre Maragall, Zulueta y Benavente como para insertar sus propias reflexiones en la trayectoria del movimiento y permanece la imposibilidad de comprender a qué se referían Jiménez y Laboa cuando establecieron un lazo entre un movimiento de índole teológica, histórico-crítica y exegética y un poeta católico, un republicano reformista y un malicioso comediógrafo de sátira social.

El caso de Armando Palacio Valdés es igualmente desolador, y las pocas páginas que le dedica Luis de Llera no son nada más que un intento de buscar temáticas modernistas en cualquier parte. Palacio Valdés, que muy a menudo en sus novelas intenta conciliar un sentimiento cordial y contemplativo con una actitud más práctica – ejemplo de ello puede ser su *Marta y María* –, en cierto momento de su vida sintió la necesidad de convertirse al cristianismo, pero siguió manteniendo una postura anticlerical, acatólica y de oposición al vitalismo irracionalista, como atestigua la correspondencia con Clarín²²⁹. El único elemento que destaca, para el general interés de nuestro estudio, se halla en sus cartas

²²⁶ J. R. Jiménez, *El modernismo. Apuntes de curso*, cit., p. 186.

²²⁷ A. Botti, «Istanze di riforma religiosa», cit., p. 371.

²²⁸ J. Jiménez Lozano, cit., nota 4, p. 126. Es curioso que aquí Jiménez Lozano ponga en boca de Zulueta algunas palabras de Unamuno contra el modernismo religioso, exactamente las que se leen en la carta de don Miguel fechada 17 de diciembre de 1907 y dirigida al mismo Zulueta. Éste será el principal motivo de duda del crítico en insertar a Zulueta en la órbita del movimiento. Error que Botti transcribe en «Istanze di riforma religiosa», cit., nota 37, p. 369.

privadas y consiste en aquella voluntad de acercamiento al cristianismo de forma espontánea – es decir, no por miedo – y de no aceptar aquella fe pasiva que parece coincidir, a su juicio, con el catolicismo²³⁰. La actitud de Palacio Valdés resulta ser una mera polémica contra la hipocresía religiosa y la falsa religiosidad que puede hallarse en cualquier anticlerical y en muchos intelectuales de la época moderna; es un ataque tanto áspero como retórico y poco original que manifiesta sobre todo en su novela *La fe* de 1891. Difícil sería imaginar esta novela como “precedente curioso”²³¹ de *El Santo*, según la presenta Gonzalo Redondo; difícil porque, a pesar de su modestia, la vacilación del cristianismo, la fe fluctuante, la situación conflictiva de una creciente secularización de un sacerdote son temas que ya fueron empleados en la narrativa de la Restauración y de la Regencia, lo que haría de novelas como *Lázaro* (1882) de Jacinto Octavio Picón, *Pepita Jiménez* (1875) y *Doña Luz* (1879) de Juan Valera, posibles precedentes españoles de la obra de Fogazzaro. La diferencia sustancial reside en el hecho de que ninguno de estos textos preocupó mínimamente a la autoridad eclesiástica.

Un no siempre adecuado conocimiento del modernismo religioso en toda su complejidad de conjunto por parte de la crítica española, contribuyó, como veremos después, a una excesiva dilatación del concepto y a relacionar con el movimiento a figuras que, en realidad, poco o nada tenían que ver con él. Es un error que no tan infrecuentemente salpica los estudios de De Llera, el cual se aventura a conclusiones ambiguas o equívocas, como en el caso de sus comentarios sobre el novelista en cuestión. Entonces, el reiterado rechazo del catolicismo por parte del autor asturiano, le parece al crítico “una prueba más de su probable aproximación a lo que se entendía por modernismo”²³². Tal vez se refiera a lo que sólo algunos pensadores españoles entendieron por modernismo religioso. No es la nuestra una libre invectiva contra la hermenéutica española, sólo es una objetiva consideración de lo que se obtuvo al tomar por verdad absoluta la definición de modernismo que brindó en sus días Juan Ramón

²²⁹ En particular véase A. Palacio Valdés, «Carta a Clarín», 12 de noviembre de 1899, en *Epistolario a Clarín: por Menéndez y Pelayo, Unamuno, Palacio Valdés*, edición de A. Alas, Madrid, Ediciones Escorial, 1941, pp. 158-160.

²³⁰ Cfr. A. Palacio Valdés, «Carta a su primo Armando Miranda Palacio», 11 de noviembre de 1899, en G. Gómez Ferrer Morant, «Palacio Valdés en los años noventa: la quiebra del positivismo», en *Clarín y La Regenta en su tiempo (Actas del Simposio Internacional)*, Oviedo, Ediciones Universidad de Oviedo, 1984, pp. 1064-1065.

²³¹ G. Redondo, *Historia de la Iglesia en España (1931-1939)*, 2 vols., I, *La Segunda República (1931-1936)*, Madrid, Rialp, 1993, nota 51, p. 374.

²³² L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit. p. 129.

Jiménez. Tendremos la oportunidad de profundizar en el asunto en el capítulo V del presente trabajo, pero aquí nos parece útil recordar su infeliz interpretación del modernismo como “una tendencia general” y aquella su reivindicación sin fundamento, a la que ya hemos aludido algunas líneas más arriba, según la cual “en ese momento Azorín, Baroja, Benavente, todos eran modernistas, todos”²³³. Por lo cual, no ha de extrañar si, ahora, un Palacio Valdés o un Maragall o un Zulueta se aproximan con suma imprudencia y superficialidad a los máximos representantes del movimiento. Cabe recordar aquí, que ninguna de las figuras que hemos estudiado en el presente apartado colaboró jamás con ninguna revista modernista, ni organizó ningún congreso para organizarse como movimiento, ni emprendió ninguna correspondencia con aquellos reformadores católicos que solían tenerse al día entre ellos (von Hügel, Houtin, Loisy, Duchesne, Lagrange, Semeria, Genocchi, Laberthonnière, Tyrrell, Buonaiuti, Fracassini, Gallarati-Scotti, Fogazzaro, etc., montaron una vasta red de contactos directos o indirectos, comentaban sus obras recíprocamente, se informaban sobre las novedades y, a veces, el uno se convertirá en el biógrafo del otro), sus nombres no aparecen ni siquiera mencionados por los auténticos modernistas y, en el caso de todos los intelectuales laicos y en la mayoría de los eclesiásticos mencionados, falta por completo una aproximación seria y exhaustiva a la exégesis bíblica, a la filosofía de la religión, a la psicología, a la historia eclesiástica, a la cultura estrictamente religiosa o a la teología fundamental.

Un caso diferente del de Palacio Valdés, aunque semejante por las conclusiones que pueden deducirse al desentrañar la crítica, es el de Emilia Pardo Bazán. Para María Rosa Saurín de la Iglesia no se puede negar su “indudable atracción hacia el modernismo”²³⁴. A pesar de su servil adhesión a la infalibilidad de la autoridad eclesiástica y de su firme arraigo a una tradición de carácter rural, sabido es que doña Emilia no faltó en distintas ocasiones, con mayor o menor vigor, en considerar compatible el catolicismo con la modernidad, especialmente con el feminismo y el esteticismo. Por lo cual, el punto de partida de Saurín de la Iglesia no es erróneo, lo que pasa es que su contribución a la problemática no hace nada más que salpicar, aquí y allá, pero siempre de forma bastante débil, su indiscutible ortodoxia católica, su rígido confesionalismo, su sólido conservadurismo y su

²³³ J. R. Jiménez, *El modernismo. Apuntes de curso*, cit., p. 186

²³⁴ M. R. Saurín de la Iglesia, «Modernización religiosa y cuestión social en Emilia Pardo Bazán», en *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, cit., pp. 443-462, cit. p. 443.

apego a la autoridad y al dogma sólo en virtud de un estilo polémico que, a su juicio, gastaría el formalismo ortodoxo. No casualmente la palabra *modernismo*, si no nos equivocamos, aparece sólo al principio del escrito – como si durante la redacción hubiera perdido el hilo del discurso – y no casualmente no aparece un sólo nombre de un auténtico modernista religioso al que pueda compararse la postura de Emilia Pardo Bazán. No es que, por lo demás, su escrito este exento totalmente de fundamento, pero hay que preguntarse ¿por qué incluir en una conferencia sobre el modernismo religioso semejante contribución? No nos parece, en fin, que su comentario a la obra de la condesa sirva de ayuda en este sentido. Pero, tal vez, no somos, igual que los demás críticos pardo-bazanianos, un “buen entendedor [que] localiza sin dificultad”²³⁵ sus señales explícitas de modernización religiosa a las que se refería Saurín de la Iglesia.

Por último, queremos señalar el “librito” de Antonio Valmala, seudónimo del P. Martín Blanco. El fraile agustiniano ve en 1908 el peligro del modernismo en cualquier parte, y ataca y excomulga a todos los que considera sospechosos con palabras gruesas pero sin ninguna argumentación explicativa o instructiva. En toda su generosidad y estrechez crítica, en toda la confusión y el desconocimiento del contexto, encuentra unos treinta nombres que pueden ponerse en relación con el movimiento²³⁶. No es el caso de reproducirlos aquí por falta de un serio acercamiento científico, por falta de fundamento y por el escaso interés ilustrador del texto en cuestión.

* * *

En conclusión, después de un breve bosquejo de los estudios críticos que señalaron elementos de modernismo religioso en los intelectuales españoles, sólo asoma cierta sensibilidad al tema de la reforma y la disponibilidad de acoger nuevas instancias en plan religioso, pero siempre a través de un conocimiento aproximado y superficial de la problemática que sacudió a Europa en aquella época. Los recursos de favor, interés, atención, reflexión y curiosidad hacia el movimiento, se agotan en unas pocas anécdotas que no pueden constituir de ninguna forma índice de una fuerte difusión en tierra española de una corriente de

²³⁵ Ibidem.

²³⁶ Cfr. A. Valamala (seudónimo di Martín Blanco), *Los voceros del modernismo*, Barcelona, Luis Gili, 1908.

innovación exegética, a pesar de la herencia liberal del siglo XIX. Además, falta por completo una conexión y una comunicación entre el mundo laico y el eclesiástico que, sin duda, perjudicó el éxito y la divulgación de algunas instancias afines al modernismo religioso e impidió la evolución de una sólida corriente de pensamiento.

Aquellas pocas señales de acercamiento al modernismo religioso provenientes de los representantes eclesiásticos, siempre se caracterizan por la debilidad de las argumentaciones y la prudencia en los juicios. Aquellos otros provenientes del mundo laico manifiestan un escaso conocimiento de la problemática religiosa y su rechazo hacia la autoridad eclesiástica representa, más bien, una postura intelectual e ideológica de reacción ofensiva contra las verdades absolutas y el cierre mental del clero contra los planteamientos religiosos. Las únicas componentes que el laicismo español de entresiglos comparte con los máximos representantes del movimiento modernista son el apartamiento de la ortodoxia católica común a todos los miembros de la Generación del '98, como advierte Laín Entralgo en el siguiente pasaje

“Aquellas almas jóvenes, educadas en un catolicismo más consuetudinario que realmente vivido – tal vez deba exceptuarse a Unamuno, por lo que de sí mismo cuenta –, carentes del apoyo que presta a la fe una religiosidad socialmente vigorosa, acaban por separarse de la pasiva creencia infantil y aún de toda práctica católica regular”²³⁷,

y la adversión hacia la intolerancia religiosa, acorde con el juicio de Alfredo Calderón:

“No odiamos a la religión. Hay entre nosotros quien no siente aspiración alguna religiosa; hay quien tiene el sentimiento religioso profundo y arraigado. Unos y otros, sin embargo, coincidimos en nuestros odios. Odiamos el fanatismo bárbaro, la superstición ridícula, la hipocresía menguada, la credulidad estúpida, la intolerancia soberbia, la creencia que se impone, la devoción que calcula, la fe que negocia, la piedad que miente y engaña”²³⁸.

Claro es que de una análoga sintomatología de la Iglesia católica europea, surgieron respuestas parecidas. Incluso España ofrece un cuadro deprimente en el

²³⁷ P. Laín Entralgo, *La generación del 98*, Madrid, Espasa-Calpe, primera edición 1945, edición consultada 1997², p. 137.

²³⁸ A. Calderón, «Nuestros odios», en *Palabras*, Barcelona, Imprenta Henrich y comp.^a, 1905, pp. 197-201, cit. pp. 197-198.

ámbito religioso y la guerra fría entre Estado e Iglesia a raíz de la constitución de 1876, la desconfianza e intolerancia con que el clero miró al catolicismo liberal, la injerencia política de los eclesiásticos, no podían sino determinar la invectiva unánime de los intelectuales que vivieron durante la época del *desastre*. En estos términos se justifica la común rebeldía de los intelectuales españoles a la autoridad de la Iglesia, sin que pueda considerarse índice de la repercusión modernista en el ámbito religioso. Para darnos cuenta de la debilidad del fenómeno en España, baste recordar que el modernismo religioso italiano – que hizo gala de sacerdotes y teólogos rebeldes, como Buonaiuti, Murri, Semeria, Fracassini, Minocchi, Piastrelli, Genocchi, Gazzola, Casciola, todas figuras duramente reprimidas y castigadas por la Iglesia, de intelectuales laicos seriamente empeñados en la polémica, como Boine, Fogazzaro, Gallarati-Scotti, Aiace Alfieri, Casati, Jacini, de revistas modernistas como *Nova et Vetera* e *Il Rinnovamento*, *Studi Religiosi* y *Rivista storico-critica delle Scienze Teologiche*, que intentó redactar un manifiesto unitario del movimiento bajo la dicción *Programma dei modernisti*, que trató de aglutinar las distintas orientaciones durante el *Convegno di Molveno*, que fue juzgado como un fenómeno propio, con una fisonomía peculiar, y que gozó de mucha más simpatía que la tendencia francés²³⁹ – fue definido por Rivière como una corriente de importación²⁴⁰ y atrajo la *Piedad* del P. Giuseppe De Luca.

Una prueba más de la escasa difusión del fenómeno en tierra española procede también de la prensa nacional contemporánea. Revistas como *La España moderna*, *Revista contemporánea* y *La cultura española* no gastan ni una página en la condena del movimiento; *El Ateneo* alude brevemente al tema con un único artículo titulado «Un paralelo. Dos pontífices» en que, con el pretexto de la condena, se compara el pontificado de Pío X con aquel más tolerante de León XIII²⁴¹; sólo unas pocas alusiones al modernismo religioso o a algún artículo aislado aparecen en *España Nueva*, *El Día*, *El Nacional*, *Diario Universal*, *La Época*, *Heraldo de Madrid*, *El Imparcial*, *El Socialista* y *La Prensa*; *El País* se limita en hospedar las intervenciones de Ferrandíz, así como *El Diluvio* las de Maeztu; señales de aversión al modernismo provienen de *El Globo*, *El Mundo*, *El*

²³⁹ Cfr. L. Bedeschi, *Il modernismo italiano. Voci e volti*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1995, p. 53

²⁴⁰ Cfr. J. Rivière, cit., p. 89.

²⁴¹ Cfr. B. Argente, año II, 1907, n. 22, pp.302-308.

Correo Español y *El Siglo Futuro*; el periódico *El Universo* parece tratar el movimiento como un fenómeno externo al mundo religioso español²⁴²; acuden a la prensa extranjera para dar noticias sobre el fermento *La Lectura*²⁴³, *Nuestro Tiempo*²⁴⁴ y *La Correspondencia de España*²⁴⁵; no hace ninguna mención al tema el periódico catalán *La Vanguardia*; el *Diario de Barcelona* sólo publica algunas correspondencias de Roma²⁴⁶; mientras que *El Liberal* es el único órgano que se dedica al argumento con puntualidad, aunque de forma bastante limitada al afrontar casi exclusivamente el tema de la nueva y antigua condena²⁴⁷. De todo ello se deduce el escaso debate que provocó en la prensa española de la época la problemática modernista. Eso pudo depender, deduce Botti, de la prevalencia en la cultura laica española de una actitud política – de carácter liberal o socialista o republicano – inspirada en el racionalismo y el positivismo que empujó a los intelectuales a asumir una postura indiferente, cuando no irrisoria, frente a las preocupaciones religiosas. Además, el apoyo frecuente a la prensa extranjera y el uso de concisas notas telegráficas demuestran la falta de personal intelectual sensible al problema capaz de producir una evaluación original e independiente²⁴⁸.

Sin duda hubo quien poseía un mayor conocimiento de las ciencias religiosas, pero se trató más bien de figuras aisladas cuyos nombres cayeron en el olvido. Como en el caso de Edmundo González Blanco, quien en una serie de artículos publicados en *La España moderna*, antes de la condena eclesiástica, manifiesta un propósito reformista al defender la política anticlerical que apuntaba a la separación entre Iglesia y Estado²⁴⁹, al definir la psicología religiosa del pueblo español²⁵⁰, al apoyar la campaña de nacionalización de la Iglesia española²⁵¹, ya

²⁴² Cfr. «La Encíclica de Su Santidad y el error modernista», 19 de septiembre de 1907.

²⁴³ Cfr. P. Sabatier, «La crisis religiosa», año VII, 1907, pp. 159-163. El mismo artículo ya apareció en el periódico italiano *Corriere della Sera*.

²⁴⁴ Acude a *Il Rinnovamento* y al *Mercure de France* en los artículos «Nuevas revistas», año VII, 1907, n. 93, pp. 259-261, y «Revista de revistas. La cuestión religiosa. Información internacional», ibidem, n. 99, pp. 260-266.

²⁴⁵ Acude al francés *La Croix* sobretodo en los artículos «El nuevo “Syllabus”», 23 de julio de 1907, y «La Encíclica de SS. Pío X», 19 de septiembre de 1907.

²⁴⁶ Cfr. «Correspondencias particulares del Diario de Barcelona», 31 de octubre, 5 y 9 de noviembre de 1907.

²⁴⁷ Me refiero, en particular, a los artículos «¡Anatema!», 22 de julio de 1907; «El “Syllabus” de Pío IX», 22 de julio de 1907; «El nuevo “Syllabus”», 23 de julio de 1907; «Después del “Syllabus”. Un folleto, una carta y varias manifestaciones», 29 de julio de 1907.

²⁴⁸ Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., p. 236.

²⁴⁹ Véase E. González Blanco, «El problema religioso en España», en *La España moderna*, año XIV, 1902, n. 157, pp. 137-166.

²⁵⁰ Véase E. González Blanco, «Psicología religiosa del pueblo español», ibidem, n. 164, pp. 78-115.

²⁵¹ Véase E. González Blanco, «Posibilidad de una Iglesia Nacional», ibidem, n. 168, pp. 56-86.

emprendida por Ferrándiz y Pey Ordeix, al sostener la posibilidad de conciliación entre fe y ciencia²⁵² y al dedicar por la misma revista unas páginas al pontificado de León XIII²⁵³ y a Renan²⁵⁴ y por *Nuestro Tiempo* un artículo a Loisy²⁵⁵. Además, demuestra manejar con habilidad la temática religiosa en general en textos como *Democracia y clericalismo* de 1901, *Las Iglesias del Estado* de 1902, *Los orígenes de la religión* de 1909, *Strauss y su tiempo* de 1911 y *Jesús de Nazareth* sin año, pero probablemente de 1915.

Paradigmático es el hecho de que sus intervenciones en *La España moderna* empezaron a disminuir justo en los años más calientes de la polémica modernista, o sea a partir de 1904, y que la revista, como ya se ha recordado, prácticamente calle frente a la condena de 1907. La prensa española de aquella época constituía, en definitiva, otro obstáculo para aquellos pocos que deseaban seguir cultivando cierto interés religioso al no ofrecer el justo espacio que merecía la temática. Además, el contexto cultural en el que se colocan las reflexiones de González Blanco no es del caso, ya que todavía prevalece la herencia kantiana y el racionalismo teísta de cuño krausista. El nombre de Edmundo González Blanco, “el único representante digno del anticlericalismo científico en España”²⁵⁶, será destinado a caer en el olvido por falta de recepción crítica a este respecto y por falta de interlocutores que le permitan establecer un debate cultural e instructivo sobre el tema que no sean los apriorísticos adversarios del modernismo teológico. Pero, a pesar de su preparación científica, religiosa y exegética, que sin duda se coloca por encima del promedio de sus compatriotas, ha de reconocerse, como señala Alfonso Botti, que su visión del hecho religioso permanece anclada en la hemenéutica de la filosofía alemana del siglo XIX²⁵⁷ y, por consiguiente, no llega a ninguna conclusión innovadora, ni alcanza una originalidad propia. Por eso se le puede reprochar que no ha sabido aprovechar la conyuntura favorable para profundizar su erudición, que presentaba sólo un parcial conocimiento del movimiento reformista europeo, y extender su sabiduría como para imponerse

²⁵² Véase E. González Blanco, «Ciencia y fe», *ibidem*, año XV, 1903, n. 170, pp. 87-121.

²⁵³ Véase E. González Blanco, «León XIII, su diplomacia y sus encíclicas», *ibidem*, n. 177, pp. 44-63.

²⁵⁴ Véase E. González Blanco, «Ernesto Renan (a propósito de la erección de su estatua en Tréguier)», *ibidem*, n. 178, pp. 123-144.

²⁵⁵ Véase E. González Blanco, «El Abate Loisy y la exégesis bíblica», en *Nuestro Tiempo*, año IV, 1904, n. 40, pp. 44-73.

²⁵⁶ R. Castillo, «Notas bibliográficas», en *La España moderna*, año XV, 1903, n. 174, pp. 203-207, cit. p. 207.

²⁵⁷ Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., p. 230.

frente al tradicionalismo religioso dominante y convertirse en el importador del modernismo religioso en España.

Sin embargo, queda un aspecto de no secundaria importancia que Botti pone en evidencia: Edmundo González Blanco es el intelectual laico español más erudito sobre la exégesis bíblica y la historia del cristianismo y posee un bagaje de conocimientos científicos en relación con las ciencias religiosas que sin duda le falta a Unamuno²⁵⁸. Es una afirmación muy significativa por lo dicho hasta ahora, porque a través del bosquejo de la crítica que emprendió esa desesperada búsqueda de fermento innovador en España, asoma un único punto de continuidad que pone a todo el mundo de acuerdo: Miguel de Unamuno, con mayor o menor convicción, con mayor o menor intensidad, es unánimemente el que más participa del movimiento. A este respecto, cabe diferenciar la teología de la ciencia de la religión. Cuando se hace referencia a ésta última se entiende, normalmente, “una rama objetiva del saber humano, que abarca muchas zonas: histórica, sociológica, fenomenológica, antropológica. Los buenos tratadistas de ciencia de la religión no necesariamente son profesadores de la fe o de las religiones que describen y estudian”²⁵⁹; mientras que la teología supone una aproximación confesional. Unamuno, en cambio, no defiende otra causa que la suya, demostrando adherencia sólo con la creencia que se forja a su antojo, pero sin el bagaje cultural en mérito a la exégesis bíblica o a las ciencias religiosas que posee un pensador religioso puro como, por ejemplo, Edmundo González Blanco.

La posición de la crítica con respecto a los intelectuales seculares de la sociedad española, que de algún modo se relacionaron con el modernismo religioso o que se plantearon el problema de la necesidad de reforma del catolicismo a caballo entre los siglos XIX y XX, podría sintetizarse con el siguiente esquema:

²⁵⁸ Ibidem, p. 229.

²⁵⁹ J. M.^a González Ruiz, cit., p. 15.

J. R. Jiménez 1935	A. Botti 1987	G. Azam 1989	F. Pérez Gutiérrez 1993	L. de Llera 1994	J. Cózar Castañar 2002	C. Izquierdo 2008
Azorín	R. de Maeztu	J. R. Jiménez	A. Machado	P. Baroja	R. Darío	A. Machado
P. Baroja	M. de Unamuno	M. de Unamuno	J. Maragall	R. de Maeztu	A. Machado	
J. Benavente			L. de Zulueta	F. Trigo	J. R. Jiménez	
R. Darío			M. de Unamuno	M. de Unamuno	Azorín	
M. de Unamuno					M. de Unamuno	

Claro es que la crítica hispánica es interesada y por eso ha intentado y sigue intentando, en virtud de la carencia en la península de una fuerte tradición teológica o tratadista, colmar los vacíos. Uno de estos es el modernismo religioso. Afiliar a Unamuno al movimiento – el gigante de la Generación del '98 – supondría un desarrollo autónomo incluso en España de la corriente de pensamiento religioso que podría extenderse, por la comunión de las temáticas, a todos sus coetáneos. No casualmente el tono de Alfonso Botti es el más prudente, el más sensato, el menos extremo; y no casualmente Émile Poulat, uno de los mayores estudiosos europeos del modernismo religioso, sostuvo que Unamuno se ganó en España una sólida y duradera reputación de modernista sólo mediante una forzada búsqueda de modernismo religioso en España²⁶⁰.

Por lo que a nosotros respecta, consideramos como algo deprimente reducir a considerar a un intelectual laico, que no abarca la problemática religiosa ni desde el enfoque de un teólogo, ni desde el de un tratadista de ciencia religiosa, máximo exponente de una corriente de fondo teológico, un intelectual cuyo conocimiento de las ciencias religiosas no eran suficientes, como la crítica no pudo hacer menos de reconocer, para dispensar enseñanzas a los mismos teólogos o a los investigadores religiosos más auténticos. Valgan las ya citadas palabras de

²⁶⁰ É. Poulat, «De l'essence du christianisme à l'existence du chrétien», en M. de Unamuno, *L'agonie du Christianisme*, traducción francesa de J. Cassou de 1925, Paris, Berg International Editeur, 1996, pp. 7-32, cit. 27-28.

Cirarda: “como teólogos, no tenemos absolutamente nada que aprender en sus escritos”²⁶¹.

Antes de adentrarnos en una rigurosa investigación de sus textos, será preciso brindar al lector del presente trabajo una panorámica más cercana sobre la crítica que trató el problema de la presencia de temáticas afines en la reflexión religiosa unamuniana y en la corriente del modernismo religioso o la supuesta inserción del Rector de Salamanca en el movimiento.

²⁶¹ J. M. Cirarda y Lachiondo, cit., p. 5.

CAPÍTULO III

UNAMUNO EN LA ESFERA DEL MODERNISMO

RELIGIOSO: UNA CLASIFICACIÓN IMPROBABLE

Iter unamuniano hacia la tendencia innovadora

Sin lugar a dudas, Unamuno fue el pensador español que más conocía la tendencia, merced a los innumerables contactos epistolares que solía mantener con los representantes de la cultura extrapirenaica y a su colaboración con variadas revistas internacionales.

Su atracción por los estudios de naturaleza religiosa llegó al sumo grado de ser considerada una auténtica manía y se demostró muy informado sobre el tema de la reforma del cristianismo en muchas ocasiones. En fechas muy tempranas se acercó a textos y a problemáticas que no eran, por supuesto, de común dominio en la España de la época y manifiesta su interés no sólo hacia los pensadores modernistas, sino también hacia todos aquellos que tuvieron mucha influencia en la gestación del movimiento. En 1895 ya conocía la *Vie de Saint François d'Assise* de Paul Sabatier¹; en *Diario íntimo* aparecen muchas referencias y algunas citas de la obra de Adolf von Harnack *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, que está todavía leyendo en febrero de 1897², y en abril de 1900 escribe a Clarín que el texto del profesor protestante berlinés, traducido al español bajo el título *Historias de los dogmas*, le ha abierto vastos horizontes³; en esa misma carta afirma seguir la evolución de la teología protestante, especialmente en el caso de

¹ «De mística y humanismo», 1895, OCV, III, nota 1, p. 276.

² «Carta a Múgica», 6 de febrero de 1897, en *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, recopilación y prólogo de S. Fernández Larraín, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1972², p. 228.

³ «Carta a Clarín», 3 de abril de 1900, en *Epistolario a Clarín*, cit., p. 81.

Ritschl, cuya *Rechtfertigung und Versöhnung* lee a principios de 1905, como se aprende de una carta a Zulueta⁴; en una carta fechada 3 de diciembre de 1901, le pregunta a su amigo Bernardo G. de Candamo: “¿Leyó la *Esquisse d'une philosophie de la religion* de Aug. Sabatier?”⁵ demostrando conocer la obra publicada cuatro años atrás que aparecerá en versión española en 1912; en febrero de 1904 Jiménez Ilundain le da a conocer la obra de Loisy, enviándole algunos libros del modernista francés, hacia el cual Unamuno mostrará desde pronto su interés⁶; desde el 23 de diciembre de 1906 hasta el 13 de octubre de 1908 mantiene una correspondencia epistolar con Boine, un epistolario entre los más interesantes por las temáticas abarcadas y por la intensidad, pese a su brevedad temporal⁷; en las mismas cartas aparecen citas positivas a la figura de Tyrrell y referencias a Fogazzaro, cuyo *Il Santo* conocerá a través del joven modernista italiano entre enero y febrero de 1907; el mismo Boine publicará, en febrero de 1907, para la revista modernista milanesa *Il Rinnovamento*, una reseña de la *Vida de Don Quijote y Sancho*, y a finales del mismo año otra reseña de su artículo «Inteligencia y bondad»; en junio de 1907 aparece en la misma revista el artículo de Unamuno «Della disperazione religiosa moderna»; entre 1907 y 1909 tiene lugar un breve intercambio de cartas con Antonio Aiace Alfieri, codirector de *Il Rinnovamento*; en 1907 demuestra conocer la obra básica de Tyrrell *Lex credendi* al citar un largo párrafo suyo⁸; del mismo año es la edición que posee en su biblioteca del *Dogme et Critique* de Édouard Le Roy que acababa de salir a la luz

⁴ «Carta a Zulueta», 27 de febrero de 1905, en *Cartas (1903-1933)*, recopilación, prólogo y notas de C. de Zulueta, Madrid, Aguilar, 1972, p. 91.

⁵ «Carta a Candamo», 3 de diciembre de 1901, en *Unamuno y Candamo*, cit., p. 341.

⁶ P. J. Ilundain, «Carta a Unamuno», febrero de 1904, en H. Benítez, cit., pp. 383-386; y M. de Unamuno, «Carta a Ilundain», 18 de febrero de 1904, ibidem, pp. 391-394.

⁷ Testimonio del gran interés de este epistolario es su reiterada publicación. Dicha correspondencia fue publicada por primera vez en 1974 por G. Foresta bajo el título «Boine e Unamuno: un carteggio inedito 1906-1908 (Tra modernismo e chisciottismo unamuniano)», en los *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari*, XIII, n. 1, 1974, pp. 65-112. En 1977 M. Marchione y S. E. Scalia vuelven a publicar, para Edizioni di Storia e Letteratura de Roma, las cartas de Unamuno a Boine con su traducción al italiano en nota y un prefacio de G. Vigorelli en *Carteggio III. Giovanni Boine – Amici del «Rinnovamento» (1905-1910)*, 2 vols., I, pp. 34-137. La misma M. Marchione publica de nuevo el epistolario entero, «Carteggio inedito Boine-Unamuno», en *L'Osservatore Politico Letterario*, año XXVIII, n. 1, enero de 1982, pp. 16-43. También E. Garin y G. Foresta vuelven a publicar el epistolario bajo el título *Giovanni Boine-Miguel de Unamuno. Lettere/Letras*, Bologna, Boni, 1991. En fin, fue recién publicado por S. Borzoni primero en edición italiana, «Il carteggio tra Giovanni Boine e Miguel de Unamuno», en *Intelligenza e bontà. Saggi, recensioni e lettere sul modernismo religioso*, Torino, Aragno, 2008, pp. 87-119, y luego en edición española, «Epistolario entre Giovanni Boine y Miguel de Unamuno», en Miguel de Unamuno, *De la desesperación religiosa moderna*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 91-121.

⁸ «A un literato joven», 1907, OCV, IV, p. 495.

hacía apenas un año; en el número de mayo-junio de 1910 el *Cænobium* publica su intervención al debate propuesto por la redacción «Gesù o Cristo?», un comentario al escrito de Loisy «Remarques sur le volume: Jesus ou le Christ» aparecido en el *Hibbert Journal* en abril y reproducido por la misma revista suiza en el número de marzo-abril del mismo año; de 1910 son también dos cartas de von Hügel a Unamuno y una última es de 1919; otro interesante epistolario, aunque formado por sólo tres cartas, es el con Romolo Murri de 1915; y también hay que mencionar la existencia de dos cartas de Albert Houtin del 7 de diciembre de 1924 y del 5 de febrero de 1925, gracias al cual conoce al abate francés secularizado Jacinto Loyson, como confiesa en *La agonía del cristianismo*⁹. Por lo demás demuestra conocer, a través de innumerables citas que se encuentran en toda su producción, a cualquier tipo de pensador religioso de tendencia protestante o modernista o, sencillamente, liberal. Por eso es difícil establecer con certeza absoluta una única fuente o una unívoca adhesión a una doctrina; su pensamiento religioso es, sin duda, sincrético y en más ocasiones demostró interesarse por los estudios religiosos en general más que abrazar un credo determinado: “cada día que pasa me dedico más a estudios religiosos, y todo lo que a religión se refiere me atrae”¹⁰.

Es suficiente hojear su obra completa para percatarse de lo informado que estaba a este respecto; asoman a menudo los nombres de los intelectuales laicos o eclesiásticos más famosos, como Blondel, Saint Simon, Buonaiuti, Harnack, Ritschl, Schleiermacher, Sabatier... y, además, una legión de pensadores, ignorados por la mayoría de su compatriotas, como es el caso de Herrmann, Kaftan, Wobbermin, Troeltsch, Kostlin, Holtzmann, Weizsäcker, Vinet, Ménégos, Channing, Books, Robertson, Hatch, Towianski, Villari, Perrotta, Gallarati-Scotti...

De las susodichas relaciones con el movimiento procede la tendencia a clasificarle como modernista o, por lo menos, a relacionar su pensamiento religioso con el credo del fermento reformador. Desde hace algunos años la cuestión es objeto de un debate que, a pesar de todas las palabras utilizadas, sigue dejando el caso sin resolver. No será nuestra ambición pretender aclarar el concepto, porque es algo que no se somete a definición, ni resolver la cuestión de

⁹ AC, OCV, XVI, p. 539.

¹⁰ «Carta a Candamo», mediados de octubre de 1900, en *Unamuno y Candamo*, cit., p. 303.

la pertenencia de Unamuno de una vez por todas; sólo nos limitaremos a presentar el contexto modernista en el que se insertan las reflexiones religiosas de Unamuno y trataremos de explicar cuáles son, a nuestro juicio, las afirmaciones legítimas que se pueden emitir, con respecto a Unamuno y sus contactos con el movimiento reformista, y cuáles no. Será preciso, a este respecto, partir de los juicios que algunas de las figuras más autorizadas han tratado de establecer para adquirir una visión más amplia de la compleja problemática, comprender las distintas interpretaciones que suscitaron sus elucubraciones religiosas y notar como se afirmó todo y lo contrario.

De Murri a Oromí

El primero que vio algún parentesco entre Unamuno y el modernismo religioso fue el italiano Romolo Murri cuando, en las *Lettere spagnole*, recogidas en un volumen en 1911, calificó al escritor como un “credente modernista”¹¹, aunque sin añadir más explicaciones.

Bastante temprana fue también la opinión de Paul Claudel, que en una carta de 1916 dirigida a A. Gide escribe:

“En ce qui concerne M. de Unamuno, je en le connais encore que par l'extrait suffit à en donner les plus vives défiances... Sa méthode est «un vitalisme anti-intellectualiste». Bref, ce catholique est un protestant ou, pire encore, un moderniste. Sa doctrine est un résumé de maximes qui on été je en sais combien de fois condamnées par Rome, et, en dernier lieu, par l'Encyclique Pascendi”¹².

En 1935 Juan Ramón Jiménez propone la idea de un modernismo entendido como movimiento general de pensamiento liberal y, además – si se exceptúa una breve alusión al tema de Federico de Onís en la «Introducción» a la *Antología de la poesía española e hispanoamericana* por él cuidada en 1934 – rompe las barreras entre modernismo estético, modernismo religioso y Generación del '98. Unamuno sería, según su concepción, el modernista máximo,

¹¹ R. Murri, *La Spagna e il Vaticano. Lettere spagnole*, Milano, Treves, 1911, p. 125.

¹² P. Claudel, «Carta a Gide», 14 de marzo de 1916, en *P. Claudel-A. Gide, Correspondance (1899-1926)*, edición de R. Mallet, Paris, Gallimard, 1949, p. 236.

“Sólo que es un modernista ideológico, es decir, él viene más de los teólogos que de los estetas [...] es un ideólogo modernista, es un hombre que va abiertamente en poesía contra las ideas, incluso contra las ideas religiosas; es decir, entonces su poesía tiene una idea de Cristo, por medio del Cristo de Velázquez, que es [...] una idea herética”¹³.

Este tipo de planteamiento engendrará una serie de consecuencias que a nuestro juicio llevarán a conclusiones exageradas, en el mejor de los casos, o totalmente erradas en el peor. Pasaremos un momento por alto el tema, ya que tendremos la oportunidad de profundizar en él después, pero aquí sólo nos interesa subrayar la evidente confusión entre modernismo literario y teológico que sufraga el poeta sin considerar las distintas esferas de pensamiento en que se movieron y desarrollaron los dos fermentos.

En 1943 Julián Marías hace una breve referencia a una parcial simpatía por parte de Unamuno por el movimiento modernista y cita su ensayo «Verdad y vida» como prueba de ello¹⁴. Sin embargo, la simpatía del vasco hacia el modernismo religioso, como tendremos la oportunidad de ver sucesivamente, sólo es formal y jamás doctrinal. En su famoso ensayo de 1908 alaba, en efecto, el intento modernista de devolver vida a dogmas muertos, pero, a pesar del escaso contenido teológico del texto y de una simpatía hacia el antidogmatismo que es independiente del planteamiento confesional, en el capítulo IV de *Del sentimiento trágico de la vida* explicará más detenidamente su posición y condenará el evolucionismo dogmático modernista que acaba, a través del historicismo que no reconoce la divinidad de Jesús, por negar el único dogma vital del catolicismo: la resurrección del alma.

En el mismo año el padre franciscano Miguel Oromí, no sin reservas, sostiene que “quizás podríamos decir que se trata de una fe modernista” y señala en su pragmatismo la legitimidad de tal afirmación, en cuanto se trata de una fe esencialmente sentimental voluntarística imposible de conciliar con el catolicismo¹⁵. Y en efecto el relativismo pragmático, íntimamente ligado con el evolucionismo, es uno de los factores que vinculan el pensamiento de Unamuno y las teorías modernistas. Tendré la oportunidad de profundizar en el tema del

¹³ J. R. Jiménez, «Modernismo en América y España. (Apuntes de una conferencia)», en F. Rico, *Historia y Crítica de la Literatura Española. Modernismo y 98*, 9 vols., 1980-1992, VI, Barcelona, Editorial Crítica, 1980, p. 64.

¹⁴ Cfr. J. Marías, *Miguel de Unamuno*, cit., p. 216.

¹⁵ Cfr. M. Oromí, cit., pp. 121 y 127.

pragmatismo unamuniano en el capítulo siguiente; aquí sólo interesa constatar que el fondo pragmático del pensamiento del vasco es para Oromí su principal punto de contacto con el movimiento. Y las naturales consecuencias al pragmatismo son una visión relativista de la realidad, el inmanentismo vital, el individualismo, y el carácter dubitativo y cordial de la fe. La concepción de la cardíaca – que para Unamuno se opone a la lógica, que le lleva a afirmar que la fe no es creer, sino crear aquello en lo que creer, y que se asemeja en algunos aspectos a la búsqueda modernista de la idea de Dios a través del sentimiento – no es tan individualista como parece y como lo fue para William James. Al no ser éste el lugar para desentrañar todos los matices que adquiere el inmanentismo en los distintos modernistas religiosos, hay que arrancar de la censura del Pontífice – y pedimos disculpas por aceptar implícitamente aquel planteamiento que atribuye a todos los miembros del movimiento el mismo modo de pensar – sólo para delinear una tanto genérica como parcial definición del concepto. La inmanencia vital resulta ser en la *Pascendi* una reacción a lo “Inconocible – o Incognoscible, como escriben los pedantes –”¹⁶ para la razón que pone el punto de partida de todo fenómeno religioso en un movimiento del corazón y así se expresa el Papa a este respecto:

“Por lo cual, como quiera que el objeto de la religión es Dios, hay que concluir absolutamente que la fe, principio y fundamento de toda religión, debe colocarse en cierto sentimiento íntimo que nace de la indigencia de lo divino [...] Efectivamente, en tal sentimiento, no hallan los modernistas solamente la fe, sino con la fe y en la fe misma, tal como ellos la entienden, afirman que tiene lugar la *revelación*...”¹⁷.

La inmanencia vital es un sentimiento íntimo, un sentimiento religioso individual, que responde a la voluntad de Tyrrell de conciliar la conciencia individual con la vida religiosa comunitaria del catolicismo.

De hecho, el Rector de Salamanca, en oposición al intelectualismo de su etapa positivista, acepta las teorías voluntarísticas de Nietzsche y Schopenhauer adaptándolas a sus ideas y, para explicitar que la necesidad da origen al conocimiento, convierte el antiguo aforismo “*nihil volitum quin praecognitum*” en “*nihil cogitatum quin praevolitum*”¹⁸. Sin embargo, algunos años antes,

¹⁶ «Mi religión», OCV, XVI, pp. 118-119.

¹⁷ DH:3477-3478.

¹⁸ STV, OCV, XVI, p. 241.

refiriéndose a Apolodoro, había escrito: “Revélasele la eternidad en el amor”¹⁹. De ahí que el amor despierte el sentido de preservación. Es decir, para conocer a Dios hay que tener hambre de Él, hay que anhelarlo, hay que amarlo y, por consiguiente, “el conocimiento procede del amor y de la voluntad”²⁰. Puesto que sentimiento y conocimiento son dos formas diferentes de abarcar lo real y lo irreal, la verdad y la mentira o la sustancia y lo inefable, lo fenoménico y lo nouménico, lo aparente y lo trascendente, la inmanencia vital de Unamuno se reduce, según la definición de Sarasa San Martín, a un conocimiento vital.

Además, su voluntarismo espiritual – según el cual la profundidad de la personalidad humana no se rastrea en su ser, sino en lo que cada cual quisiera ser, en lo que le permite vivir y sobrevivir al descubrir la esencia de la vida en la fe – parte de la noción de *conato* de Spinoza y concibe al ser no sólo como una entidad que posee aquella voluntad inconsciente tendida a la supervivencia, sino que invade también el campo de todos los demás seres, sin al mismo tiempo dejar de ser sí mismo²¹. Todo ser dotado de conocimiento apela a la necesidad de supervivencia y su esencia consiste en el *conato*, el instinto de preservación del propio ser. El conocimiento está, pues, al servicio de la vida y la creación de la realidad sin la vida no sería nada más que una componente fenoménica: “La existencia objetiva es, en nuestro conocer, una dependencia de nuestra propia existencia personal”²². Por eso existen aspectos incognoscibles de la realidad, porque no son necesarios a la vida. Pero, el hombre, entendido como individualidad, vive en un contexto social que es a la vez expresión de una exigencia esencial y de la personalidad. El instinto de perpetuación coincide con la necesidad constitutiva del ser humano del que brota la sociedad. De la sociedad nace la razón, el conocimiento es un producto social que debe su origen al lenguaje, la necesidad del dialogo para la comprensión. El lenguaje es el origen del pensamiento que es lenguaje interior²³ y la primera de las creaciones del instinto de perpetuación. El origen de la razón es pragmático, en cuanto constituye la condición indispensable de la existencia, pero su límite reside en su naturaleza analítica, al no poder conocer sin distinguir:

¹⁹ AP, OCV, II, p. 521.

²⁰ J. Sarasa San Martín, *El problema de Dios en Unamuno*, cit., p. 210.

²¹ Cfr. M. Blanco, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, Madrid, ABL Editor, 1994, p. 29 e p. 163.

²² STV, OCV, XVI, pp. 151-152.

²³ «Carta a Giner de los Ríos», 27 de diciembre de 1899, en J. J. G. Cremades, *Krausistas y liberales*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1975, p. 281.

“La razón es una fuerza analítica, esto es, disolvente, cuando dejando de obrar sobre la forma de las intuiciones, ya sean el instinto individual de conservación, ya del instinto social de perpetuación, obra sobre el fondo, sobre la materia misma de ellas. La razón ordena las percepciones sensibles que nos dan [sic] el mundo material”²⁴.

Y es justo en el intento de solucionar la necesidad fundamental del hombre cuando la razón se revela nihilista:

“Aún hay más, y es que en el problema concreto vital que nos interesa, la razón no toma posición alguna. En rigor, hace algo peor aún que negar la inmortalidad del alma, la cual sería una solución, y es que desconoce el problema como el deseo vital nos lo presenta. En el sentido racional y lógico del término problema, no hay tal problema. Esto de la inmortalidad del alma, de la persistencia, de la conciencia individual, no es racional, cae fuera de la razón”²⁵.

De ahí que Unamuno, a lo largo de toda su obra, reitere más veces la necesidad de luchar para conseguir el todo, para evitar el colapso en la nada y, desde esta necesidad de abarcar el todo, considera la voluntad de ser como manifestación de Dios en la tierra sin espacio y sin tiempo

“el que quieres ser es tu idea en Dios, Conciencia del Universo: es la divina idea de que eres manifestación en el tiempo y el espacio”²⁶.

Será, pues, la imaginación la facultad sustancial, la componente intuitiva que permite a la humanidad comprender el sentimiento trágico de la vida. Con lo cual se explica su interpretación del “¡Yo sé quién soy!” no como manifestación de la soberbia o de un individualismo “egoísta” de don Quijote, sino al revés, como forma de rechazo del planteamiento de todos los Pedro Alonso que no están dispuestos a aceptar otra realidad que no forme parte de su idea del universo y, por consiguiente, se hallarán perdidos en la creación de Dios de la misma manera que todos los que no estuvieron capacitados para ver en la figura de Jesucristo nada más que el hijo de un carpintero. No le interesa, por decirlo de otro modo, el ser caduco y terreno, sino sólo aquel que, con la conciencia de su propia misión en

²⁴ STV, OCV, XVI, p. 305.

²⁵ Ibidem, p. 237.

²⁶ VQS, OCV, IV, pp. 111-112.

el mundo, adquiere la auténtica esencia que le garantizará la eternidad, porque, al fin y al cabo

“El punto central es el de la inmortalidad del alma y luego la solidaridad de la fe. De salvarse, se ha de salvar la sociedad. La familia, no ya el individuo, continúa en otra vida, donde conoceremos a los abuelos de nuestros abuelos y a los nietos de nuestros nietos”²⁷.

El Rector de Salamanca intentó aplacar su sed de inmortalidad a través de la perduración colectiva del pueblo y de la familia, más permanente que la del individuo. El hombre puede buscar la eternidad en sus propios hijos, bien carnales – los que nacen de la unión en el matrimonio – bien espirituales – los personajes de su narrativa que heredan sus más íntimas congojas –. De ahí la proliferación en sus obras de tantas situaciones de muerte, como en *Niebla* o en *Paz en la guerra* o en *La tía Tula*, ya que ésta no sólo resulta ser un momento de alivio y paz espiritual, sino también coronación de toda una existencia, como le ocurre al mismo don Quijote: “Llegamos al cabo, ¡oh lector! [...] a la coronación de la vida de Don Quijote, o sea su muerte”²⁸. No por eso Unamuno renuncia a emplear términos como individualismo, individualista e individualidad, porque su concepción individualista se opone a la generalmente aceptada que “suele llamar individualismo a un conjunto de doctrinas conducentes a la ruina de la individualidad, al manchesterismo tomado en bruto”²⁹; de hecho parece abordar el individualismo desde una especial perspectiva comunitaria y de solidaridad “frente al brutal individualismo egoísta de los hartos, de la casta expoliadora”³⁰; y “por más que esto parezca paradoja”, confiesa Unamuno a Ilundain en 1898, “Llevo en la sangre cierto incurable individualismo, que es el que me impulsa a ser socialista, por más que esto parezca paradoja”³¹.

Es exactamente en los diez años que van de *En torno al casticismo* a «El individualismo español» que mejor define y explicita su idea sobre el individualsimo colectivista, aún frescas sus reminiscencias socialistas. Unamuno distingue dos tendencias divergentes del ser, la individualidad y la personalidad:

²⁷ «Carta a Zulueta», 5 de marzo de 1909, en *Cartas (1903-1933)*, cit., p. 221.

²⁸ VQS, OCV, IV, p. 363.

²⁹ ETC, OCV, III, p. 174.

³⁰ «Un socialista más», 1894, OCE, IX, p. 478.

³¹ «Carta a Ilundain», 23 de diciembre de 1898, en H. Benítez, cit., p. 277

“La individualidad dice más bien respecto a nuestros límites hacia fuera, presenta nuestra finitud; la personalidad se refiere principalmente a nuestro límites, o mejor no límites, hacia adentro, presenta nuestra infinitud”³².

La individualidad nos distingue y separa y coincide con lo íntimo e infinito, mientras que la personalidad nos hace semejantes, nos unifica, y determina un yo colectivo y concreto. Ésta es más mística, aquélla en cambio más social. Ambas componentes estructurales del ser se sostienen mutuamente contraponiéndose – al igual que razón y sentimiento – para que todo hombre pueda relacionarse con el prójimo sin por eso dejar de ser él mismo y proclamar su propia ley. De esa forma se evita aquel individualismo profundamente antipersonal de los que se someten no tanto a cualquier tipo de dogma, sino a quienes enseñan estos dogmas como ley colectiva externa; se evita, en otras palabras, la libertad por sumisión y se apunta a la libertad por rebelión³³. Estos dos componentes del ser se contraponen, pero, en un sentido más amplio puede decirse que prestan mutuo apoyo:

“Apenas cabe fuerte individualidad sin una respetable dosis de personalidad, ni cabe fuerte y rica personalidad sin un cierto grado eminente de individualidad”³⁴.

En resumidas cuentas, el conocimiento es fruto del progreso del lenguaje, de la necesidad del diálogo con el prójimo, y el lenguaje constituye el origen del pensamiento y traje de los sentimientos. De la exigencia de interacción entre individuo y sociedad nace la conciencia colectiva, integrada tanto por individualidades, que buscan relaciones a través de su propia personalidad, como por personalidades, que buscan la infinitud del ser en lo más íntimo de su propia individualidad. La búsqueda de Dios se extiende así a toda la sociedad, donde hay que estudiar el concepto de Dios ya que, al fin y al cabo, la sociología es el estudio de una sucesión de individuos y de sus intimidades, dentro de las cuales brota también el sentimiento religioso. Todo ello compendia Unamuno, como en ningún otro escrito suyo, en una carta dirigida a Francisco Giner de los Ríos, en donde habla de sus *Diálogos filosóficos* que, posiblemente, fueron publicados en parte bajo el título *Soliloquios y conversaciones*:

³² «El individualismo español», 1905, OCV, III, p. 621.

³³ ETC, OCV, III, pp. 264-265.

³⁴ «El individualismo español», 1905, OCV, III, p. 620.

“En mis diálogos quiero exponer un pensamiento filosófico y aun metafísico que no arranque del yo de la conciencia individual, sino de la sociedad del yo colectivo; así como se ha hecho una filosofía a partir de la psicología, ¿no cabría hacerla partiendo de la sociología, que es una psicología más amplia? El concepto mismo de Dios hay que estudiarlo en la sociedad. Es en el fondo el método histórico. La lingüística me ha llevado a él; le debo muchas indicaciones, ¡Cuántas reflexiones me ha sugerido el papel del individuo en el progreso del lenguaje! [...] Es la sucesión de individuos y la diversidad entre éstos lo que ocasiona el progreso lingüístico”³⁵.

Además, podemos conformarnos sólo en parte con la visión de Oromí cuando define el Dios de Unamuno como “la personalización del Universo como efecto de nuestra voluntad, y, como tal, Dios es la Voluntad suprema, es decir, la suprema irracionalidad”³⁶. Si por un lado es cierto que el Dios unamuniano es reflejo de la voluntad de los individuos, por el otro representa la revelación y la personalidad divina que coincide con lo absoluto, por lo cual no puede considerarse en sí mismo como voluntad suprema. Coincidir con lo absoluto significa que de nada depende y de nada necesita para ser consciente, “no puede tener inteligencia ni voluntad” ya que “El absoluto no puede ser bueno ni malo, ni sabio ni ignorante, ni perfecto ni imperfecto porque todo esto son relaciones”³⁷ e inteligencia y voluntad son relaciones que no pueden existir si no hay, respectivamente, objeto conocido o bien querido, y por lo tanto, deducimos, no puede ser ni racional ni irracional según este tipo de planteamiento.

Claro es que Miguel Oromí habla en calidad de padre franciscano y, por lo tanto, ni puede aceptar la teorías reformistas de Unamuno, ni puede alejarle demasiado de la condena pontificia y, por consiguiente, necesita insertarle entre los que fueron considerados herejes para censurar de una vez su postura religiosa. A pesar de ello, hay que reconocer el mérito de Miguel Oromí que muy tempranamente vio, no sin razón, algunos puntos de contacto entre el Rector de Salamanca y el modernismo religioso. Lo que le lleva a la rotunda conclusión, que desde aquí compartimos plenamente, de que la mayor originalidad del pensamiento religioso de Unamuno hay que buscarla no tanto en su supuesto modernismo, que si hubo fue débil y no tajante como el de la mayoría de sus

³⁵ «Carta a Giner de los Ríos», 27 de diciembre de 1899, en J. J. G. Cremades, cit., p. 281.

³⁶ M. Oromí, cit., p. 126.

³⁷ «Carta a Juan Solís», Unamuno sólo se limita a escribir que empezó el texto en Bilbao el día 2 de octubre sin especificar el año. L. Robles sostiene que es de 1890, antes de casarse. En L. Robles, «Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios: “Carta a Juan Solís”», en *Religiosidad popular en España*, Actas del Simposium de 1-4 septiembre de 1997, El Escorial, R.C.U. Escripturales, Tema II, pp. 1022-1023.

representantes, sino en otros aspectos como, por ejemplo, en su concepción de la ética y de la verdad³⁸. Algo semejante afirma también José Alberich que, al estudiar el parecido entre Unamuno y los románticos ingleses, primero sostiene que si el vasco hubiera nacido en Inglaterra no habría sido tan heterodoxo y tan rebelde a toda dogmática, que si hubiera sido de habla inglesa su pensamiento no habría sido recibido con la sorpresa y el escándalo con el que lo fue en España, y luego llega a la rotunda conclusión de que “la originalidad de Unamuno en Inglaterra hubiera sido mucho menor, o debida a otras cualidades que su sentimiento religioso”³⁹.

De Iturrioz a Pérez

Siguiendo el orden cronológico de la producción crítica que estudió Unamuno en función de un mayor o menor influjo modernista, después de las primeras señas de Romolo Murri y Paul Claudel y de los estudios de Miguel Oromí y de Juan Ramón Jiménez, fue Jesús Iturrioz quien en 1944 le definió así: “quizás el único que en España ha aparecido en público”⁴⁰.

En realidad su artículo publicado por *Razón y fe* no afecta directamente al tema, sino más bien se ocupa de la *Crisis religiosa de Unamuno joven*, confrontando algunos documentos archivados en la Secretaría de la Congregación de Bilbao con *Recuerdos de niñez y mocedad* en relación con su período de congregante Mariano. Por lo cual, sólo hace una breve alusión al pretendido modernismo religioso del vasco, una alusión excesivamente genérica y tal vez imprecisa:

“hemos de reconocer que en Unamuno hemos alimentado y aplaudido en España un auténtico protestante, en toda la gravedad herética de la palabra, y concretamente un modernista”⁴¹.

³⁸ Cfr. M. Oromí, cit., p. 129.

³⁹ J. Alberich, «Unamuno y la duda sincera», en *Revista de Literatura*, año 1958, n. 27 y 28, vol. XIV, pp. 210-225, cit. p. 221.

⁴⁰ Cfr. J. Iturrioz, «Crisis religiosa de Unamuno joven», en *Razón y fe*, 1944, tomo 130, p. 113.

⁴¹ *Ibidem*.

Así, Unamuno resultaría ser un protestante modernista. A este respecto es menester precisar que el término *modernismo protestante* fue acuñado por Karl Barth⁴² cuando quiso tomar distancia de la teología protestante liberal iniciada por Schleiermacher. La expresión se remite evidentemente a aquella más corriente empleada para definir al movimiento en el mundo católico, ya que tenían en común la voluntad de abrir la teología y la Iglesia al libre diálogo con la cultura moderna. En realidad la intención de Barth era sólo la de extender los estrechos límites de la teología liberal protestante para abrazar el más amplio pensamiento moderno desde Descartes hasta el existencialismo contemporáneo. Unir pensadores como Descartes, Schleiermacher y Heidegger era una común apertura a la trascendencia independientemente del Dios en el que se creía. Sin embargo, la categoría barthiana de modernismo protestante conlleva un problema de fondo, es decir, así como fue concebida de forma tan dilatada, afecta no sólo a los protestantes sino a cualquier pensador liberal que no se entregue a la rigidez de una dogmática. Al final, el modernismo protestante, en su voluntad de implicar todo y a todos, acabó reduciéndose a un único programa: la disolución de las Iglesias separadas en una sola Iglesia cristiana, punto que sin duda compartían muchos modernistas católicos. Por lo cual, la expresión *modernismo protestante* fue muy poco usada por ser excesivamente elástica y, por consiguiente, imprecisa y pronto fue sustituida por aquella otra expresión *pensamiento religioso liberal*. Así que si quisieramos considerar el pensamiento religioso unamuniano en esta amplísima perspectiva de pensador religioso liberal, tal vez la definición podría encajarle bien por su propensión hacia un cristianismo universal – “igualmente elevado sobre el catolicismo y protestantismo, sin dogma católico ni protesta protestante”⁴³ – integrado por una base común – “Hay que ir al cristianismo puro dejando todo lo que no sea Jesús mismo”⁴⁴ – y los distintos sentires de cada pueblo – “la religión ha de tomar forzosamente distinta catadura en cada pueblo. Y siempre conservar cada uno su modo de ser”⁴⁵ –; si se quisiera, en cambio, conservar ese matiz protestante, sería mucho más problemático atribuir al Rector de Salamanca esa connotación y se engendraría una miríada de dudas que sobre

⁴² Véase en particular su *Die Kirchliche Dogmatik*, 4 vols., 12 tomos, 1932-1967, *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchliche Dogmatik*, I/1, München, 1932; edición consultada Zürich, Evangelischer Verlag, 1955⁷, p. 33 s. y p. 264 s.

⁴³ «Carta a Nin Frías», 13 de noviembre de 1906, en *13 cartas inéditas de Miguel de Unamuno a Alberto Nin Frías*, edición de P. Badanelli, Buenos Aires, La Mandrágora, 1962, pp. 71-72.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 74.

⁴⁵ *Ibidem*, 19 de julio de 1907, p. 84

todo conciernen, a pesar de su general simpatía por Lutero y sus sucesores, la inflexibilidad y austeridad teológica del credo protestante, aún mayor que la católica, y la reflexión ética en forma de justificación y reconciliación que prescinde del problema escatológico, fundamental para Unamuno. La ruptura de don Miguel con el protestantismo liberal reside justo en la incapacidad de su doctrina de salvaguardar y aplacar su sed de inmortalidad. De ahí que en repetidas ocasiones y en distintas fechas tomará distancia del protestantismo considerado en variadas acepciones. En 1893 confiesa a su amigo Pedro Múgica que “no soy ni católico ni protestante”⁴⁶; en *Diario íntimo* sostiene que “El protestantismo oscila entre la esclavitud de la letra y el racionalismo, que evapora la vida de la fe”⁴⁷; en 1906 escribe al escritor uruguayo Nin Frías “no sé por qué el Protestantismo histórico no acaba de satisfacerme [...] conservan un supersticioso culto a la letra”⁴⁸; en 1909 declara que “El moralismo del protestantismo me deja frío, y me deja frío sobre todo la manera como escamotean el problema escatológico, el único para mi estrictamente religioso”⁴⁹; en 1912 lo juzga de nuevo incompatible con las aspiraciones de su pueblo: “El idealismo protestante de los pueblos germánicos debilita y neutraliza nuestra aspiración casi semítica, nuestro anhelo de señales y de otra vida, nuestro realismo religioso que se cifra en lo escatológico”⁵⁰; en *Del sentimiento trágico de la vida* condena de nuevo la ética protestante que acaba por relegar a segundo plano la escatología: “el protestantismo, absorto en eso de la justificación, tomada en un sentido más ético que otra cosa [...] acaba por neutralizar y casi borrar lo escatológico, abandona la simbólica nicena, cae en la anarquía confesional, en puro individualismo religioso y en vaga religiosidad estética, ética o cultural”⁵¹; y, en fin, en 1924 condena rotundamente el libre examen protestante: “La Reforma quiso volver a la vida por la letra, y acabó disolviendo la letra. Porque el libre examen es la muerte de la letra”⁵².

Además, la expresión *modernismo protestante* conlleva una contradicción implícita. Bien es verdad que de vez en cuando el tipo y el tono de la polémica modernista y del protestantismo liberal coinciden, pero las dos posturas no pueden

⁴⁶ «Carta a Múgica», 13 de noviembre de 1893, en *Cartas inéditas*, cit., p. 194.

⁴⁷ *Diario íntimo*, Madrid, Alianza, 1981⁶, p. 53.

⁴⁸ «Carta a Nin Frías», 13 de noviembre de 1906, en *13 cartas inéditas*, cit., p. 70.

⁴⁹ «Carta a Zulueta», 13 de abril de 1909, en *Cartas (1903-1933)*, cit., pp. 227-228.

⁵⁰ «Carta a Nin Frías», mayo-junio de 1912, en *13 cartas inéditas*, cit., p. 114.

⁵¹ STV, OCV, XVI, p. 195.

⁵² AC, OCV, XVI, p. 487.

ser compatibles entre ellas porque los luteranos, al reivindicar la reforma religiosa, plantearon como *conditio sine qua non* la voluntad de destacarse de la Iglesia Apostólica Romana; de ahí surgió el protestantismo como nueva confesión dentro del cristianismo. El modernismo religioso, en cambio, es un movimiento católico que reclama igualmente la reforma de la Iglesia, pero sin romper sus contactos con el catolicismo romano. El protestantismo liberal ha de considerarse un antecedente del modernismo religioso que, sin duda, influyó en su doctrina. Aunque los nombres de Auguste Sabatier y de Harnack se encuentran muy a menudo relacionados con el movimiento modernista, de hecho son teólogos protestantes, acaso los dos protestantes que más influyeron, sobre todo con sus textos *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* y *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, el desarrollo del modernismo religioso. Por esta razón, por ejemplo, el Rector del Institut Catholique de Tolosa, monseñor Pierre Batiffol, de ninguna manera conservador, criticará la publicación de Buonaiuti de 1907 *Lo gnosticismo. Storie di antiche lotte religiose* por estar repleto de espíritu protestante y ser deudor del pensamiento de Harnack⁵³ y su mayor antagonista el P. Enrico Rosa le acusa de plagio con respecto a la noción de tradición hacia el protestante Auguste Sabatier en el texto de 1904 *Miscellanea di storia e cultura ecclesiastica* cuidada por monseñor Benigni y en un artículo publicado por los *Studi Religiosi* de Salvatore Minocchi en mayo-junio de 1905⁵⁴.

Es claro que los mayores detractores del movimiento hacen fuerza sobre la semejanza con el protestantismo para desacreditarlo frente al mundo católico, pero siempre ha de tenerse en cuenta la sustancial diferencia que existe entre ellos, es decir, el modernismo religioso se abre al protestantismo por la naturaleza ecuménica de su credo, pero jamás quiere desnaturalizar su catolicismo y, además, asoma una divergencia de mentalidad entre éste y aquél, como ya dedujo Wanda Rupolo:

“in realtà la mentalità modernista e quella protestante sono molto diverse: il modernismo deriva da un metodo di tipo storicistico e include la fiducia nella progressiva maturazione dei contenuti della

⁵³ Cfr. G. Sale, «*La Civiltà Cattolica*» nella crisi modernista (1900-1907), Milano, Jaca Book, 2001, pp. 113-114.

⁵⁴ Cfr. E. Rosa, «Al sacerdote Ernesto Buonaiuti», en *La Civiltà Cattolica*, año 1910, n. 2, pp. 224-231, 344-357, 589-605, cit. p. 351.

fede, mentre nel protestantesimo vi è una continua ricerca della forma originaria nella sua purezza”⁵⁵.

Por lo cual tiene razón Aranguren cuando, en 1948, dice que “El concepto de modernismo [...] no me parece que, en lo hondo, convenga a Unamuno” ya que sus hermanos “son Kierkegaard y Lutero, no Loisy, Fogazzaro, ni Tyrrell”⁵⁶, aunque como veremos a continuación se separará también del protestantismo ortodoxo. Y en efecto el concepto de antítesis agónica que le hace partir de una abismal desesperación para luego levantarse merced a la fe, sabe mucho más a *El concepto de la angustia* kierkegaardiano que no a cualquier otro planteamiento modernista.

Uno de los textos más citados por los que quieren sufragar el modernismo religioso de Miguel de Unamuno es el de Quintín Pérez de 1946 *El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la iglesia*. En efecto, el reverendo Pérez estudia desde un punto de vista teológico, de cuya ciencia demuestra enorme sabiduría, las problemáticas que don Miguel plantearía desde una perspectiva modernista. Pero, lo que todavía no se ha dicho es que no lo hace para clasificar al pensador vasco como un representante del movimiento, sino para demostrar su herejía desde varias perspectivas, incluso la modernista partiendo del presupuesto de que el modernismo religioso fue condenado por Pío X como síntesis de todas las herejías. Jamás define a Unamuno como un modernista religioso, más bien estudia con puntualidad los que podrían ser los puntos de contacto de su sentir religioso con la “doctrina” del fermento según se observa por los puntos condenados por la *Pascendi*. Sin embargo, no es éste el punto central de su intenso trabajo ya que sólo en algunos casos – no muchos a decir verdad – tilda a Unamuno de hereje en virtud de su planteamiento modernista. Lo demás es una contestación esquemática a sus teorías, es un intento de demostrar cómo toda su filosofía religiosa está viciada por un pecado o error de fondo. El problema del modernismo en relación con Unamuno, en el texto de Quintín Pérez, es de importancia secundaria frente a otros numerosos errores, puesto que sólo le sirve para corroborar la condición de hereje del vasco en una visión más amplia. El problema del pensamiento religioso unamuniano estriba ante todo, según el teólogo, en un malentendido de la

⁵⁵ W. Rupolo, *Stile, romanzo, religione: aspetti della narrativa francese del primo Novecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985, p. 45.

⁵⁶ J. L. López Aranguren, «Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno», cit., p. 488.

verdadera fe de la doctrina católica fundada en las Sagradas Escrituras y en errores de interpretación de los conceptos de Dios, Jesucristo, alma y verdad, que entroncan tanto con el modernismo religioso como con el luteranismo, con el protestantismo liberal o, simplemente, con un planteamiento equívoco o herético o descreído. Así que si por un lado señala una posición modernista del vasco en cuestiones como la Resurrección, la verdad mutable como la vida, el origen y evolución de los dogmas, la Revelación, la inmanencia, el pragmatístico rechazo de la objetividad del conocimiento, la divinidad de Jesucristo, la libre exégesis y la oposición al Símbolo, por el otro subraya una miríada de puntos que no convienen tanto con el movimiento, sino con otras confesiones, filosofías religiosas o concepciones opuestas al catolicismo tradicional:

i) es meramente *hereje* por su idea de la inmortalidad, de la bondad, de la Gloria de Dios, del libre albedrío, del perdón, de la Salvación, de la Gracia, en su interpretación del episodio de Maritornes y de Luzbel, por su desobediencia a los preceptos, por negar el infierno eterno, al considerar que para obrar moralmente no hace falta la fe, en negar que el hombre nace en pecado, que el estado de virginidad o celibato sea más perfecto que el de matrimonio, que exista el alma como sustancia distinta del cuerpo, en creer que no necesitamos de Dios para explicar el mundo, al afirmar que la fe debe tener dudas, que la fe es querer que Dios exista, que la fe es confianza, que la fe no es necesaria como adhesión a las verdades, al negar la autoridad de la Iglesia, su infalibilidad, al poner la fe en contra de la razón, al pensar por cuenta propia negando algo revelado por Dios, en oponer el *Evangelio* y la *Biblia*, la ley y la Gracia, al no reconocer algunos sacramentos;

ii) es *agnóstico* por su desprecio de la razón y por no considerar a Dios como objeto de ciencia y a Cristo como personaje histórico;

iii) es *injurioso*, actitud condenada por la Iglesia, en su desprecio de la Escolástica;

iv) es *anticatólico* y *enemigo de la fe* al creer que la *Biblia* es fuente de contradicciones, que la fornicación no es pecado, que no hay castigo humano que

sea absolutamente justo, que el suicida no peca, en su idea de la Redención, en su crítica a las pruebas de la existencia de Dios, en su ataque al reinado social de Jesucristo, sobre el que mucho insistieron los jesuitas, al advertir el poder de la Inquisición de limitar la libertad de perdición, al reivindicar la separación entre Iglesia y Estado;

v) es *panteísta*, o sea incurre en otros errores sobre la naturaleza de Dios, al afirmar que Dios sufre y anhela en nosotros, al considerar a Dios y al Universo una única esencia, al identificarse con Él, en la idea del consorcio con el Espíritu Universal;

vi) es *protestante* al no considerar lo divino algo objetivo sino subjetividad de la conciencia (Schleiermacher), en su concepción de Jesucristo (Harnack), en su oposición a la Mariolatría, en apoyar a Lutero, en alabar a los hugonotes y calvinistas, al sostener el libre examen.

Bien es verdad que algunas de las susodichas acusaciones que el P. Pérez dirige al Rector de Salamanca podrían también adecuarse a las teorías de algunos de los máximos representantes del movimiento, como algo del panteísmo en relación con la inmanencia vital, y que, por ejemplo, la visión de Jesucristo procede directa o indirectamente del protestantismo liberal, pero la mayoría de estos puntos no se conforman con el movimiento, sobre todo por lo que concierne a la negación de la autoridad de la Iglesia. También es evidente que Quintín Pérez no redactó su texto con la intención de etiquetarlo de una u otra forma, sino de desentrañar su pensamiento religioso para derribarlo desde el principio hasta el final, sacando errores y pecados de herejía en cada una de sus múltiples facetas. Con lo cual, jamás podría afirmarse que el teólogo demuestra el pretendido modernismo religioso de Unamuno, más bien señala lo que asemeja en su sentir religioso a los “preceptos” del movimiento, tanto como a otras confesiones o planteamientos religiosos que él juzga como falaces. Por eso, el reverendo no tiene dificultad alguna, al contrario de lo que ocurre con la crítica que quiere adscribirle al modernismo religioso, en reconocer que Unamuno admitió algunos

errores del movimiento reformista, como considerar el protestantismo una religión buena mientras exista⁵⁷.

Como ya se ha señalado y como se demostrará a continuación, son innegables los puntos de contacto entre el fermento reformista y el vasco, tan innegables como sus divergencias. De ahí que no se pueda afirmar su total adhesión ni al modernismo religioso, ni a cualquier otra religión, confesión o filosofía religiosa.

Como se ha prometido, no trataré de detectar dónde está la razón en la polémica entre reformadores y conservadores ortodoxos – precisamente porque se trata de un contexto científico que no admite, por definición, ningún tipo de subjetivismo –, ni pretenderé equipararme en plan teológico con un teólogo puro. No es objeto del presente estudio desmentir la supuesta herejía de Miguel de Unamuno, partiendo del presupuesto de que el término “hereje” es mucho menos grave de lo que se piensa. Aunque en el curso de la historia haya adquirido un matiz mucho más negativo y despectivo de lo que realmente significa – acaso por las extremas consecuencias y medidas aplicadas a los herejes –, siempre habrá de recordarse que hereje, según definición, sólo es el que simplemente niega algunos de los dogmas establecidos por una religión, ya que procede, recuperando la antigua etimología del término, del griego *airesis*, a saber: elección, opinión personal y favorita sobre algún problema de especulación filosófica o religiosa. Desde esta perspectiva, todo el que no crea en el dogma de la infalibilidad pontificia, quienquiera que se atreva a ver este dogma, establecido sólo por voluntad humana en la tardía fecha de 1870 durante el Concilio Vaticano I, como una contradicción de términos, ya que muchos pontífices fueron anatematizados o depuestos por los concilios ecuménicos, ha de considerarse hereje según la Iglesia Católica. Así, no pretendo comprender, como cristiano laico que soy, por qué he de considerarme en error si dijera que el estado de matrimonio y el de celibato deberían estar en un mismo plano⁵⁸, como no pretendo que Quintín Pérez comprenda mis razones de literato si le dijera que un personaje de ficción no siempre identifica al autor empírico. Y cuando lo identifica es muy difícil

⁵⁷ Q. Pérez, cit. p. 213. El cura español se refiere a un pasaje de *En torno al casticismo* que reza así: “¿Hay cosa más pobre que andar buscando con espíritu chinesco senil las *causas históricas* del protestantismo, un enjambre de pequeñeces muertas, mientras vive el protestantismo, mientras su obra persiste? ¡Buscar los orígenes históricos de lo que tiene raíces intra-históricas con la necia idea de ahogar la vida!”.

⁵⁸ Se cae en herejía “Si alguno dijere que el estado conyugal debe anteponerse al estado de virginidad o de celibato, y que no es mejor y más perfecto permanecer en virginidad o celibato que unirse en matrimonio”, DH:1810.

detectarlo, por eso se inventó la categoría de autor implícito – la percepción que del autor real obtiene el lector a través de las palabras de sus personajes – que, sin embargo, se escapa tanto de la concepción de autor real como de la de narrador, por proyectar sus sentires dentro del texto⁵⁹. Además, el autor implícito, que puede denominarse también autor modelo⁶⁰, representará la imagen que del autor se forja el lector a través de la lectura, es decir, identificará la idea de autor que el lector arguye del texto y será responsable de la carga ideológica que asoma en la obra. Pero, esa idea del lector no constituye una realidad objetiva, puesto que tanto el autor implícito, como el narrador y los personajes pueden entrar en contradicción con el autor empírico. Y con el narrador pasa lo mismo, o sea, el autor empírico puede narrar su historia en primera persona a través de un personaje o en tercera persona, a través de un narrador homodiegético o heterodiegético⁶¹, pero en todo caso el autor real pertenece a un plano diferente al que sólo le corresponde el lector real, que se diferencia del mundo novelesco en que aquí se mueven el narrador, los personajes y el autor implícito. Por lo cual, es cuestión extremadamente delicada establecer a través del género novelesco si los valores morales de todas estas entidades coinciden de verdad con los de su creador. Y la cuestión se hace aún más crítica cuando el escritor en cuestión es también autor de ensayística, como en el caso de Unamuno, porque se supone que no siente el deseo de deber acudir a sus tramas narrativas para poder expresar lo que ya dijo a través de un lenguaje científico o de una divagación libres. A veces, las dos formas desembocan en un mismo resultado, a veces no. Por eso, si por un lado Quintín Pérez acierta en señalar cuáles son los puntos reales de contacto entre Unamuno y el modernismo religioso, por el otro cae en el error al identificar totalmente a Unamuno con los narradores o con los protagonistas de *San Manuel Bueno, mártir*, *Niebla* y *Amor y pedagogía*. Tal vez pueda constituir una excepción el narrador de su novela *Niebla*, pero siempre que estemos dispuestos a pasar por alto la compleja problemática y la no tan inverosímil eventualidad de una paradójica ficción novelesca que actúa desde el prólogo. Merced a la intensa producción ensayística unamuniana que atañe al problema religioso,

⁵⁹ Las categorías de autor implícito y lector implícito fueron presentadas por primera vez por W. Booth, *The rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press, 1961, edición consultada *La retórica de la ficción*, IIª parte, Barcelona, A. Bosch, 1974, pp. 63 y ss.

⁶⁰ Cfr. U. Eco, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 10-31.

⁶¹ Cfr. G. Genette, *Figure III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, edición consultada *Figure III*, Torino, Einaudi, 2006², pp. 291-300.

personalmente evitaría remitir a las obras narrativas por el equívoco al cual están sujetas, pero reconozco que Quintín Pérez tendría alguna dificultad en comprender mis razones – que sólo los que se dedican a la escritura creativa pueden comprender de verdad – por el mismo motivo por el que él que suscribe no puede comprender la obstinación ortodoxa católica en seguir sosteniendo la validez de dogmas que parecen fundarse en verdades muertas hace tiempo.

De Cirarda a Caminero

Además de Quintín Pérez, otro teólogo que se ocupó del pensamiento religioso unamuniano fue José María Cirarda y Lachiondo durante el discurso inaugural pronunciado en la apertura del curso de 1947-1948. Pero los presupuestos de su estudio son diferentes, en este caso analizar la faceta modernista de su compleja orientación religiosa. Las reservas son muchas, no podía ser de otro modo, y por honradez intelectual no puede hacer menos que reconocer que al mismo pensador le hubiera disgustado, “le hubiera exacerbado oír que hablábamos del modernismo de su pensamiento religioso”⁶², que hubiera protestado “no más oído el título [«El modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno»], de la manera de enfocar este trabajo”⁶³, que no pretende llamarle sencillamente modernista porque el modernismo como “doctrina sistematizada y completa, no ha existido jamás”⁶⁴ y porque es realmente difícil “encuadrar en un sistema previamente hecho a un autor, que entre otros derechos íntimos consideraba como uno de los más preciosos el inalienable de contradecirse”⁶⁵. Las premisas son necesarias, de otra forma podría malentenderse su esfuerzo investigador, que no fue el de etiquetarle como modernista, sino de estudiar el nexo entre Unamuno y el movimiento; de ahí que no se detenga en analizar las divergencias, ya que sólo le interesa comentar las semejanzas y destacar su sustancial herejía fomentando la sucesiva condena de 1957 al declarar que “Todas sus obras de carácter religioso

⁶² J. M. Cirarda y Lachiondo, cit., p. 12.

⁶³ Ibidem, p. 3.

⁶⁴ Ibidem, p. 13.

⁶⁵ Ibidem, p. 14.

tienen méritos más que sobrados para ser incluidas en el Índice de los libros prohibidos”⁶⁶.

Prescindiendo de las personales consideraciones de un teólogo, azobispo de Pamplona, profesor de Teología Dogmática, obispo español testigo del Concilio Vaticano II, que no podía pronunciarse de forma diferente con respecto a la producción unamuniana, los puntos de contacto que señala con el ideario modernista son los mismos que ya había señalado Quintín Pérez, es decir, la imposibilidad de entender a Dios como objeto de ciencia, el inmanentismo vital, el relativismo pragmático, el evolucionismo y el simbolismo dogmático. Aunque un poco aproximativo al asociar el dualismo unamuniano al kantiano y al remitir su visión relativista de la realidad exclusivamente a James, que no le permite tener en cuenta algunos matices del pensamiento unamuniano que no son de subestimar, acierta el clérigo en señalar los puntos de contacto entre el vasco y el movimiento. En efecto, la sistematicidad de su trabajo tiene otro valor investigador respecto al texto de Quintín Pérez, que resulta ser un árido listado de pasajes extraídos de los textos unamunianos a los que coteja con las enseñanzas de la doctrina católica. Quintín Pérez no se aventura a ningún tipo de análisis científico, mientras que José María Cirarda estudia su pensamiento con cierta sistematicidad a pesar de algunas aproximaciones y conclusiones precipitadas. Por lo cual, su trabajo, aun contaminado por un planteamiento faccioso que no admite otro enfoque sino el católico ortodoxo que le lleva a negar la validez de la producción unamuniana, tiene el mérito de analizar según una lógica esquemática el pensamiento religioso del vasco en clave modernista, y no es una mera invectiva, como la de Quintín Pérez, contra su orientación religiosa para derribarla desde sus cimientos y demostrar la falta de fundamento de sus tesis. En todo caso, a pesar del lazo entre Unamuno y el movimiento modernista que seguiremos estudiando a continuación, el escrito de Cirarda ofrece dos consideraciones sobre las que merece la pena demorarse un momento.

La primera consiste en que “como teólogos, no tenemos absolutamente nada que aprender en sus escritos”⁶⁷, o sea la supuesta especulación modernista de Unamuno no tiene el alcance de la de un teólogo como Loisy o la convicción de los católicos laicos de *Il Rinnovamento*, ya que diverge en algunos aspectos que

⁶⁶ Ibidem, p. 39.

⁶⁷ Ibidem, p. 5.

hacen de ellos fervidos modernistas y, además, no añade nada nuevo a la reflexión modernista en cuanto tal. Por lo tanto, la originalidad de Unamuno, como ya dijo Oromí, ha de buscarse en otros rasgos de su obra y en otras peculiaridades de un pensamiento religioso único en su caso, porque de otra forma el resultado sería llegar a la conclusión del arzobispo de Pamplona cuando, con respecto a la «Crítica de las pruebas de la existencia de Dios», sólo puede notar, como ya hizo Julián Marías, “la vacuidad de unas consideraciones” que serían intelectualmente deleznable⁶⁸.

La segunda afecta la obra de Unamuno en general que, a su parecer, encierra “un peligro gravísimo, quizás no calibrado del todo justamente, para la fe de tantos lectores”⁶⁹. Tal vez tenga razón el teólogo, dando por supuesto que el creyente puede dudar de las seguridades que le brinda su fe sin por eso caer en herejía⁷⁰, pero desde aquí preferimos comulgar con la opinión de Carlo Bo cuando -en un artículo aparecido en *La Stampa* después de que los dos textos unamunianos se pusieran en el Índice- expresa su perplejidad contra la supuesta peligrosidad que la Iglesia o el Gobierno quisieran buscar en la producción del Rector de Salamanca al contestar que

“Unamuno non serve nessuna causa, all’infuori della sua, e così come può essere pericoloso al Cattolicesimo lo è ugualmente per il Marxismo o per il Protestantismo”⁷¹.

En el mismo año, González Caminero también hace alguna referencia a este respecto. Después de notar cómo Unamuno siempre tuvo mucha curiosidad por los “teólogos acatólicos”, que en sus numerosas lecturas se interesó también por el místico visionario Manuel Swedenborg o los maravillosos sermones de Federico Guillermo Robertson, afirma que sus mayores influencias en este ámbito procedieron de “los disidentes modernistas y los teólogos e historiadores protestantes” y que “seguía paso a paso la evolución de la incipiente tragedia modernista”⁷². *La agonía del cristianismo* será, según González Caminero, el

⁶⁸ Ibidem, p. 17.

⁶⁹ Ibidem, p. 34.

⁷⁰ El canon VI de los errores relativos a la fe del Concilio Vaticano I reza que se cae en herejía “Si alguno dijere que es igual la condición de los fieles y la de aquéllos que todavía no han llegado a la única fe verdadera, de suerte que los católicos pueden tener causa justa de poner en duda, suspendido el asentimiento, la fe que hayan recibido bajo el el magisterio de la Iglesia, hasta que terminen la demostración científica de la credibilidad y verdad de su fe”, DH:3036.

⁷¹ C. Bo, «La condanna di Unamuno», en *La Nuova Stampa*, Torino, 1º de febrero de 1957, p. 3.

⁷² N. González Caminero, *Unamuno*, cit., pp. 114-115.

texto en el que mejor se explicita su predisposición hacia la ideología modernista proporcionada por su estancia en Francia⁷³, pero el estudioso no puede por menos que reconocer, en el párrafo dedicado a la incidencia de los teólogos en Unamuno, que la preeminencia de lecturas de naturaleza religiosa en su juventud hizo surgir la crisis en la adolescencia, le hizo perder la fe en los años universitarios y le hizo enemigo declarado del catolicismo durante el resto de su vida⁷⁴. Por lo cual, deducimos, difícilmente se puede encerrar a Unamuno en una esfera definida y limitada como, a pesar del innegable influjo, la del modernismo religioso.

De Aranguren a Foresta

Con el paso del tiempo la temática pierde interés durante algunos años y después de la citada alusión de Aranguren en 1948, que rechaza la hipótesis de un Unamuno modernista prefiriendo aproximarle al protestantismo liberal, se registran sólo algunas breves referencias durante casi cuarenta años.

En 1960 Charles Moeller escribe que “[L]as verdades «cristianas» aparecen en él en un contexto que hace pensar en el «modernismo social» o en la «función fabulatriz» de Bergson”⁷⁵.

En 1968 Caminero vuelve sobre el tema y, al estudiar los resultados de la crisis de 1897, señala bien el retorno de Unamuno al catolicismo, bien que encontró consuelo y refugio en el protestantismo o en el modernismo religioso. Por lo cual, afirma que “menos puede decirse que por efecto de la crisis de 1897 Unamuno viniera a desembocar en el modernismo”⁷⁶, porque a pesar de su interés y de su general simpatía, había algo en él, como por ejemplo el rechazo de una posible conciliación entre dogma y ciencia, que no podía conformarse con la doctrina del movimiento:

“Unamuno no puede, sin más, ser encuadrado e identificado con el mencionado movimiento religioso. Hay muchas cosas en el pensador vasco que o no encuentran cabida en el modernismo o, aunque afines, han sido moduladas con un estilo muy original. Además siempre es válida la razón

⁷³ Ibidem, p. 331.

⁷⁴ Ibidem, p. 117.

⁷⁵ C. Moeller, cit. p. 111.

⁷⁶ N. G. González Caminero, «Unamuno», en *El ateísmo contemporáneo*, cit., p. 287.

de Aranguren de que la «concialición» del dogma y la ciencia moderna, tan característica de las aspiraciones modernistas, es del todo ajena a Miguel de Unamuno⁷⁷.

Entre 1978 y 1979 apenas hay dos breves alusiones: la primera es de Vicente González Martín en su *La cultura italiana en Miguel de Unamuno*, donde estudia de manera documental los contactos entre el vasco y el movimiento italiano⁷⁸; la segunda es de Gaetano Foresta que, al estudiar *Il chisciottismo di Unamuno in Italia*, señala una analogía entre el quijotismo unamuniano y la sentida exigencia de renovación del catolicismo en los modernistas italianos⁷⁹.

De Barrera a Botti

En torno a los años '80 se despierta nuevamente el interés por la posible inserción de Unamuno en el contexto del modernismo religioso.

En 1982 José María Martínez Barrera excluye muy acertadamente cualquier intento de clasificación de la religiosidad unamuniana y, al hacerlo, rehúsa también la idea de un Unamuno modernista: “Unamuno [...] no es, en el sentido estricto de la palabra, ni ateo, ni católico, ni protestante, ni modernista”⁸⁰.

En 1984 el teólogo benedictino catalán Evangelista Vilanova, después de negar una verdadera repercusión del modernismo religioso en España, califica a Unamuno como “el único modernista significativo” español, es decir, el único que puede compararse, aunque de lejos, a los auténticos representantes del movimiento, ya que su talante religioso “desborda los límites de la problemática «modernista»” y sus reflexiones “lo relacionan más con el protestantismo que con el modernismo”⁸¹.

En 1985 Juan María Laboa se limita sólo a una breve alusión y considera, contrariamente a Barrera, a don Miguel como uno de los reflejos de la crisis modernista en la clase intelectual cristiana⁸².

⁷⁷ Ibidem, p. 288.

⁷⁸ Cfr. V. González Martín, *La cultura italiana en Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, pp. 198-205.

⁷⁹ Cfr. G. Foresta, *Il chisciottismo di Unamuno in Italia*, Lecce, Milella, 1979, pp. 34-36.

⁸⁰ J. M^a. Martínez Barrera, cit., p. 116.

⁸¹ E. Vilanova, cit., p. 656 y p. 657.

⁸² Cfr. J. M. Laboa, *Momenti cruciali nella Storia della Chiesa*, cit., p. 216.

En 1986 Vicente González Martín vuelve a tratar el tema, después de su estudio de 1979, con su breve artículo «El pensamiento modernista religioso italiano en Miguel de Unamuno»⁸³. Su trabajo sólo se limita a exponer las relaciones entre el intelectual vasco y el modernismo religioso italiano desde una perspectiva exclusivamente documental. Así que si por un lado su artículo atestigua un retorno del interés de la crítica – después del vacío de los años '70 – sobre la compleja cuestión de los reflejos modernistas en el pensamiento unamuniano, por el otro, al no tomar una posición frente a la polémica, sólo sirve para averiguar los contactos, directos o indirectos, entre Unamuno y los modernistas italianos.

Un año después Alfonso Botti publica su famoso texto *La Spagna e la crisi modernista*, donde consagra a Unamuno algunas páginas de su investigación sobre la base de un interés por la problemática, ya adelantado hace algunos años en su estudio «Unamuno e il modernismo religioso»⁸⁴.

El estudioso italiano empieza comentando que Unamuno es, sin lugar a dudas, el intelectual español que sigue con más interés la evolución de la producción teológica europea. Luego se detiene sobre tres aspectos, sustancialmente, que a su juicio determinarían un acercamiento al modernismo religioso: la influencia del evolucionismo darwiniano, su cristianismo social y la relación entre fe y ciencia. Sin lugar a dudas, el aspecto más interesante y más original de su apartado sobre Unamuno es el que respecta a la consideración de su cristianismo social, porque si las teorías evolucionistas y la problemática de asociar fe y ciencia ya habían sido objeto de numerosos estudios en relación con el vasco, pocas palabras se han pronunciado hasta ahora sobre el socialismo del vasco en función de una más amplia visión religiosa con una clave de lectura modernista. Este es el tema sobre el cual Alfonso Botti se demora más, y no podía ser de otro modo ya que es el ámbito que más le atañe, al ser él profesor de Historia Contemporánea y codirector de la revista histórico-política *Spagna contemporanea*. Por lo cual, toma en consideración todos los escritos unamunianos en los que aparece un intento de conciliación entre socialismo y cristianismo, partiendo del artículo «Un

⁸³ Cfr. V. González Martín, «El pensamiento modernista religioso italiano en Miguel de Unamuno», en *Volumen homenaje cincuentenario de Miguel de Unamuno*, coordinado por M. D. Gómez Molleda, Salamanca, edición de la Casa-Museo Unamuno, 1986, pp. 101-119.

⁸⁴ En el apartado dedicado a Unamuno con título «Miguel de Unamuno», Botti reitera, sustancialmente, lo que ya había adelantado hace algunos años en su estudio «Unamuno e il modernismo religioso», en *Fonti e documenti*, año 1984, n. 13, pp. 243-280.

nocedalino desquiciado» publicado en *La Libertad* en diciembre de 1891 hasta llegar a «Nicodemo el fariseo» de 1899. Su intención es la de demostrar que el socialismo puede considerarse compatible con la doctrina cristiana tanto para Unamuno como para el modernismo religioso. Socialismo y cristianismo se asemejan en muchas vertientes y la conclusión de Botti es, en este sentido, perentoria:

“Il socialismo come vero cristianesimo, il paragone tra le difficoltà di diffusione incontrate dal cristianesimo e quelle della penetrazione socialista, l'ammonimento a che il socialismo non cada nel dogmatismo come avvenne con il cristianesimo nel farsi cattolicesimo, sono tutti spunti che s'inseriscono nella stessa lunghezza d'onda”⁸⁵.

Sin embargo, la importancia general del texto de Botti no se debe a su intento de clasificación de Unamuno, sino a que constituye uno de los pocos acercamientos investigadores serios y sistemáticos sobre la presencia en España de un movimiento más o menos reformista dentro del catolicismo. A pesar de algunas conclusiones opinables, cabe reconocer su mérito al sacar a la luz figuras eclesiásticas españolas caídas en el olvido cuyo pensamiento merecería una mayor atención por parte de la crítica. El capítulo que trata de la problemática reformadora en el clero español es la parte más interesante de su texto, y dio principio a una bibliografía sobre la supuesta existencia de un modernismo religioso español destinada a enriquecerse con el paso del tiempo.

De Abellán a Borzoni

En 1989 también José Luis Abellán afronta la temática. A través del apoyo de los estudios de Eduard Valentí i Fiol y de Pierre Jobit, señala en el krausismo el sucedáneo del modernismo religioso en España, cuyas preocupaciones se reflejarían principalmente en Maeztu y Unamuno⁸⁶. En el mismo apartado consagrado al tema en su volumen sobre la *Historia crítica del pensamiento español*, el autor enlaza los conceptos de modernismo religioso y modernismo

⁸⁵ A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., p. 94.

⁸⁶ Cfr. J. L. Abellán, *La crisis contemporánea*, cit., pp. 78-82.

literario: “Modernismo religioso y modernismo literario tienen implicaciones e interdependencias mutuas”⁸⁷. Su notoriedad y gran fama de estudioso dará lugar a dos consecuencias: en primer lugar, su juicio se convertirá en axioma para algunos críticos que le sucederán; en segundo lugar, la problemática del modernismo religioso, hasta aquel momento un poco descuidada por la crítica española, llegará a ser un pasaje casi imprescindible para el estudio del pensamiento contemporáneo. Se hablará más demoradamente sobre estos aspectos en los capítulos V y VI del presente estudio.

La cuestión del acercamiento de Unamuno al modernismo religioso vuelve a interesar a la crítica en la última década del siglo XX y en la primera del presente siglo. En este período se publican algunos estudios que, aunque diferentes en las conclusiones y en la metodología aplicada, tienen de fondo una misma dirección: el debate sobre el grado de permeabilidad de España a las temáticas del modernismo religioso. Es claro que, en semejante orientación investigadora, no podían faltar algunas reflexiones sobre el caso de Unamuno.

En 1993 Gonzalo Redondo dedica al escritor vasco algunas columnas de su estudio sobre la *Historia de la Iglesia en España* 1931 y 1939. Con superficialidad casi enciclopédica define a don Miguel como modernista protestante. Incomprensible, paradójica, contradictoria e incoherente es la explicación que agrega para motivar su juicio, ya que primero acepta una definición, genérica e imprecisa, de modernismo como movimiento religioso a la busca “de una fundamentación racional y científica”⁸⁸ y luego destaca de don Miguel, después de haberle enmarcado dentro del mismo movimiento, aquella su actitud de enfrentarse a la razón, “enemistado radicalmente con la ciencia e inmerso de forma habitual en el más radical sentimentalismo”⁸⁹.

En 1994 se vuelve a editar en los *CCMU* el estudio que González Martín ya había publicado en 1986 sólo con una leve modificación del título⁹⁰.

Del mismo año es el estudio de Luis de Llera, que ve en Unamuno al modernista por antonomasia. Su punto de partida será negar el concepto de Generación del '98 y recoger, bajo la definición de modernismo, el intento de reforma cultural, religiosa y social de los distintos representantes de cada ámbito.

⁸⁷ Ibidem, p. 69.

⁸⁸ G. Redondo, cit., p. 360.

⁸⁹ Ibidem, p. 362.

⁹⁰ V. González Martín, «El modernismo religioso italiano en Miguel de Unamuno», en *CCMU*, año 1994, n. 29, pp. 55-68.

De esa forma, Unamuno resultaría el máximo representante del modernismo español, bien en su cara formal literaria, bien en su cara religiosa⁹¹.

En 2002 Juan Cózar Castañar realiza un estudio sobre la presencia del modernismo teológico y literario en cinco autores españoles y no podían faltar algunas páginas dedicadas a don Miguel. El estudioso más que nada señala en el agnosticismo, en algunos aspectos de su fe, en su rechazo del dogma, en su visión del Cristo y en la libre interpretación de las Sagradas Escrituras, su mayor sintonía con el fermento reformador europeo. A pesar de ello, no duda en manifestar muchas reservas y en pesar las palabras, como se nota desde el principio al titular el primer párrafo del capítulo que le consagra «Unamuno, abierto al pensamiento modernista teológico». Su crítica, al fin y al cabo, está lejos de demostrar su inserción en el movimiento y se limita, muy razonablemente, a estudiar los puntos de contacto. Por eso, empieza el estudio sobre Unamuno en función del modernismo religioso con una interesante observación que merece la pena transcribir por entero:

“No quisiera pecar de osado colocando al rector de Salamanca una etiqueta que él mismo rechazaría de plano en su afán de no ser etiquetado de nada ni por nadie, como nos dejó bien claro [...] Sólo intento aquí rastrear en qué medida y amplitud el pensamiento y las expresiones del lenguaje del Modernismo teológico, ya antes expuesto, salpicaron con mayor o menor exactitud toda la obra de D. Miguel tanto en prosa como en verso”⁹².

Pero es menester apuntar que ya desde la primera lectura del estudio que Cózar Castañar dedica a Unamuno, el realizado desde la perspectiva exquisitamente modernista religiosa e integralmente dedicado al vasco, destaca inmediatamente que el estudioso, licenciado en Teología y sacerdote de la diócesis de Jaén, no añade mucho, tanto en las premisas como en las conclusiones, a la precedente investigación de Cirarda y Lachiondo, con el cual demuestra tener una evidente deuda. Además, el estudioso incurre en otro grave error, como ya hicieron Quintín Pérez, por lo que toca a Unamuno, y algunos corretores del texto coordinado por Luis de Llera, en lo que se refiere a los demás intelectuales laicos próximos al movimiento: intenta sacar una especie de teoría modernista *estándar* y atribuir a todos los miembros del movimiento, por lo menos implícitamente, el mismo

⁹¹ Cfr. L. de Llera, «Miguel de Unamuno: “Ese tío modernista”», en *Religión y Literatura*, cit.

⁹² Cfr. J. Cózar Castañar, cit., p. 95.

modo de pensar, demostrando un elevado índice de arbitrariedad en la elección de las citas. Bien es verdad que de otra forma no podría sacarse una doctrina unívoca, pero el empleo del *Lamentabili* o de la *Pascendi* puede ser útil sólo para una visión parcial y general de los conceptos más o menos difundidos sin que se imponga necesariamente como manifiesto del movimiento. Por eso, su empleo ha de ser limitado y, en todo caso, no considerado como definitivo o unánimemente aceptado, puesto que tampoco los mismos modernistas se identificaron con el documento de condena. De hecho, la historiografía ya ha rechazado abundantemente esa visión de la *Pascendi* como manifiesto más claro, unitario y coherente del movimiento y este tipo de aproximación investigadora resulta ser, hoy en día, una actitud obsoleta.

En 2003 Juan María Laboa reitera otra vaga afirmación sobre la posible pertenencia del vasco al movimiento, pero con su habitual ligereza no motiva la opinión. Junto con Blondel, Le Roy y Von Hügel, Unamuno es uno de los pensadores de la época que trata de poner en relación la modernidad con el universo de la fe⁹³.

Cuando Sandro Borzoni vuelve a publicar por quinta vez el epistolario entre Boine y Unamuno en 2008, afirma abiertamente que entre el modernista italiano y don Miguel había una fractura irreparable, ya que éste consideraba desdeñosa una protesta extra-eclesiástica, mientras que aquél, como es sabido, abandonó muy pronto el catolicismo desembocando en la más cruda animadversión hacia la autoridad eclesiástica. De ahí que sea evidente la divergencia entre el modernismo de *Il Rinnovamento*, uno de los órganos más autorizados y representativos del modernismo religioso italiano y europeo, y el planteamiento de Unamuno. El modernismo religioso que se respiraba en Milán, sigue afirmando el estudioso, no tiene nada que ver con la polémica del liberalismo, emprendida por el clero español en aquellos mismos años, o con el protestantismo alemán⁹⁴. Por lo cual, tiene razón Botti cuando dice que “Dove più chiaramente risalta il pensiero di Unamuno sul modernismo è nella corrispondenza con Boine”⁹⁵, pero sería un error creer que es donde mejor explicita su inclinación hacia el modernismo religioso, ya que, de hecho, parece exactamente lo contrario. Tal vez, precisamente el

⁹³ Cfr. J. M. Laboa, *I laici nella vita della Chiesa*, cit., p. 90.

⁹⁴ Cfr. S. Borzoni, «Introduzione», en *Intelligenza e bontà*, cit., pp. IX-XIII.

⁹⁵ A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., p. 88.

epistolario con Boine es el mejor documento que atestigua el rechazo de Unamuno hacia el movimiento.

También en 2008, César Izquierdo contribuye con un breve escrito de unas diez páginas a la publicación del texto *El modernismo a la vuelta de un siglo*. El apogeo del movimiento se considera, convencionalmente, que tiene lugar en los diez años que suceden entre 1902 y 1912. De ahí que en estos años más recientes proliferen las publicaciones, en homenaje al tema, sobre el modernismo religioso europeo. Con esta misma intención surge el susodicho texto, que ofrece importantes consideraciones sobre la crisis religiosa modernista en Francia, Italia, Inglaterra y Alemania. Sólo Izquierdo se demora sobre la situación española, que, objetivamente, es la menos interesante en este sentido. En su artículo, el nombre de Unamuno apenas está mencionado y el estudioso justifica esta ausencia de comentarios con una significativa expresión: “porque su itinerario intelectual y de fe es muy personal”⁹⁶. Con lo cual, podemos interpretar sus palabras en un doble sentido: o bien que considere el pensamiento religioso unamuniano inclasificable por su continua tendencia a la contradicción, a cambios de posturas y a sincretizar doctrinas filosóficas y religiosas diferentes, o bien que César Izquierdo, doctor en Filosofía y Teología, profesor de Teología Fundamental desde 1998, director del departamento de Teología Dogmática, director de la revista *Scripta Theologica*, director de la redacción del *Diccionario de Teología* de 2007, nuevo vicedecano de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, haya arriado la bandera frente a la dificultad de estudiar el sentir religioso del Rector de Salamanca en clave modernista. Con sinceridad, parece más probable la primera opción.

Por fin, en marzo de 2011, justo durante la redacción del presente trabajo, Borzoni vuelve a publicar el epistolario entre Unamuno y Boine – esta vez con la traducción española de las cartas del italiano – y algunos escritos de Unamuno en relación con el modernismo religioso que no aparecen en las varias ediciones de las *Obras Completas* del autor. Supuestamente, la editorial Trotta no intuyó el verdadero alcance del debate y concedió al crítico italiano un limitado espacio de presentación de los textos unamunianos, de modo que su estudio se ve afectado por una síntesis excesivamente genérica que no escava suficientemente en las verdaderas entrañas de la problemática. Sin embargo, el estudio en cuestión, que introduce «De la desesperación religiosa moderna» y otros escritos, presenta

⁹⁶ C. Izquierdo, «Rasgos del modernismo en España», cit., p. 292.

algunas aclaraciones que han de tenerse en cuenta: el modernismo religioso fue un movimiento que nació en el seno mismo de la Iglesia católica, mientras que Unamuno había abandonado el catolicismo y en muchas ocasiones se reconoce simplemente como cristiano; sin duda no puede negarse el instintivo sentimiento de simpatía por la temática que los representantes del movimiento debatían en las páginas de sus órganos de prensa, pero el pensador bilbaíno “no llegó nunca a identificarse con ellos en el campo teológico”⁹⁷.

* * *

En conclusión creemos que la crítica española se detuvo demasiado, gastando energías en vano, en buscar alguna figura ilustre de su panorama intelectual para luego tratar de insertarla en el ámbito del modernismo religioso con el fin de demostrar la presencia del fermento en la península. Esa obsesión impidió un lúcido análisis de la problemática y no permitió ver que en algunos lugares y dentro de algunos espíritus menos célebres, pero igualmente profundos, se desarrolló una voluntad de reforma católica con más intensidad respecto a Unamuno y sin la voluntad de romper a toda costa con la Iglesia de Roma, como en el caso de Francisco Marín Sola y Ángel Amor Ruibal.

En efecto, pese a la gran germinación de estudios que cruzan un siglo entero, hay demasiadas contradicciones como para conferir al Rector de Salamanca la etiqueta de representante puro del movimiento. De hecho, el planteamiento de Unamuno, con respecto a la crisis modernista, no ha salido de las tinieblas de una situación con fines que siguen siendo todavía muy inciertos. Si quisiéramos trazar una parábola de los estudios unamunianos que abarcan la temática del modernismo religioso – o que, por lo menos, se proponen el problema de una mayor o menor afinidad de planteamientos – podríamos decir que después de unas primeras intuiciones no muy argumentadas, se debió al celo de algunos padres religiosos – como Cirarda, Oromí, Caminero, Iturrioz o Quintín Pérez – el mérito de haber propiciado el desarrollo de una investigación en este sentido. Sin embargo, en una época en la que todavía no se había comprendido el verdadero alcance de la palabra *modernismo* y en la que seguía sobreviviendo ese matiz despectivo del término, el interés por el tema se redujo a un intento de afiliación

⁹⁷ Cfr. S. Borzoni, «Introducción», en Miguel de Unamuno, *De la desesperación religiosa moderna*, cit., pp. 11-44, cit. p. 16.

de Unamuno a la herejía implícita al movimiento que tenía como único objetivo el de fomentar la invectiva contra una de las voces intelectuales más populares, y por consiguiente más peligrosas, que atentaban el tradicional y conservador pensamiento eclesiástico. El resultado fue, de hecho, legitimar la condena que en 1957 pondrá en el Índice de los libros prohibidos dos de las obras más famosas de Unamuno. La temática del modernismo religioso en don Miguel cae en el olvido durante algunos años hasta que, con la publicación del inédito *Diario íntimo* en 1970 – que sin duda abre el camino a nuevas perspectivas – y la apología de su credo heterodoxo llevada a cabo por un representante de la autoridad, el P. Félix García, el problema de la inserción de Unamuno en un movimiento o confesión o religión vuelve a estar en boga. En virtud de nuevos estudios sobre el planteamiento religioso del vasco, se convierte en tarea difícil establecer de manera unívoca la naturaleza de su fe. Por eso tanto González Martín como Gaetano Foresta, no se aventuran a conferirle la etiqueta de modernista religioso cuando aluden al tema respectivamente en 1978 y 1979. Tampoco las páginas que Botti consagra a don Miguel en su estudio sobre la crisis religiosa modernista en España de 1987, pueden considerarse un intento puro de inserción del pensador vasco en el movimiento, ya que, a pesar de que sitúe en la breve etapa finisecular algún parecido con el socialismo cristiano más o menos opinable, aborda la cuestión con mucha prudencia sin trascender los límites plausibles al anclarse de continuo en el breve contacto o influencia que procedía de su innegable interés por el asunto de la reforma espiritual y eclesiástica. Mientras, algo iba cambiando en el panorama de la crítica española y el modernismo literario, que con demasiada prisa fue considerado un desvío artístico ya que, en un momento de crisis política y económica, España no necesitaba una inyección de confianza que procediera del cultivo estético del arte, seguirá cobrando siempre mayor éxito en virtud de una revisión crítica que lo depuró de esa acepción peyorativa de la que surgió el término. Y los estudiosos empezaron a percatarse de que el modernismo literario fue uno de los rasgos más distintivos de la literatura española e hispanoamericana de entresiglos. Pero faltaba algo para conferirle la plenitud de un movimiento de pensamiento completo y justo en la especulación teológica y filosófica, cuya carencia España siempre sufrió, se señaló el punto débil. De tal vacío se queja el mismo don Miguel. Con respecto a la filosofía española, al comentar algunos trabajos de Menéndez y Pelayo, afirma que “hasta ahora el

pueblo español se ha mostrado retuso a toda comprensión verdaderamente filosófica”⁹⁸, mientras que por lo que concierne a la teología confiesa, en una carta dirigida al amigo Nin Frías, que España tiene “grandes místicos y malos teólogos”⁹⁹ y es preciso evidenciar, como deduce Pierre Jobit, que la mística no se precia de finura filosófica¹⁰⁰. Otro testimonio autorizado proveniente de la Generación del '98 es el de Ramiro de Maeztu que, en una carta de 1908 dirigida a Ortega y Gasset, dice: “Verdad que no hay sensibilidad en España para las cuestiones teológicas”¹⁰¹.

De ahí los intentos de Abellán, de 1989, y de Luis de Llera, de 1994 – que se apoyan, en particular, en los estudios más completos en este sentido de Ricardo Gullón y Federico de Onís – de romper con las convenciones que limitan el ámbito artístico para demostrar la presencia en suelo español del fermento renovador religioso, y considerar a Unamuno el gigante de su generación, máximo representante del movimiento. Sin duda, se intuyó que la originalidad de un planteamiento crítico no era reconocer la imposibilidad de clasificación del pensamiento humanista unamuniano, sino intentar pegarle una etiqueta, aun a sabiendas de que se iba contra su legado escrito. De esa forma se llegó a conclusiones evidentemente forzadas y se perdió de vista que la comunión de Unamuno con el modernismo religioso, teorizada en los años '40 por los padres jesuitas o franciscanos, brotó de un juicio faccioso e interesado, surgió de la voluntad, en otras palabras, de incluir sus elucubraciones de cuño espiritual en la condena de la *Pascendi* y de la complacencia de fomentar la presencia en el Índice de sus obras. Por eso también las palabras de Botti fueron llevadas a extremas consecuencias, sin considerar su tono moderado. Más recientemente se ha intuido el error y la crítica se ha limitado a reconocer la simpatía y el interés de don Miguel hacia el debate modernista y su intento de reconciliación entre fe y ciencia, como en el caso de Borzoni. Sin duda hay algún punto de contacto entre el Rector de Salamanca y el movimiento, pero no faltan las divergencias que irreparablemente le alejan de una postura que pueda paragonarse a la de Loisy, Tyrrell, von Hügel, Houtin, Le Roy, Buonaiuti o *Il Rinnovamento*. De hecho, la

⁹⁸ «Sobre la lectura e interpretación del “Quijote”», 1905, OCV, III, p. 844.

⁹⁹ «Carta a Nin Frías», 19 de julio de 1902, en *Epistolario americano (1890-1936)*, edición de L. Robles, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, p. 139.

¹⁰⁰ Cfr. P. Jobit, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*, 2 vols., I, Paris, Boccard, 1936, p. 204.

¹⁰¹ En «Dos cartas de Ramiro de Maeztu a Ortega», cit., p. 120.

asimilación de Unamuno al protestantismo liberal alemán resulta, hoy en día, no menos plausible que la que concierne al modernismo religioso católico. Aranguren, Orringer y Martínez Barrera han demostrado la deuda unamuniana hacia el protestantismo.

CAPÍTULO IV

PUNTOS DE CONTACTO

Y DIVERGENCIA

Los presupuestos de semejanza y simpatía

En este punto del presente trabajo, cabe adentrarse en el centro de la cuestión para tratar de establecer el grado de intensidad con que Unamuno estuvo vinculado al modernismo religioso. Todo lector que pensaba hallarse frente a un intelectual y a un pensador religioso inclasificable, se quedará desorientado ante los estudios que hacen de él un representante del movimiento modernista. Por ello, será preciso preguntarse en qué medida lo es, y cuáles son las temáticas que pueden considerarse paradigmáticas para corroborar la inserción de Unamuno en el fermento renovador y cuáles no; y cuáles pueden considerarse los puntos de contacto, dentro de estas mismas temáticas, y cuáles no.

La simpatía y el interés de Miguel de Unamuno hacia la evolución de la problemática del modernismo religioso destaca en España, donde muy pocos intelectuales, bien laicos bien eclesiásticos, se ocuparon del tema que, por el contrario, atrajo la atención en otras naciones europeas. Su simpatía hacia el modernismo religioso es innegable, simpatía que podría ser extendida a cualquier corriente religiosa renovadora o liberal.

También hay que reconocer alguna semejanza entre el pensamiento de don Miguel y el de los pensadores puramente modernistas, partiendo del presupuesto de que, a causa de unas múltiples variantes de planteamientos que se insinúan

dentro del mismo fenómeno, difícilmente se puede determinar un grado estándar de “pureza”.

Unamuno fue, sin duda, el pensador español de la época más polifacético, el único que colaboró con órganos de divulgación modernista y que tuvo relaciones epistolares con los auténticos representantes del movimiento, el intelectual laico español que más cuidó la reflexión religiosa en sus escritos, que, por su especulación, más se acercó a los fundamentos del modernismo religioso y que con más interés siguió las vicisitudes del movimiento a nivel europeo. Por ello, es natural que algunas de sus consideraciones, a pesar de las diferencias ideológicas, versen sobre las mismas temáticas tratadas por estos pensadores religiosos. Como en el caso de otras corrientes de tendencia renovadora, religiosas o no, Unamuno no vacila en manifestar su simpatía, su estima y su apoyo hacia el modernismo religioso. A este propósito cabe señalar un largo pasaje de una carta a Ilundain en donde manifiesta su interés, apoyo y estima, aun reconociendo su distancia del catolicismo, hacia la doctrina el primer modernista religioso, Alfred Loisy:

“El Loisy es interesantísimo, y su doctrina la única exposición racional del catolicismo, hasta para los que menos católicos nos sintamos. Lo de considerar a la Iglesia como una institución social en que se desarrolla el germen evangélico y se aúnan y conciertan las distintas corrientes, admitiendo mística alejandrina, filosofía aristotélica, etc., es realmente lo más hondamente católico. La Iglesia no lo quiere entender así y se suicida”¹.

Muy significativas son también las siguientes palabras del Rector de Salamanca, que condena rotundamente la sociedad civil y religiosa española por no haberse planteado el problema de la preocupación modernista:

“Recientemente, cuando el movimiento católico modernista agitaba a no pocos espíritus en Francia, en Alemania, en Inglaterra, en Italia misma – con ser este país tan civil, tan poco teológico – aquí, en España, apenas si interesó a unos curiosos. Y no fue, no, por la robustez de la fe de los católicos españoles, sino porque éstos ni se han planteado nunca los problemas que el modernismo trataba de resolver ni han pensado en ellos. La creencia aquí es una rutina inconsciente, es una costumbre pública, es un ritual. Es algo así como era el paganismo en Roma. Es un medio de sacudirse ciertas preocupaciones, de soslayar ciertas inquietudes. Hay que pensar en otras cosa. O más bien, no hay que pensar”².

¹ «Carta a Ilundain», 18 de abril de 1904, en H. Benítez, cit., p. 393.

² «Calderón y el ingenio español», 1917, OCE, IX, p. 1467.

En este pasaje, que confirma una vez más la ausencia de modernismo religioso en España, es evidente su simpatía apriorística hacia el movimiento. Sin embargo, no se le puede considerar por ello integrante del mismo o inferir su supuesta pertenencia al movimiento, ya que, con toda probabilidad, debería incluirse entre aquellos pocos *curiosos* que se interesaron por la problemática en su país. A causa de algunas divergencias de concepto, contenidos, tonos, posturas, puntos de partida y conclusiones que le separan inexorablemente del movimiento – como trataremos de demostrar a lo largo de este capítulo –, no aparece en su obra ningún pasaje en el que se declare portavoz del modernismo religioso; incluso sus mismas confesiones, reiteradas en muchas ocasiones, no dejan lugar a duda.

Ahora bien, Abellán, entre otros, define a Unamuno “un modernista, tanto en la versión poética como religiosa de su obra”³. En su afán de demostrar los *malentendidos del modernismo religioso*, instrumentaliza la siguiente consideración de Unamuno sobre el modernismo religioso:

“la tendencia más vigorosa, más renovadora y a la vez más profunda que desde hace mucho haya nacido”⁴.

La instrumentaliza por no citar el período completo, ya que no se conformaría con su intento de demostrar la presencia del fenómeno en España,

“la tendencia más vigorosa, más renovadora y a la vez más profunda que desde hace mucho haya nacido, cual es la del llamado *modernismo*, que, excepto acaso en nuestra pobre España – pobre espiritualmente – ha repercutido en dondequiera”⁵;

por no separar el presupuesto de la innegable simpatía unamuniana hacia una corriente religiosa renovadora – que el vasco extendió también a fenómenos como el protestantismo liberal o el krausismo, sin por eso sentirse integrante de ellos – de una declarada pertenencia. Sólo de esa forma puede afirmar que la actitud intelectual unamuniana “se inscribe plenamente dentro de la esfera de inquietudes y problemas que afectan el movimiento”⁶. Pero no considera que esa simpatía sólo es formal, o sea, externa y aparente, y que también se incrementa

³ J. L. Abellán, *La crisis contemporánea*, cit., p. 75.

⁴ Citado siguiendo a L. Abellán, *La crisis contemporánea*, cit., p. 80.

⁵ «Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia», 1909, OCV, VII, p. 797.

⁶ J. L. Abellán, *La crisis contemporánea*, cit., p. 80.

con el rencor hacia los ambientes intelectuales y eclesiásticos nacionales por haber descuidado uno de los mayores fermentos de rebeldía hacia la autoridad y las instituciones de aquella época. Sólo por eso no puede sino manifestarse simpatizante. Abellán en, otras palabras, toma en consideración sólo una cara de su doble postura frente al movimiento y no conoce u omite aquellas críticas que Unamuno no ahorró a la hora de desentrañar los contenidos. Aquí van sólo algunos ejemplos:

“«Jesucristo ayer y hoy el mismo
y en los siglos» todos;
no así el cristianismo...
¡hay modas y modos!
¡vaya modernismo!”⁷;

“Nunca el problema religioso me ha inquietado y preocupado más que ahora. Lo del modernismo me parece un incidente, pero no más. En el fondo es un movimiento entre político y racionalista; de religioso tiene poco. Da pena ver el escaso contenido cristiano de un Loisy o un Tyrrell”⁸.

Y, en efecto, el modernismo reduce todo a pura especulación científica, histórica y crítica por boca de sus mayores representante. El problema de la inmortalidad del alma, el que interesa de verdad a don Miguel, se convierte en mera anécdota en Tyrrell o Loisy, lo que empuja al pensador vasco a abarcar el problema religioso desde la doble perspectiva del liberalismo protestante y la católica preocupación escatológica. El problema vital es lo que más le atormenta, y el fin de su elucubraciones no es lo moderno del modernismo (religioso o estético),

“Y volviendo al modernismo, ¿qué son esas ridículas pretensiones de los que presumen de jóvenes, pretensiones a la modernidad y a la actualidad?”⁹,

sino que es el *eternismo*,

⁷ *Cancionero*, 810, 1929, OCV, XV, vv. 1-5, p. 422.

⁸ «Carta a Zulueta», 17 de diciembre de 1907, en *Cartas (1903-1933)*, cit. p. 216.

⁹ «Modernismo y actualidad», 1924, OCV, XI, p. 828.

“el *snobismo* modernista, (la modernistería suele ser lo menos moderno de verdad; yo me atengo al eternismo)”¹⁰;

“Eternismo y no modernismo es lo que quiero; no modernismo, que será anticuado y grotesco dentro de aquí a diez años, cuando la moda pase”¹¹.

De ahí que si queremos atenernos a sus palabras, no existiría otra solución sino reconocer la imposibilidad de conferirle la etiqueta de modernista religioso.

Si no partiéramos de estos presupuestos, toda nuestra afirmación podría ser malentendida. Innegable es, pues, su simpatía hacia el aspecto formal del movimiento, como igualmente innegables son las divergencias ideológicas de un acercamiento a las problemáticas con actitud más humanista que teológica. Por eso, será preciso estudiar los que, a juicio de la ya citada crítica (véase capítulo III), pueden ser considerados los aspectos que supuestamente debieron ejercer un mayor influjo en la evolución del pensamiento religioso unamuniano, aunque algunos de ellos no son tan sistemáticos como para brindar una conclusión indiscutible. Nos referimos, en especial, a su cristianismo social, a su relativismo pragmático, a su concepción ética y agnosticismo de cuño kantiano, a su fe irracional como principio de inmanencia vital, a su concepción evolucionista del dogma, a la libre exégesis y a su idea sobre la figura de Jesucristo según aparece, sobre todo, en su producción poética.

El cristianismo social

Botti asocia la militancia socialista de Unamuno, contemporánea a su evolución religiosa, a una particular temporada de su experiencia intelectual que puede insertarse en la órbita de la crisis modernista europea, ya que la crítica al catolicismo tradicional y la adhesión al movimiento político que recupera el sustrato religioso, son dos aspectos que, de hecho, se presentan como complementarios.

¹⁰ «Carta a Amézaga», 4 de diciembre de 1900, en *Epistolario americano*, cit., p. 94.

¹¹ «Arte y cosmopolitismo», sin fecha, OCV, IV, pp. 913-914.

En efecto la índole ética de su socialismo, correspondiente a una forma de religión secularizada, parece compatible, al menos por el espíritu, con el cristianismo. Y eso lo demuestra Botti al tomar en consideración algunos de sus escritos – cartas, ensayos, conferencias – que pueden circunscribirse a la última década del siglo XIX. El pensador italiano insiste en la peculiaridad de Unamuno de interpretar el socialismo, diferente de la concepción más común en la época, no como una tendencia atea, sino como verdadero arquetipo cristiano. Pedro Cerezo Galán añade que

“En este sentido fue realmente un adelantado. En un ámbito cultural, dominado básicamente por una lectura crasamente materialista y economicista del socialismo [...] Unamuno acertó con una interpretación ético-humanista del socialismo”¹².

Según el testigo de Zubizarreta, la problemática de la comunión entre socialismo y religión se encuentra en algunas cartas dirigidas a Unamuno sobre el año 1895. En particular, pueden documentarse las críticas de Unamuno a los fervores antireligiosos del socialismo en la correspondencia con Anselmo Lorenzo, de *Ciencia Social*, y con Juan José Morato, de *El Socialista*. Parece evidente, en las cartas de respuesta, que justo en esa época el vasco se había planteado el problema de luchar contra el ateísmo dominante que iba al compás de la política socialista¹³.

Lo mismo sucede, afirma Botti, en «Un nocedalino desquiciado» – donde habla de política cristiana –, en *En torno al casticismo* – donde Unamuno explica que el misticismo fue convirtiéndose en catolicismo social –, en una carta a Clarín fechada 31 de mayo de 1895 – cuando confiesa anhelar un socialismo que coincidiera con una reforma religiosa –, en una serie de artículos publicados por *La Lucha de Clases* entre 1895 y 1897 – que, sustancialmente, atestiguan la coincidencia de liberalismo, cristianismo y socialismo en su postura intelectual – en el artículo «Revista del movimiento socialista» de marzo de 1897 publicado por la *Revista política ibero-americana* – en la que abarca la cuestión del socialismo europeo en clave católica y protestante – en otro artículo del mismo año titulado «El socialismo en España» que apareció en la revista alemana *Der Socialistische Akademiker* – en el que estigmatiza el error de considerar

¹² P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, cit., p. 206.

¹³ Cfr. A. F. Zubizarreta, *Tras las huellas de Unamuno*, cit., pp. 40-41.

incompatibles con el socialismo los sentimientos religiosos – en una carta a Arzadun de 30 de octubre de 1897 – donde reconoce la obstinación católica que por ignorancia sigue rechazando el socialismo... Pero su faceta económica y política se irá comprendiendo con el paso del tiempo meced a los que como Nitti luchan por la difusión de un socialismo católico – y, en fin, en «Nicodemo el fariseo», donde el pensador declara que, en contra de la concepción meramente materialista del marxismo, el fenómeno social tiene una doble cara: la económica, que constituye la causa eficiente del progreso humano, y la religiosa, que es su causa final¹⁴ –.

Todo ello permite a Botti establecer que para Unamuno:

- i) el retorno a la fe religiosa no se traduce en un inmediato abandono del socialismo;
- ii) no se excluía que un socialismo correctamente interpretado, en su doble faceta económica y científica, podía ser bien acogido por parte de la Iglesia;
- iii) el socialismo católico coincidía con el descrito por Nitti, pero sin olvidar que los católicos no habían entrado aún en el verdadero socialismo y que el socialismo católico así entendido sólo es una simpleza;
- (iv) el problema religioso es el problema de las respuestas a la cuestión de la muerte que no se extingue resolviendo, aunque sea posible, el problema social;
- (v) es debilidad del socialismo no preocuparse de ambos problemas adecuadamente.

Sin lugar a dudas, todas las consideraciones de Botti corresponden a la realidad, aunque puede añadirse alguna más que aclare la compleja cuestión y diversifique la postura unamuniana con la del modernismo religioso.

Ante todo, el primer aspecto que sobresale, incluso en la disertación de Botti, es la falta de intensidad o insistencia con que Unamuno abarcó este tipo de proyecto de conciliación entre política y religión. En efecto, como reconoce el

¹⁴ Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., pp. 91-96.

mismo Botti¹⁵, la convivencia de cristianismo y socialismo, si por un lado sugiere un acercamiento al modernismo religioso, por el otro sólo puede circunscribirse a una breve temporada de su experiencia biográfica. Sabidas son las etapas políticas del joven Unamuno y la crítica está bastante de acuerdo en reconocer en el bienio 1894-96 uno de los momentos más cercanos al socialismo. Pérez de la Dehesa observa también que en torno a los años 1896-97 en Unamuno “abundan también cada vez más las citas de los *Evangelios* y de *La Imitación de Cristo*”¹⁶. A pesar de algunos juicios maniqueos, como el de Zubizarreta que presentó “el radical humanismo ateo de Unamuno”¹⁷ entre los años 1882 y 1886, o como el de Blanco Aguinaga que quiso a toda costa insertar a Unamuno dentro de la órbita de un marxismo ortodoxo¹⁸, puede afirmarse que el socialismo siempre fue un elemento fundamental de su actitud humanista, que su sentimiento socialista trascendió la ruptura en 1896 con la Agrupación Socialista de Bilbao y, más en general, que siempre demostró cierta simpatía hacia el socialismo. No obstante, puede afirmarse que Unamuno se acercó estrictamente al movimiento político sólo en época juvenil porque, después de abandonar la supuesta ortodoxia marxista centrada por Blanco Aguinaga entre 1884-86¹⁹ y por Pérez de la Dehesa entre 1894-96²⁰, después de abandonar el positivismo, el cientificismo, las teorías de Spencer y el progresismo a través de una actitud siempre más irracionalista, llegará con la crisis del '97 a una primera separación del socialismo para culminar con una definitiva ruptura determinada precisamente por razones trascendentales, que es evidente ya con la publicación de la *Vida de Don Quijote y Sancho* en 1905 cuando, como deduce Elías Díaz, “nos encontramos con un Unamuno radicalmente distinto”²¹. A partir de la crisis empieza en Unamuno un proceso de mutación ideológica y espiritual; ya en 1898 negará su ataque al tradicionalismo expresado en «¡Muera Don Quijote!» y rechazará los valores de la modernidad, el progresismo y el europeísmo en «¡Viva Alonso el bueno!» y «Más sobre Don Quijote». En 1902 publica por la *Revista Jurídica y de Ciencias Sociales* de

¹⁵ Ibidem, p. 99.

¹⁶ R. Pérez de la Dehesa, *Política y sociedad en el primer Unamuno: 1894-1904*, Barcelona, Ariel, 1973², p. 65.

¹⁷ A. F. Zubizarreta, *Tras las huellas de Unamuno*, cit., p. 113.

¹⁸ Véase C. Blanco Aguinaga, «El socialismo de Unamuno: 1894-1897», en *Revista de Occidente*, n. 41, 1966, pp. 166-180; y «De nuevo: el socialismo de Unamuno (1894-1897)», en *CCMU*, año 1968, n. 18, pp. 5-48.

¹⁹ Cfr. C. Blanco Aguinaga, *Juventud del 98*, Madrid, Siglo XXI, 1970, pp. 41-113.

²⁰ Cfr. R. Pérez de la Dehesa, *Política y sociedad*, cit., p. 60.

²¹ E. Díaz, cit., p. 86.

Buenos Aires la conferencia pronunciada en Cartagena el 8 de agosto del mismo año «España y los españoles» donde, sustancialmente, rechaza su período europeísta individuando en la españolización de su pueblo el único método para garantizar la univeralización²². El mismo concepto reiterará algunos años más tarde al sostener que “lo absolutamente individual es lo absolutamente universal”²³, adelantando esa idea de individualismo que, como ya hemos visto, sabe mucho más a moral altruista que no a búsqueda de interés egoísta. Con la *Vida de Don Quijote y Sancho* el Rector de Salamanca se aleja definitivamente de las teorías antitradicionalistas, del credo progresista y de los fervores socialistas de su juventud racionalista, alcanzando en 1906, con la publicación del ensayo «Sobre la europeización», la redención del casticismo, del quijotismo y de la africanización de España. De entonces en adelante será tarea siempre más difícil definir el credo político de Unamuno; lo cierto es que se opuso con todas sus fuerzas a la monarquía de Alfonso XIII, a la dictadura de Primo de Rivera y que dejó de ser socialista, por lo menos en los actos prácticos y en el sentido dogmático que se le confería al término, como declara a Federico Urales:

“En otro orden de cosas, mis lecturas de economía (más que de sociología) me hicieron socialista, pero pronto comprendí que mi fondo era, y es, ante todo, anarquista. Lo que hay es que detesto el sentido sectario y dogmático en que se toma esta denominación”²⁴.

Por lo cual, la idea de Alfonso Botti de una aproximación de Unamuno al modernismo religioso a través de un intento de conciliación entre socialismo y cristianismo quedaría reducida, en el mejor de los casos, a una breve temporada que no supera la crisis del '97 ya que «Nicodemo el fariseo» de 1899, que Botti cita como último texto que documentaría su adhesión al socialismo cristiano, en realidad fue escrito un par de años antes, como se observa en la carta dirigida a Jiménez Ilundain del 3 de enero de 1898:

“Los otros ensayos de mis *Meditaciones* son *Jesús y la Samaritana* y *Nicodemo*, concluidos ya, y en telar *San Pablo en el Areópago*, y otro”²⁵.

²² «España y los españoles», OCV, IV, pp. 1075-1093.

²³ VQS, OCV, IV, p. 292.

²⁴ «Carta a Urales», sin fecha, en F. Urales, *La evolución de la filosofía en España*, edición de R. Pérez de la Dehesa, Barcelona, Laia, 1977, pp. 160-165, cit. p. 163.

²⁵ «Carta a Ilundain», 3 de enero de 1898, en *Epistolario americano*, cit., p. 45.

En su evolución ideológica posterior falta, como nota Pérez de la Dehesa, “la llamada a una total colectivación de los medios de producción” y sus ataques a la propiedad privada se limitarán al ámbito agrícola²⁶; después de su destitución como Rector de Salamanca en 1914, empezará asociando el socialismo al liberalismo en una voluntad de desestatalización para salvarlo de la sospecha de autoritarismo; una actitud arbitraria e individualista que no es sino “expresión antisocialista de ese liberalismo en crisis”²⁷. De hecho, a partir de 1897 se definirá socialista siempre con menos frecuencia; de ahí que para Elías Díaz “no hay, en efecto, base suficiente para situar coherentemente a Unamuno dentro de un contexto socialista”²⁸.

En segundo lugar, hay que preguntarse ¿en qué medida el pensamiento del vasco puede asociarse al movimiento teológico europeo por una semejante visión socio-política?

Entre los modernistas, el máximo partidario de un socialismo cristiano fue el italiano Ernesto Buonaiuti que, a través de una intensa actividad de divulgación, logró constituir a su alrededor un grupo de intelectuales romanos que sostuvieron el socialismo cristiano, y que durante un año tuvieron como órgano de propaganda la revista *Nova et Vetera*. La revista fue publicada por primera vez el 10 de enero de 1908, o sea, poco después del fracaso de una síntesis de las nuevas tendencias reformistas italianas que se intentó en agosto de 1907 con el congreso de Molveno, patrocinado por Murri, Fracassini y Buonaiuti, que se sirvieron del auxilio de Piastrelli para organizarlo. La imposibilidad de aglutinar las distintas tendencias del grupo veneto moderado de Fogazzaro, del tomismo murriano, de *Il Rinnovamento*, que predicaba una reforma interior con la primacía de la religión sobre la ciencia y la teología, del Seminario de Perugia, concentrado en la renovación de la ciencia bíblica y de la cultura del clero, de Genocchi, que insistía en el nuevo método histórico-crítico para una renovación de los estudios eclesiásticos, y del mesianismo social de Buonaiuti, implicó una ruptura en el seno del modernismo religioso italiano. Será preciso recordar aquí que el grupo de Buonaiuti, que buscaba una identidad entre socialismo y cristianismo reformado, fue considerado el más radical y, por eso, atrajo en no pocas ocasiones la animadversión de los restantes componentes. Con la publicación de las *Lettere di*

²⁶ Cfr. R. Pérez de la Dehesa, *Política y sociedad*, cit., p. 165.

²⁷ E. Díaz, cit., p. 91.

²⁸ *Ibidem*.

un prete modernista en 1908 y de algunos artículos del mismo año aparecidos en *Il Rinnovamento* y en *Nova et Vetera*, se delinea la parábola intelectual de Buonaiuti hacia la identificación del cristianismo con el movimiento socialista. “Noi pensiamo”, se lee en la presentación de *Nova et Vetera*, “che il fatto religioso debba essere esclusivamente studiato attraverso la psicologia umana, come sua espressione culminante”²⁹; es decir, una perspectiva escatológica que confiaba en la espera de un reino terrenal de justicia y libertad, un anhelo de renovación social y espiritual, una esperanza en el progreso económico, “una concezione cioè insieme sociale e religiosa”³⁰. En septiembre de 1908 se publica un opúsculo anónimo, editado por la Libreria Editrice Romana, la misma de *Nova et Vetera*, con el título «Perché siamo socialisti e cristiani». Aquí se lee una significativa invocación a identificar la fe cristiana con la fe socialista:

“Noi diciamo ai nostri compagni di fede religiosa: siate pienamente cristiani e sarete socialisti ed anti-clericali”³¹.

De hecho, se formó en Roma, al lado de Buonaiuti, una auténtica corriente que, aunque en una posición minoritaria, intentaba realizar una síntesis perfecta entre política y religión cuyo máximo extremismo fue alcanzado, quizás, con la búsqueda de un misticismo sociológico por boca de Angelo Crespi, colaborador de la revista romana³².

En definitiva, el socialismo cristiano, a través de Buonaiuti, de la revista *Nova et Vetera*, de sus más asiduos colaboradores y de la tertulia de intelectuales que a partir de marzo de 1908 empezó a encontrarse en casa de Buonaiuti – Verdesi, Piastrelli, Pioli, Paul Sabatier, Vailati, Rossi, Turchi, Hagan, Cappa, Balducci, Parrella, etc. –, tiene por indisoluble la relación entre las premisas religiosas y las culturales del modernismo, entrando a menudo en polémica con la opuesta orientación democrática de la *Lega* murriana. En el número de junio de 1908, por ejemplo, se polemiza con *L’Azione democratica*, órgano de la *Lega*, porque el periódico distinguió, en un artículo titulado «Modernismo politico», los principios

²⁹ Véase «Ai lettori», en *Nova et Vetera*, 10 de enero de 1908.

³⁰ E. Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, Roma, Universale di Roma, 1948, p. 196.

³¹ Apud P. Scoppola, cit., p. 283.

³² Cfr. A. Crespi, «Dal positivismo al Cristianesimo. (La mia evoluzione religiosa ed intellettuale)», en *Le vie della fede*, Roma, Libreria Editrice Romana, 1908, pp. 173-183.

de política eclesiástica con los de su programa³³. Así, se hace evidente cómo en el pensamiento de Buonaiuti y de sus prosélitos, o sea en su socialismo cristiano, esta distinción, distinta de la corriente moderada democrática, está negada por identificar la socialidad religiosa con toda forma de socialidad, y por anhelar a la suprema identidad entre el más genuino cristianismo y las aspiraciones del socialismo moderno y mundano. Este hecho también debió de constituir el punto débil de la tendencia, ya que de ese modo deformó el concepto de hermandad transmitido por la tradición cristiana en una aspiración socialista de tono, sustancialmente, izquierdista. Lo que indujo al especialista del tema Pietro Scoppola a juzgar el planteamiento del grupo romano radical como un error generoso por los siguientes motivos:

“Indubbiamente l'aspirazione e l'ideale ultimo del cristiano è l'assunzione di ogni rapporto sociale in quella più alta socialità che, nella sua fede, unisce gli uomini redenti e li fa partecipi della vita divina; ma è questo un ideale che trascende, nella visione cristiana, ogni realizzazione mondana”³⁴.

Los diferentes planteamientos sociales de Buonaiuti y Murri representan, de hecho, los matices antitéticos del modernismo religioso italiano que alteraron, tanto el uno como el otro, el verdadero mensaje del movimiento: éste por traicionar el auténtico mensaje cristiano al malinterpretar el concepto de escatología como materialismo mundano que, de algún modo, se aproximaba a la visión marxista; aquél por la razón contraria, o sea, por ser un tomista, excesivamente moderado y temeroso, criticado por los modernistas y atacado por la autoridad, como para ser excluido del movimiento por Paul Sabatier³⁵ y juzgado por el mismo Buonaiuti “imbevuto di scolasticismo” en sus más íntimas entrañas³⁶.

Tal vez la corriente modernista mayormente apoyada en Italia era la de la escuela perugina de Piastrelli y Fracassini que, no obstante una primera participación de Piastrelli a las tertulias en casa de Buonaiuti, distinguía un modernismo “bueno”³⁷, abierto a las perspectivas tecnico-científicas, y uno

³³ Véase *Nova et Vetera*, «Più sincerità», 10-25 de junio de 1908, p. 407; y «All'Azione democratica», 10-25 de julio de 1908, p. 51.

³⁴ P. Scoppola, cit., pp. 322-323.

³⁵ Cfr. P. Sabatier, *Les modernistes*, cit., p. 66.

³⁶ Cfr. E. Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, cit., p. 107.

³⁷ Cfr. R. Moro, «Il modernismo buono. La “modernizzazione” cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico», en *Storia Contemporanea*, 1988, n. 4, pp. 625-716.

radical, que concebía la fe tan sólo como fenómeno intrahumano independiente de la revelación bíblica³⁸; o tal vez la tendencia de Genocchi, misionero del Sacro Cuore, promotor de la revista *Studi Religiosi*, destituido de su encargo de enseñanza de Exégesis Bíblica en el Apollinare, que, a pesar de su animadversión hacia las posiciones de Buonaiuti, “sarebbe inadeguato chiudere nell'etichetta di moderata”³⁹. Ciertamente es que en esa retorcida distinción la *Pascendi* no ayuda, ya que siguió un método típicamente escolástico para calificar a los que, para la mayoría, rechazaban la escolástica; de ahí que echara en la misma caldera distintas doctrinas teológicas, filosóficas e históricas y les achacara la común denominación de modernismo. Además, extendió la definición a todos los que de una u otra forma no aprobaban algún tipo de costumbre aceptada comúnmente en el catolicismo. Claro es que si partiéramos de este presupuesto, pocos serían los intelectuales de la época exentos de culpa.

Unamuno, por su parte, cuando hablaba de libertad de conciencia sustentada por la libertad económica⁴⁰, de cooperativas de producción⁴¹, de socialismo entendido como reforma moral y religiosa más que económica⁴², de repudio del espíritu dogmático⁴³, cuando afronta temáticas como la emancipación del trabajo⁴⁴, el capital libre⁴⁵, el equilibrio entre producción y consumo⁴⁶, para llegar a una conclusión que se oponía al más escueto espíritu marxista, es decir que sería un “error muy craso pensar que el catolicismo del pueblo español es incompatible con el socialismo”⁴⁷, por supuesto que se acerca a esa visión, un poco confusa en realidad, del socialismo mesiánico que sostuvo Buonaiuti con el auxilio del grupo romano. Sin embargo, y de forma diferente a los italianos, el joven Unamuno parece señalar una doble puerta de entrada, siguiendo a Cerezo Galán, al socialismo:

³⁸ El tema de la distinción de las tendencias dentro del mismo movimiento ha sido al menos mencionado por casi todos los estudiosos que han tratado la cuestión de la definición de modernismo religioso en Italia. Con respecto a la opinión de Fracassini es menester recordar los estudios de L. Bedeschi, *Il modernismo italiano*, cit., p. 45; M. Casella, *La crisi modernista a Perugia. Clero e seminario al tempo di Pio X*, Napoli, 1998; G. Sale, «*La Civiltà Cattolica*» nella crisi modernista, cit., pp. 21-31.

³⁹ L. Fiorani, «Modernismo a Roma: 1900-1922», en *Ricerche per la storia religiosa di Roma. Studi, documenti, inventari*, Roma, n. 8, 1990, p. 102.

⁴⁰ «La libertad radical», 1901, OCE, IX, p. 815.

⁴¹ «El fondo del socialismo», 1895, OCE, IX, p. 559.

⁴² «Carta a Múgica», 28 de mayo de 1893, en *Cartas inéditas*, cit., p. 178.

⁴³ «El reinado social de Jesucristo», 1896, OCE, IX, p. 659.

⁴⁴ «Introducción a algunas consideraciones sobre la educación burguesa», 1895, OCE, IX, p. 492.

⁴⁵ «Un socialista más», 1894, OCE, IX, p. 478.

⁴⁶ «La primera condición para un trabajo verdaderamente libre», 1896, OCE, IX, p. 627.

⁴⁷ «El socialismo en España», 1897, OCE, IX, p. 740.

“la humanista, – Rousseau, Kant, Hegel – abierta, tras la crítica a Hegel por los jóvenes hegelianos de izquierda, a una explícita dimensión social, y la científica, procedente del análisis de la sociedad industrial en Spencer y el conocimiento de la economía política”⁴⁸.

Un Cristianismo ético y político -el suyo-, una moral altruista, un socialismo religioso en su intención y científico en sus conclusiones procedentes de una clave de lectura económica de la obra de Spencer en su período racionalista, una aproximación al movimiento político determinada por una secularización de la religión que se agudiza justo en los años más críticos de su fe religiosa, una ética humanista - en otras palabras - que irá progresivamente ocupándose más del aspecto cultural que del económico social, una búsqueda de hermandad y solidaridad universal:

“en lo íntimo de la naturaleza hay una tendencia hacia lo armónico, hacia la paz, que en lo seres conscientes toma la forma del amor”⁴⁹.

El ideal socialista parece identificar, con estas palabras, una empresa pacificadora que se opone a cualquier tipo de interés egoísta o desequilibrio social que provoca una fractura de la hermandad humana; una actitud sosegada que sin duda no será destinada a prolongarse en el tiempo, puesto que no hallará eco ya en 1905 cuando afirma:

“Y esos desdichados que gritan: «¡paz!, ¡paz!» se atreven a tomar en sus labios el nombre de Cristo. Y olvidan que el Cristo dijo que Él no venía a traer paz, sino guerra [...] Y por Él, por el Cristo, para establecer su reinado, el reinado social de Jesús – que es todo lo contrario de lo que llaman los jesuitas el reinado social de Jesucristo –, el reinado de la sinceridad y de la verdad y del amor y de la paz verdaderas; para establecer el reinado de Jesús tiene que haber guerra. ¡Raza de víboras la de esos que piden paz! Piden paz para poder morder y roer y emponzoñar más a sus anchas”⁵⁰.

De todas formas, se trata, más que nada, de un humanismo socialista que siempre prefiere y separa el carácter emocional de lo racional; lo que le llevará a oponerse incluso al dogmatismo socialista, a esos “dogmas cortantes, categóricos y secos, a eso que se llama *soluciones concretas*” y que llevan a juzgar una

⁴⁸ P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, cit., p. 202.

⁴⁹ «¡Un mal inevitable!», 1895, OCE, IX, p. 539.

⁵⁰ VQS, OCV, IV, p. 207.

doctrina “a la letra sin llegar al espíritu”⁵¹. Y cuantas más tendencias hay, mejor será, ya que la fuerza de un socialismo que se sustenta en el sentimiento no está en la unidad, sino en la variedad:

“Socialistas colectivistas, libertarios, socialistas anarquistas, socialistas cristianos, evangélicos, católicos, *trade-unionistas*, societaristas, etcétera, etc. Cuantos más, mejor. Los que de un modo no lo entiendan, lo entenderán de otro; el sentimiento es común, es común el fin, créanlo o no lo crean estos o aquellos”⁵².

Todo ello llevó a la crítica a creer que el protagonista de *Nuevo mundo*, Eugenio Rodero, por su anarquismo místico y su fe en un ideal de humanismo universal, y el protagonista de *Paz en la guerra*, Pachico Zabalbide, al descubrir un nuevo ideal secular, pudieran encarnar los dobles del autor.

Éste es, dicho sea de otra forma, el contexto en el que se sitúa la alusión de Unamuno en «Nicodemo el fariseo», mencionada por Botti, a la existencia en el concepto de progreso del aspecto económico, su causa eficiente, y de uno religioso, su causa final. Se trata de una distinción sustancial, más bien que un intento de identificación, de las dos componentes que le alejan de la postura conciliadora del socialismo cristiano. Lo mismo asoma en otros pasajes de «Nicodemo el fariseo», como cuando distingue entre dos hombres presentes en cada individuo, el externo y aparente, que llama *temporal*, y el interno y espiritual, que llama *eterno*. Y, entonces, afirma “Lo nacido de carne es carne, y lo nacido de espíritu, espíritu”⁵³. No hay remedio, el hombre de carne necesita la seguridad económica para sustentarse en esta mísera vida terrenal; a eso se reduce el fin de la llamada cuestión social, una mera alternancia de producción y consumo que no tendría nada que ver con la búsqueda religiosa si no fuera porque “[E]l problema llamado más especialmente social tiene fondo religioso, ya que la pobreza a los unos y a los otros la riqueza les impide pensar en su fin verdadero”⁵⁴. “Son lo económico y lo religioso los dos goznes de la historia humana”⁵⁵ afirma en «Nicodemo el fariseo» para diferenciar, a nuestro entender, las necesidades materiales y espirituales, una de este mundo y otra del más allá.

⁵¹ «La difusión del socialismo», 1895, OCE, IX, p. 509.

⁵² «Signo de vida», 1896, OCE, IX, p. 652.

⁵³ «Nicodemo el fariseo», 1899, en *Meditaciones Evangélicas*, edición de P. Tanganelli, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2006, p. 80.

⁵⁴ «El mal del siglo», 1897, *ibidem*, p. 103.

⁵⁵ «Nicodemo el fariseo», *ibidem*, p. 73.

No tiene sentido vivir según un planteamiento estrictamente socialista, aún menos según la rígida necesidad de intervención político-económica de cuño marxista, porque la prioridad es la cuestión humana o religiosa, diferente de los principios del socialismo cristiano modernista que tenía los dos términos como imprescindibles. De hecho, el Unamuno de 1897 recupera su credo político anterior, como demuestran *Diario íntimo*, «Nicodemo el fariseo» y «El mal del siglo», para negarlo en virtud de una necesidad más urgente que coincide con la reforma espiritual de las conciencias y evidenciar todo el límite de la cuestión social. Así declara en su *Diario*:

“¡Trabajar! ¿Y para qué? ¿Trabajar para más trabajar? Producir para consumir y consumir para producir, en el vicioso círculo de los jumentos? He aquí el fondo de la cuestión social”⁵⁶;

en «El mal del siglo»:

“Resuélvese el problema económico en última instancia en el terrible círculo vicioso de vivir para trabajar trabajando para vivir, de producir para el consumo consumiendo para la producción, y surge esta pregunta: la vida ¿es fin de sí misma?”⁵⁷;

y en una entrevista que le hizo el futuro Azorín:

“¿Para qué he de luchar por la emancipación de los hombres, que al morir vuelven a la nada?”⁵⁸.

Por consiguiente, se lanza, primero, contra el intelectualismo dominante que evidencia aún más la distinción entre la razón, que puede prescindir del espíritu religioso, y el corazón, que en cambio tiende a lo eterno de la fe:

“¡Fe! ¡Qué poco se medita con el corazón y no con la cabeza tan sólo, en lo que la fe sea e importe!”⁵⁹.

Tratábase del intelectualismo metafísico y teológico procedente de todos los que, como Nicodemo, entierran a Jesús a través de estudios y análisis. Un intelectualismo que, en «El mal del siglo», conforma la razón atea y el corazón

⁵⁶ *Diario íntimo*, cit., p. 47.

⁵⁷ «El mal del siglo», cit., p. 104.

⁵⁸ J. Martínez Ruiz, *Charivari. En casa de Unamuno*, en *Azorín-Unamuno. Cartas y escritos complementarios*, edición de L. Robles, Valencia, Generalitat, 1990, p. 45.

⁵⁹ «Nicodemo el fariseo», cit., p. 74.

cristiano⁶⁰, en un dualismo que nunca aparece en el socialismo cristiano según los modernistas. Es el mismo intelectualismo que será encarnado en la *Vida de Don Quijote y Sancho* por unos cuantos académicos pedantes o graves eclesiásticos que, bajo la forma de cuervos, graznan en la cueva de Montesinos a quienquiera que se atreva a poner en duda sus dictámenes. Ese tipo de intelectualismo produjo una excesiva confianza en la ciencia, la cual, en el fondo, tras la muerte sólo “nos ha mostrado la nada”⁶¹ y no considera que en la medida en que la necesidad de pan de cada día se satisface, surge la de pan espiritual⁶². Justo en esa concepción, reiterada en la carta a Arzadun que Botti cita, reside la diferencia con el socialismo cristiano patrocinado por Buonaiuti, el cual parecía vaciar la religión de un contenido trascendente al reducir la doctrina de la escatología a una mera esperanza terrenal de una renovación a la vez social y económica. Era un planteamiento altruista que en parte aceptaba el pragmatismo por su fin práctico-vital y en parte lo rechazaba para dar prioridad a las necesidades colectivas. Pero, de hecho, se oponía al cristianismo de los orígenes para identificar la escatología de la primitiva espera cristiana con el mero progreso social y económico:

“L'uomo è religioso quando le energie del suo essere si protendono verso un ideale superiore, migliore, al cui raggiungimento, che ha per lui i caratteri di un fatto improrogabile, non porta interessi egoistici, ma altruistici, o meglio collettivistici”⁶³;

la religiosidad se desarrollaría, según la visión de Buonaiuti, en dos momentos

“un momento iniziale, in cui si afferma come forza contrastante alla tradizione morale del passato, come tentativo disgregatore dei consueti involucri di pensiero, come protesata a forme religiose e dogmatiche che si manifestano insufficienti, e quindi condannate a una definitiva sterilità; ed [...] un momento [...] in cui, dopo aver raggiunto il suo intento immediato di abbattere le forme ufficiali da cui è stata combattuta, cerca di occupare adeguatamente il loro posto, di assumere anch'essa rivestimenti dogmatici e forme politiche a cui possa tener legato il proprio destino”⁶⁴.

Es a partir de esta explicación del hecho religioso cuando el cura italiano llevará a extremas consecuencias la doctrina escatológica de los orígenes

⁶⁰ «El mal del siglo», cit., p. 98.

⁶¹ Ibidem, p. 101.

⁶² Ibidem, pp. 102-103.

⁶³ P. Baldini (seudónimo de Buonaiuti), «La religiosità secondo il Pragmatismo», en *Il Rinascimento*, año II, 1908, n. 1, pp. 43-66, cit. p. 52.

⁶⁴ Ibidem, p. 53.

cristianos, ya que reduce la expectativa escatológica del advenimiento del Reino de Cristo a una cuestión de goce mundano y terrenal de naturaleza casi pagana:

“il Regno nella predicazione autentica del Cristo non è affatto il paradiso cattolico: ma un regno terrestre, di beatitudine corporale e di gioia, il regno sognato dai poveri d'Israele, oppressi dal giogo dei dominatori”⁶⁵.

Por eso percibe la necesidad de recuperar ese optimismo existencial que se perdió con el ascetismo de la Edad Media para volver a una vida más jovial⁶⁶. Este tipo de plantemiento – opuesto a la visión pesimista del mundo de Tyrrell – conducirá a Buonaiuti a una ciega confianza en las expectativas sociales y a la rotunda afirmación de

“la identità del sentimento religioso e della speranza rinnovatrice sociale; una dottrina che, fustigando tutti i cancrenosi fariseismi del cattolicesimo, e tutti i falsi pudori dell'ascetismo etico, grida ed acclama la bellezza del mondo, della vita, di tutti gli esseri umani; proclama la santità del progresso, benedice al futuro dell'umanità”⁶⁷.

Esa misma confianza en el progreso humano es, en cambio, lo que empezó a faltar en las meditaciones finiseculares de Unamuno, hasta negar rotundamente sus escritos y tomar distancia de la anterior militancia socialista:

“Mi labor anónima en *La Lucha de Clases*, esa constante propaganda por el socialismo elevado, noble, caritativo; esa campaña sin pensar en mí, ocultándome, esa campaña ha sido una bendición para mi alma. En medio de la miseria de mi espíritu he conservado, por divina gracia, un fondo de nobleza y abnegación. ¡Bendito sea Dios!”⁶⁸.

Puesto que el suyo nunca fue un socialismo ortodoxo, ni sumiso al dogma de la doctrina, no le costará mucho alejarse, en pocos años, del socialismo materialista y del individualismo trascendente al centrar en el progreso la máxima expresión de la “vanidad de vanidades”. De ahí que “el avance de progreso de nuestro siglo trajo consigo la embriaguez progresista”⁶⁹ ya que prescindía acriticamente del

⁶⁵ E. Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, cit., p. 148.

⁶⁶ Véase P. Baldini (seudónimo de Buonaiuti), «Ottimismo cristiano e pessimismo stoico», en *Il Rinascimento*, año I, n. 3, 1907, pp. 292-304; E. Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, cit., p. 134.

⁶⁷ P. Baldini (seudónimo de Buonaiuti), «La religiosità secondo il Pragmatismo», cit., p. 65.

⁶⁸ *Diario íntimo*, cit., pp. 143-144.

⁶⁹ «El mal del siglo», cit., p. 99.

problema de la muerte; y “los que sufren de penuria pelean en las filas del socialismo, fuerte porque ha sustituido a fantasmas cosas tangibles”⁷⁰. Esas cosas tangibles parecen ser las anheladas por el socialismo cristiano que confiaba en la espera del Reino terrenal. Por eso Unamuno siempre distinguió, al no poder conformarse ni con el socialismo ateo, ni con el marxismo materialista, ni con el progresismo entendido también como “pretendido sucedáneo de la religión, es decir, el «culto idolátrico», aquel peligroso *divertissement* que distrae al hombre de la comprensión de su finitud”⁷¹, el concepto de progreso externo o ambiental – que coincide con el progreso humano exterior – y el progreso interno o personal – el interior –. En otras palabras, de forma diferente a Buonaiuti y al socialismo cristiano dentro del modernismo religioso, el Unamuno de la última década del siglo XIX, siempre acentúa, en toda argumentación progresista o socialista de frecuente vigencia en su etapa finisecular y de entresiglos, el dualismo *vida temporal* – que refleja sobre todo el problema económico – *vida eterna*, cifrada por la cuestión religiosa.

Con todo, su fe socialista se parece mucho a su fe religiosa – más *pistis* que *gnosis* – que buscaba un fondo cristiano común para la regeneración colectiva. Pero, si por un lado su fe religiosa siempre fue sólo fe sentida, emocional y voluntarista, como para hacerle creer que la intensidad del deseo bastara para garantizar la existencia del objeto de su deseo, por el otro su fe socialista sabía ser a la vez fe racional, desde el punto de vista económico-social, y fe sentimental, desde el punto de vista humanista. Los dos componentes quedarán muy separados y jamás llegó a realizar, por lo menos en la comprobación práctica de sus ideas que a nivel teórico se paraban en la fusión del utopismo quijotesco con el antiespeculativismo sanchopanzesco, esa síntesis entre religión y política que buscaban los socialistas modernistas. Para confirmarlo, sirvan las palabras del mismo autor, cuando, en oposición al catolicismo social materialista, declara rotundamente: “Ni la religión ni la política pueden ni deben dejarse absorber por la llamada obra social”⁷².

Tampoco le interesaba mucho, ya que su fin, como se observa en todos sus escritos sobre el tema de la última década del siglo XIX, incluyendo los de *La*

⁷⁰ Ibidem, p. 102.

⁷¹ P. Tanganelli, «Las *Meditaciones Evangélicas* o eslabón perdido», en *Meditaciones Evangélicas*, cit., p. 39.

⁷² «Sobre la bancarrota del socialismo», 1917, OCE, IX, p. 1503.

Lucha de Clases y «El socialismo en España» mencionados por Botti, no era el de conciliar en una identificación perfecta socialismo y religión, sino sencillamente demostrar cómo se podía ser al mismo tiempo socialista y cristiano sin que el uno prescindiera del otro como demagógicamente ocurría en la mentalidad dominante. Éste era su verdadero interés – y no el otro –, explicar al pueblo y a la clase dirigente cómo se podía rectificar aquella concepción anticatólica e irreligiosa *a priori* del socialismo mayoritario español. De hecho, jamás llegará a la que Paul Sabatier consideró una característica común a todos los modernistas, es decir, esa armonía íntima y perfecta entre ciencia y fe, donde la primera alumbra la segunda y viceversa⁷³.

Por eso, Tanganelli y Cerezo Galán, al tratar la postura política unamuniana, se refieren más que nada a su “socialismo humanista”⁷⁴; bien es verdad que Pérez de la Dehesa interpreta la doble faceta del socialismo unamuniano no como procesos divergentes, sino convergentes, pero destaca también que su humanismo acabará siendo “un camino hacia la religión”⁷⁵, es decir, un progresivo abandono de las temáticas económicas, sociales y socialistas para abordar la distinta órbita de la meditación religiosa. Por fin, aparece definitivo el juicio a este respecto de Cerezo Galán, que rechaza la idea de un socialismo cristiano unamuniano:

“Por supuesto que no se trata de ningún «socialismo cristiano», sino de algo mucho más sustantivo, una interpretación del socialismo como una religión secular y civil, compatible con los principios éticos del cristianismo. Y es que este cristianismo interior, ético y reformado, repensado desde la subjetividad moderna, comenzaba a ser para él, a la altura de 1895, la religión del porvenir”⁷⁶.

Sin duda, a Unamuno le faltó el apoyo de amigos, de tribunas periodísticas especializadas sobre el tema donde desahogar su más íntimo sentir religioso; no podía existir en España una revista como *Nova et Vetera* por falta de interés, ya que, como reconoció el mismo Unamuno, “aquí eso no interesa más que a algún bicho raro como yo”⁷⁷. En todo caso, sean como fueren las cosas, aunque quisiéramos ver algún parentesco entre el socialismo cristiano de Buonaiuti y la

⁷³ Cfr. P. Sabatier, *Les modernistes*, cit., p. XXXV.

⁷⁴ Ibidem, p. 44; P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, cit., pp. 199-212.

⁷⁵ Cfr. R. Pérez de la Dehesa, *Política y sociedad*, cit., p. 82.

⁷⁶ P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, cit., p. 207.

⁷⁷ «Carta a Boine», 13 de octubre de 1908, infra, p. 516.

actitud político-religiosa del vasco, destaca en seguida que el suyo sólo fue un planteamiento en germen que no tuvo ni larga vida, ni mucha resonancia.

Además, hay que salir del tópico que las *Lettere di un prete modernista* constituyen el manifiesto del modernismo italiano, como reconoce Pietro Scoppola⁷⁸, al cual, por consiguiente, ha sido achacada esa propensión hacia el socialismo cristiano. La corriente radical romana sólo fue una tendencia aislada, opuesta a la concepción religiosa de Tyrrel⁷⁹, a la de von Hügel⁸⁰ y ásperamente rechazada por Genocchi⁸¹, Semeria⁸², Casciola⁸³, Fracassini⁸⁴, Fogazzaro⁸⁵ e *Il Rinnovamento*⁸⁶. De ahí que Gallarati-Scotti llegara a la conclusión de que “non

⁷⁸ Cfr. P. Scoppola, cit., pp. 279-280.

⁷⁹ El problema religioso era para Tyrrell ante todo, un problema más de conciencia que de masas. Su escatología metahistórica y pesimista se opone radicalmente a la escatología mundana de Buonaiuti; a este respecto véase G. Martini, *Cattolicesimo e storicismo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1951, p. 182.

⁸⁰ Von Hügel ya en 1907 había criticado el planteamiento socialista y excesivamente evolucionista e inmanentista del pastor congregacionista Campbell expuesto en *The New Theology*; a este respecto véase su artículo «The Relation Between God and Man in 'The New Theology' of the Rev. R. J. Campbell», en *The Albany Review*, vol. I, n. 6, septiembre de 1907, pp. 650-668. Se demostró muy amargado por la fractura del movimiento, acrecentada especialmente con la aparición de *Nova et Vetera*. De aquí su actitud de moderador de las polémicas. Por eso, cuando *Il Rinnovamento* publicó el artículo «Ci sono due modernismi?», año II, 1908, n. 5-6, pp. 402-408 (carta abierta de un anónimo lector), 408-415 (respuesta de la revista), con la intención de tomar las distancias de la corriente radical romana, él se manifestará entusiasta porque también el modernismo italiano tomaba conciencia de la fractura interna del movimiento que impedía su desarrollo. El mayor responsable en Italia fue, sin duda, el grupo romano de *Nova et Vetera*; a este respecto véase la carta de von Hügel a miss Petre de 26 de marzo de 1909, en J. J. Kelly, *The Letters of Baron Friedrich von Hügel and Maude D. Petre*, Leuven, Peeters, 2003, p. 63.

⁸¹ Véase la carta de Buonaiuti a Piastrelli fechada 2 de diciembre de 1908, apud P. Scoppola, cit., p. 300.

⁸² Véase la carta de von Hügel a Tyrrell de 15 de septiembre de 1908, en *Baron Friedrich von Hügel: Selected letters (1896-1924)*, coordinado por B. Holland, London, Dent, 1927, p. 154.

⁸³ Véase la carta a Piastrelli de 23 de febrero de 1909, apud P. Scoppola, cit., pp. 300-301.

⁸⁴ Véase la carta a Piastrelli de 1 de enero de 1908, apud P. Scoppola, cit., p. 305.

⁸⁵ Véase su carta al *Giornale d'Italia*, apud P. Scoppola, cit., p. 310.

⁸⁶ Significativa, a este propósito, es la publicación en la revista milanese del artículo de octubre de 1908 con el título «Ci sono due modernismi?». Bajo forma de carta abierta, un anónimo lector, que quizás podría ser el ex Rector del Seminario de Perugia Umberto Fracassini, se hace esa pregunta provocativa para tomar las distancias de todas las degeneraciones que procedieron del intento de renovación de las ciencias bíblicas y de la cultura eclesiástica. El autor del artículo, de hecho, confiesa que ya no sabe orientarse en esa “discordante opposizione di tendenze e di idee che vengono battezzate per moderniste”. Así que si por un lado “*Il Rinnovamento* tende a rinnovare le idee e l'azione dei cattolici sulla base di uno spiritualismo il più puro”, por el otro “*Nova et Vetera* professa tanto in religione che in filosofia un pretto naturalismo, il quale in pratica si risolve nel socialismo più spinto”. En el mismo artículo, la redacción de la revista agregará una nota editorial para contestar que: “Verso questo cristianesimo socialista o socialismo cristiano li sospingeva una concezione tratta dalla recentissima critica biblica, che l'opera di Gesù ridurrebbe all'annuncio fervido del Regno di Dio sulla terra”. De ahí que se puedan deducir los dos puntos de sustancial contraste entre las dos revistas: la fe en un Dios personal, de la que carece el grupo romano, y una diferente actitud del grupo milanés frente al socialismo, ya que “No possiamo tollerare che il Cristianesimo si riduca ad una semplice aspettazione di miglioramento sociale”. Véase «Ci sono due modernismi?», cit.

passerà molto tempo e Buonaiuti e gli altri si troveranno isolati e tristi”⁸⁷, y que Murri pueda constatar que las orientaciones y los principios de Buonaiuti “siano giunti alle ultime conseguenze: inaccettabili”⁸⁸. Y dentro de la misma *Nova et Vetera*, como si las incongruencias ya no fueran suficientes, existían dos tendencias: la de Buonaiuti, partícipe de la identificación entre socialismo y cristianismo, y otra, en la que confluyó Tyrrell por ejemplo, que con el socialismo cristiano tenía poco que ver, al ser más mística e individualista.

Con lo cual, aunque quisieramos asociar a Unamuno al modernismo religioso en virtud de su supuesto intento de conciliación político-religiosa, ha de considerarse que la misma tendencia patrocinada por Buonaiuti – el mayor partidario modernista del socialismo cristiano – fue considerada una corriente radical, sólo una extrema consecuencia del verdadero mensaje modernista que estaba lejos de constituir el paradigma del modernismo religioso, italiano o europeo, que tampoco consiguió, a través del auxilio de *Nova et Vetera*, la unidad deseada, y que fue rechazada por muchos de los restantes miembros del movimiento a causa de la obvia incongruencia de acercarse a las doctrinas marxistas por su falaz concepción escatológica que atentaba contra el auténtico espíritu cristiano.

Con todo, es innegable la influencia de Nitti en Unamuno, como observa Alfonso Botti, tanto que en *Las Noticias* de Barcelona le dedica un artículo en 1900 titulado «Il Mezzogiorno». No es dado saber hasta qué punto influyó su *Il socialismo cattolico*, traducido al castellano en 1893, pero sólo el hecho de descubrir un cristiano con hondas preocupaciones sociales debió de suscitarle inmenso placer. Ciertamente es que en aquellas palabras que escribe a Clarín resuena el espíritu de Nitti:

“Sueño con que el socialismo sea una verdadera reforma religiosa cuando se marchite el dogmatismo marxiano y se vea algo más que lo puramente económico”⁸⁹.

Y, en efecto, a la indudable simpatía del Rector de Salamanca hacia el modernismo religioso, se opone la antipatía por el materialismo y utilitarismo del llamado catolicismo social, en particular el belga, el jesuítico y el del obispo

⁸⁷ F. T. Gallarati-Scotti, «Carta a Piastrelli», 25 de abril de 1908, en P. Scoppola, cit., pp. 321-322.

⁸⁸ R. Murri, «Carta a Piastrelli», 4 de mayo de 1908, en P. Scoppola, cit., p. 297.

⁸⁹ «Carta a Clarín», 31 de mayo de 1895, en *Epistolario a Clarín*, cit., p. 53

alemán Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Es paradigmático, para excluir cualquier tipo de aproximación al movimiento modernista, el hecho de que don Miguel vislumbre justo en las instancias socialistas de los representantes de la Iglesia, la ruina de la más noble intención reformadora de los modernistas, a pesar de su separación ideológica y analítica del fenómeno teológico:

“Con toda la bambolla de ese catolicismo social se quiso ahogar el movimiento modernista. Y un padre Tyrrell es un espíritu mucho más religioso que un monseñor Ketteler. No, no podemos simpatizar con ese catolicismo materialista de ciertos jesuitas que se afanan por organizar obras sociales y hasta enseñanzas técnicas y amortizar luego la teología dando a las pobres almas devotas por todo pasto espiritual ese culto materialista”⁹⁰.

También puede considerarse un documento socialista algún pasaje de *En torno al casticismo*, habiendo sido escrito el texto dentro del bienio en el que Unamuno era miembro del partido, pero aunque el texto se muestre religioso en la intención del autor, desde muy pronto se produce la fractura con el incipiente socialismo cristiano del modernismo católico precisamente por el dualismo que presenta entre el hecho histórico, terrenal y aparente, y el intrahistórico, espiritual e intangible. Por eso, a pesar de una mayor o menor admiración de Unamuno hacia la obra de Nitti, que de todas formas falta en su biblioteca personal, difícilmente bastaría demostrar su influencia para insertarle en el movimiento del modernismo religioso, justo por la falta de síntesis que jamás traslada al acto práctico en sus elucubraciones.

Desde esta óptica, la conclusión de Blanco Aguinaga, aunque políticamente interesada y falaz al interpretar las referencias religiosas unamunianas en su período socialista como un desvío ideológico, parece verosímil en cuanto acierta que “sería un error creer que estamos frente a un socialismo cristiano”⁹¹.

Y para confirmarlo se ofrecen las mismas palabras de don Miguel cuando, en 1907, finalmente distinguirá de forma explícita dos corrientes dentro del catolicismo, a saber, la espiritual, la puramente religiosa y cristiana, y la política o específicamente católica:

“Siempre en el seno del catolicismo ha habido dos tendencias. Una, la genuinamente religiosa, la cristiana, la mística si se quiere, la no pervertida por el moralismo mundano, la que floreció en los

⁹⁰ «Sobre la bancarrota del socialismo», 1917, OCE, IX, p. 1502.

⁹¹ C. Blanco Aguinaga, *Juventud del 98*, cit., p. 68.

jansenistas, en Francia [...] y de otra parte la tendencia política, la específicamente católica, la escéptica”⁹².

Finalmente, no albergan duda las palabras del mismo autor cuando en el capítulo VII de *La agonía del cristianismo*, polémicamente titulado «El supuesto cristianismo social», a la pregunta “¿qué es eso del cristianismo social? ¿Qué es eso del reinado social de Jesucristo, con que tanto nos marean los jesuítas”, contesta empleando las palabras de San Juan: “Mi reino no es de este mundo”⁹³. Y un poco más adelante añade:

“El puro cristianismo, el cristianismo evangélico, quiere buscar la vida eterna fuera de la historia, y se encuentra en el silencio del universo”⁹⁴.

El puro cristianismo para don Miguel no se encuentra ni en la historia, ni en la sociología, ni en la economía, ni en la política, ni en el ámbito jurídico: “Derecho y deber no son sentimientos religiosos cristianos, sino jurídicos”⁹⁵, afirmará. Por lo menos en eso siempre fue coherente y, desde «Nicodemo el fariseo» o «El mal del siglo» hasta *La agonía del cristianismo*, separó netamente el plan político, en especial, del religioso. Y la crítica a la coagulación de elementos que no tienen mucho que ver entre ellos puede ser extendida tanto al cristianismo social de Buonaiuti, como a la democracia cristiana de Murri:

“Y eso de la democracia cristiana es algo así como química azul. ¿Es que puede ser cristiano lo mismo el que sostiene la tiranía que el que apoya la democracia o la libertad civil? Es que el cristiano, en cuanto cristiano, no tiene que ver con eso”⁹⁶.

Sin embargo, será preciso reconocer también que el tono de Botti es muy prudente ya que, esencialmente, habla sólo de un “acercamiento” al socialismo de Buonaiuti por parte de Unamuno en una breve etapa de su experiencia intelectual; lo que pasa es que al referirse a la convivencia de cristianismo y socialismo en su

⁹² «El Rousseau de Lemaître», 1907, OCV, IV, p. 842.

⁹³ AC, OCV, XVI, p. 509.

⁹⁴ Ibidem, p. 511.

⁹⁵ Ibidem. Unamuno empleará casi la misma expresión, aborreciendo el compromiso que hizo la Iglesia católica entre *Evangelio* y Derecho Romano, en la carta a Ilundain de 25 de marzo de 1898, en su ensayo «La fe» de 1900 y en el discurso en los juegos florales de Cartagena pronunciado el 8 de agosto de 1902 y recopilado en sus *Obras Completas* bajo el título «España y los españoles», OCV, IV.

⁹⁶ Ibidem.

pensamiento, no evidencia esa divergencia sustancial de división en esferas que, de hecho, le separa irremediamente de la corriente romana que con más fervor sostuvo este tipo de identidad. También presentará no pocas reservas al plantearse la compleja problemática de su inserción en el movimiento y, entonces, no podrá hacer menos que notar cómo don Miguel, aun manifestando en más ocasiones su interés y aprecio por el modernismo religioso, nunca se considerará parte activa de él; por eso, si se interpretan al pie de la letra sus afirmaciones, ya no quedaría opción alguna de insertarle en el movimiento⁹⁷. Y algunas páginas después añade que *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*, entre las obras mayores de su producción, no presentan ni un tono, ni peculiares reflexiones como para considerarle modernista⁹⁸. Especialmente en los años de entresiglos el pensador madura su búsqueda espiritual que coincide en algunos aspectos con la general crisis modernista europea, pero en Unamuno no hay, desde el punto de vista exegético y teológico, suficiente originalidad, sostiene Botti paralelamente a Oromí, para colocarle en uno de esos géneros o aspectos en que demasiado a menudo ha sido fragmentado el modernismo religioso a nivel historiográfico⁹⁹.

El relativismo pragmatista jamesiano

Cuando Unamuno sostiene que la fe no es creer, sino crear en lo que creer, se adscribe en pleno a la teoría de la escuela pragmática anglo-americana. Por eso, rechazará en muchas ocasiones la fe implícita, la del carbonero que, por el contrario, ignora lo que cree y cree lo que ignora. De ahí que la creencia en algo que ha sido elaborada por testimonio ajeno, que ha sido perennemente establecida por la autoridad y que se tiene por verdadera sólo porque *ipse dixit*, se reduzca en su pensamiento a una fe para sencillos:

“Esa sed de vida eterna apáganla muchos, los sencillos sobre todo, en la fuente de la fe religiosa; pero no a todos es dado beber de ella”¹⁰⁰.

⁹⁷ Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., p. 89.

⁹⁸ Cfr. *ibidem*, p. 103.

⁹⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁰ STV, OCV, XVI, p. 184.

El elemento cognoscitivo, que en Unamuno se funde con el afectivo al mantener esa perpetua agonía entre racional y sentimental, está constituido por los conceptos de inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, ya que ambos constituyen una realidad objetiva dentro de la facultad vital que hace del objeto en que se cree y que se crea la verdad absoluta. Estas dos razones son las que hay que dar por supuestas para considerarse creyente, pero luego el motivo de la fe ha de ser puramente sentimental o irracional ya que la inmortalidad del alma y Dios carecen de realidad extramental y cualquier adhesión de la razón a estas ideas, como hicieron los escolásticos, destruye inevitablemente la fe según este tipo de planteamiento. De ahí la lucha entre razón y sentimiento de perenne vigencia en Unamuno, la lucha entre lo irracional, que necesita del elemento racional para expresarse y comunicar, y lo racional, que a su vez necesita del elemento irracional para sentir. De esa lucha surge también el carácter dubitativo de su fe, que se intensifica a través de la razón al moverse ésta en un campo sensible y empírico, pero que aquélla la necesita para poder pensar en sus creaciones. En fin, para el pensador no puede darse otra fe religiosa que la dudosa o la que responde al “querer creer”.

Se trata de una deuda ideológica y en diciembre de 1902 declara abiertamente haber aprendido el siguiente criterio de James:

“Porque ¿qué es creer una cosa? Si uno me dice que cree que hay habitantes en Saturno, le preguntaré al punto qué cosas de las que hace o puede hacer dejaría de hacer en el caso de que no hubiese en Saturno habitantes, o qué cosas de las que no hace haría en tal caso, y si me contesta que para él todo continuaría lo mismo, le replicaré que ni eso es creer que haya habitantes en Saturno ni cosa parecida. Este criterio, que lo he aprendido del ya citado William James, me parece acertadísimo. Y con este criterio afirmo que ni el político A ni el literato B *creen*, aunque lo sepan, que todos los días nacen hombres nuevos y mueren hombres usados en España”¹⁰¹.

No obstante, el pragmatismo de Unamuno no tiene nada que ver con esa clave de lectura extremadamente utilitarista que se ha dado a la teoría jamesiana, con esa filosofía afectada por un espíritu práctico que fue también nombrado por Gutberlet “espíritu del dólar”, achacándole indirectamente una considerable aportación para la difusión del capitalismo y de una sociedad fundada en la cultura

¹⁰¹ «Viejos y jóvenes», 1902, OCV, III, p. 607.

de masas en tierra estadounidense. El pragmatismo unamuniano no tiene nada que ver con ese “cinismo sin velos”, como lo definió Pío Baroja, con aquella “idea de aprovecharse de todo lo que se pueda sin escrúpulos de ninguna clase”¹⁰². El de Unamuno es un pragmatismo que separa el concepto de religión laica y liberal, es más que nada un relativismo pragmático que no tiene nada que ver con el pragmatismo social, capitalista y científico procedente del progreso, es un pragmatismo idealista fundado en la búsqueda de la verdad que reside en la filosofía quijotesca y que rechaza el progreso del materialismo científico con fines de lucro:

“Tenía razón el Caballero: el miedo y sólo el miedo le hacía a Sancho y nos hace a los demás simples mortales ver molinos de viento en los desaforados gigantes que siembran mal por la tierra. Aquellos molinos molían pan, y de ese pan comían hombres endurecidos en la ceguera. Hoy no se nos aparecen ya como molinos, sino como locomotoras, dinamos, turbinas, buques de vapor, automóviles, telégrafos con hilos o sin ellos, ametralladoras y herramientas, pero conspiran al mismo daño. El miedo y sólo el miedo sanchopancesco nos inspira el culto y veneración al vapor y a la electricidad; el miedo y sólo el miedo sanchopancesco nos hace caer de hinojos ante los desaforados gigantes de la mecánica y la química, implorando de ellos misericordia”¹⁰³.

El pragmatismo de Unamuno sólo se conforma a la idea original expresada por William James en *The Will to Believe* y en *The varieties of religious experiences*, o sea a identificar la practicidad de una idea con su verdad, considerar una idea verdadera si se verifica prácticamente, si tiene consecuencia útiles. Del mismo cauce procede el relativismo pragmático de los modernistas religiosos que consideran toda religión auténtica y verdadera si fomenta en el individuo la búsqueda de espiritualidad y si le acerca al sentimiento de Dios. Y el punto de contacto entre Unamuno y el movimiento consiste justo en ello, en considerar que:

“Todo es verdad, en cuanto alimenta generosos anhelos y pare obras fecundas; todo es mentira mientras ahogue los impulsos nobles y aborte monstruos estériles. Por sus frutos conoceréis a los hombres y a las cosas. Toda creencia que lleve a obras de vida es creencia de verdad, y lo es de mentira la que lleva a obras de muerte. La vida es el criterio de la verdad y la concordia lógica, que lo es sólo de la razón. Si mi fe me lleva a crear y aumentar vida, ¿para qué queréis más prueba de mi fe? Cuando las matemáticas matan, son mentira las matemáticas. Si caminando moribundo de

¹⁰² P. Baroja, «La intuición y el estilo», 1948, en *Obras completas*, cit., VII, 1978, p. 984.

¹⁰³ VQS, OCV, IV, p. 118.

sed ves una visión de eso que llamamos agua y te abalanzas a ella y bebes y aplacándote la sed te resucita, aquella visión lo era verdadera y el agua de verdad”¹⁰⁴.

Unamuno, esencialmente, identifica la voluntad de creer jamesiana con la sed de inmortalidad, pero ¿James identifica la voluntad de creer con el deseo de sobrevivir?

Lo que James pretende es una defensa de la fe o del derecho de creer, en primer lugar porque la fe es útil para la vida¹⁰⁵. Como Unamuno, James también se dirige a una audiencia que padece de abulia espiritual y de cientificismo exasperado, y les predica para que den libertad a sus deseos de creer. Con este fin, les expone los beneficios que proceden de la creencia religiosa y cómo al negar ésta, se pierden aquéllos. El punto de vista de James con respecto a los abúlicos religiosos es indudablemente utilitarista, ya que según su planteamiento tenemos derecho a creer en un mundo espiritual invisible aunque sólo sea porque así la vida merece la pena ser vivida otra vez¹⁰⁶. Sean cuales fueren nuestras dudas acerca de los fundamentos del conocimiento, no podemos permitir que tales dudas paralicen nuestros actos. La ética es una de ellas; aunque sintamos inseguridad con respecto a nuestro conocimiento ético, debemos, sin embargo, proceder, debemos optar por preferencias de orden ético. Al lado, pues, de una teoría escéptica del conocimiento los empíricos y los utilitaristas – Locke, Berkeley, Hume – desarrollan la posición ética del utilitarismo, que sustituye el análisis de los fundamentos de toda creencia ética por la estimación de sus consecuencias. Así que el movimiento, ya desde el principio, por boca de sus padres expresa claramente que “whatever will bring pleasure pleasure in the long run, Esther to one’s self or to others, has Utility”¹⁰⁷ o que:

“The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of hapiness”¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Ibidem, pp. 188-189.

¹⁰⁵ Cfr. W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, 1896, edición consultada New York, Dover Publications, 1956, p. 40.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 102.

¹⁰⁷ D. Hume, apud W. K. Wright, *A History of modern Philosophy*, New York, The Macmillen Company, 1941, p. 215.

¹⁰⁸ J. Stuart Mill, *Utilitarianism*, 1863, London, Longman, 1864², pp. 9-10.

Por lo cual, William James, cuya orientación procede de las escuelas del empirismo británico y del utilitarismo, si postula la religión, Dios o la inmortalidad, será porque la fe religiosa es un hecho empírico y porque reporta beneficios prácticos. La investigación empírica sobre la experiencia religiosa y el utilitarismo de sus fórmulas, hace que James postule la religión no tanto por sus consecuencias ultraterrenas, como porque de ese modo la vida merece ser vivida. La inmortalidad no sería en este caso un fin en sí, sino un medio con vistas a lo terreno y otro tanto le ocurriría a lo terreno. De esa forma se verifica una degradación de valores que Unamuno no estaría dispuesto a aceptar, ya que la inmortalidad no es para él un medio sino un fin, y la utilidad sólo puede dirigirse a él. De ahí que Unamuno escriba a Zulueta:

“William James dijo que Dios es prácticamente el productor de la inmortalidad. ¿No será que la inmortalidad, o cuando menos la fe en ella, es la productora de Dios?”¹⁰⁹.

El elemento utilitarista, y hasta cierto punto probabilista, que posee la voluntad de creer jamesiana encaminada a lo terreno, es algo que no encaja dentro de la sed de inmortalidad unamuniana. Pero las diferencias asoman aún más profundas cuando Unamuno, al declarar que el P. Jacinto “parece pensar que afirmar o negar, sobrepajar la duda, es, más bien que un hecho de potencia intelectual, un hecho de la voluntad”¹¹⁰, da a entender que la voluntad no es una potencia intelectual. Luego afirma que “La gana [...] no es una potencia intelectual, y puede acabar en des-gana. Engendra, en vez de voluntad, la *noluntad*”¹¹¹. Esto resulta difícil de descifrar, lo que no es de extrañar si recordamos que don Miguel escribió este ensayo en un período de verdadera crisis espiritual, pues parece que aquí distingue la gana y el deseo de la voluntad y que la gana es lo que no es potencia intelectual. No aclara más Unamuno este punto y se limita a hablar en lo sucesivo de “la gana de creer”, que no sería sino el deseo de creer, lo que brota de la virilidad; como opuesto a la gracia, la feminidad. La fe es hija de la gracia y no de la ganas de creer. Es indudable que Unamuno tiene en la mente un doble concepto de la fe: la fe católica, que precisa de la gracia; y la fe viva, hija de la contradicción entre razón y vida. No aclara, es cierto, cuál es la relación entre la

¹⁰⁹ «Carta a Zulueta», 13 de abril de 1909, en *Cartas (1903-1933)*, cit., p. 228.

¹¹⁰ AC, OCV, XVI, p. 499.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 501.

gana de creer y la voluntad de creer, pero, es legítimo sospechar que para Unamuno la gana, el deseo es ya voluntad y, por lo tanto, la gana no es una potencia intelectual, no hay más remedio que postular otra diferencia básica con James. En efecto, el estadounidense distingue entre deseo y voluntad: el primero implica la imposibilidad de lograr lo que se desea; la segunda, por el contrario, ve el logro de ese deseo al alcance. Por otra parte, James sitúa el mundo de la voluntad dentro del de la mente, siendo así aquélla una facultad mental, un acto volitivo no puede llevarse a cabo sin un conocimiento previo de lo que se persigue. En el deseo unamuniano existe voluntad, mas no así en el de James por lo que tener deseo de creer no significa tener voluntad. El deseo jamesiano para que se convierta en fe, que no es sino el deseo de acción, precisa de la voluntad. Por otra parte, si quisiéramos establecer una ecuación entre la gana de creer unamuniana y la voluntad de creer que predica James, habríamos de concluir que, para éste, no se trata de una fe auténtica, sino de una disposición favorable de la voluntad hacia el deseo de creer cuando éste se ve amenazado por la duda. En tanto que Unamuno, si por un lado declara que “No cree el que tiene ganas de creer”¹¹², por otro proclama la fe de duda como la única viva y verdadera. James postula con su voluntad de creer una fe de lucha propia de quienes, como los héroes, se sienten enérgicos para imponer su deseo; pero no de contradicción unamuniana. Si la virilidad de la que habla Unamuno es lo mismo que James entiende por valor, hay sin duda un punto de contacto. Pero si el deseo brota de la virilidad y por lo tanto del valor, entonces disienten, pues en el caso de James los que padecen de abulia religiosa poseen el deseo, mas no el valor para sostenerlo. Es más, el deseo tal y como lo entiende James, parece que corresponde a lo que Unamuno denomina “desgana”, propia de los “abúlicos voluntariosos”. Lo que indica que en el deseo unamuniano existe voluntad.

En la biblioteca particular de don Miguel de Unamuno, se hallan tres obras de William James: *The Will to Believe*; *The Varieties of Religious Experience*; y *Pragmatism*. No obstante, aunque no figure en su biblioteca, Unamuno leyó también *The Principles of Psychology* como se deduce de las citas que hace de este texto. La primera mención que Unamuno hace de James es de 1896¹¹³ y la última es de 1936¹¹⁴. Lo cual no significa, naturalmente, que todas las citas a lo

¹¹² Ibidem, p. 507.

¹¹³ «La regeneración del teatro español», 1896, OCV, III, p. 350.

¹¹⁴ «Mañana será otro día», 1936, OCV, XI, p. 493.

largo de ese espacio, durante el cual Unamuno estuvo a menudo sujeto a drásticos cambios de pensamiento, ofrezcan el mismo valor.

Es lo que ocurre con su percepción del individualismo que va rectificándose con el paso del tiempo y que adquiere en la época más vigorosa del modernismo religioso un matiz que le aleja del planteamiento de James al considerar el genio frente a la sociedad:

“El genio sirve de poco o no sirve de nada, si no es el núcleo en torno del cual se agrupan «los cien hombres de mediano talento, pero honrados y tenaces». Es más: creo que un solo genio, un genio solitario, si por acaso naciese entre nosotros [...] no maduraría, a falta de otros genios. Es la sucesión de genios, la mutua fecundación de sus labores, lo que hace las grandes épocas de un pueblo, como lo ha mostrado bien el gran pensador norteamericano Guillermo James en su ensayo sobre los grandes hombres y su ambiente [...] La espera del genio, si de veras lo esperaríamos, en vez de sumirnos en la quietud, nos movería a la acción [...] Si nuestros jóvenes creyeran de veras en el advenimiento del genio, habríanlo producido ya, sacándolo de entre ellos mismos; si tuvieran fe en el genio, habrían hecho el genio, porque la fe crea su objeto”¹¹⁵.

En realidad lo que Unamuno hace es defender la misma tesis que James, que no consiste sino en aplicar las teorías darwinianas a la evolución social: la lucha por la existencia y la supervivencia del más apto, las variaciones accidentales y espontáneas y la selección natural¹¹⁶. Pero con una diferencia fundamental, y es que James se ciñe más a ellas que Unamuno. Según James el individuo llega al mundo dotado de ciertas cualidades innatas producto de las variaciones accidentales y espontáneas – el genio, por ejemplo –; la sociedad o el ambiente lo seleccionan, es decir, lo adopta o lo rechaza; si lo adopta, entonces el individuo, que posee toda la iniciativa, modifica esa sociedad o ambiente. Asimismo, las revoluciones sociales, que constituyen una lucha por la existencia en la que sobrevive el más apto, adoptan muchas veces genios que de otro modo pasarían inadvertidos¹¹⁷. Unamuno coincide esencialmente con todo ello, pero introduce ciertas variantes. En primer lugar, si bien cree como James que sólo la sucesión de genios crea las grandes épocas de un pueblo, no atribuye exclusivamente a éstos – como no lo hace James – la evolución social, sino “la sucesión de individuos diversos”; con lo cual, se muestra más democrático que el norteamericano. La

¹¹⁵ «Alma de jóvenes», 1904, OCV, III, pp. 726-727

¹¹⁶ Cfr. W. James, cit., pp. 17 y 66.

¹¹⁷ Cfr. R. Pérez de Ayala, «Levadura y masa», en *ABC*, Madrid, 3 de noviembre de 1960.

diferencia radica seguramente en que a Unamuno le preocupa sobre todo el hombre “de carne y hueso” que nace, se reproduce y muere, y que a su vez no concibe la sociedad sino como un compuesto de individuos, ni al individuo sino como un producto social; en tanto que James defiende los derechos del individuo frente a los de la sociedad, tratando a ésta como enemigo de aquél. El individualismo, evidente en ambos autores, es, pues, radicalmente diferente. Unamuno postula el cambio “no más que por ser cambio”, mientras que James habla del cambio producido por los grandes hombres, que son los que hacen las grandes épocas de un pueblo. Esto les lleva a exaltar elementos diferentes: Unamuno las cualidades innatas y la muerte, por ser ésta la que hace que sustituyen los hombres unos a otros; James, sólo las cualidades del individuo, por ser las que producen el genio.

En 1902 William James publicó su famoso texto *The Varieties of Religious Experience*. A conclusión de la Lectura XV sostiene:

“How, you say, can religion, which believes in two worlds and an invisible order, be estimated by the adaptation of its fruits to this world's order alone? It is its truth, not its utility, you insist, upon which our verdict ought to depend. If religion is true, its fruits are good fruits, even though in this world they should prove uniformly ill adapted and full of naught but pathos. It goes back, then, after all, to the question of the truth of theology. The plot inevitably thickens upon us; we cannot escape theoretical considerations. I propose, then, that to some degree we face the responsibility. Religious persons have often, though not uniformly, professed to see truth in a special manner. That manner is known as mysticism”¹¹⁸.

James, que en el mismo texto ya había distinguido dos tipos de vida – la natural y la espiritual – y dos tipos de religiosidad – la interna y la externa –, ahora señala dos criterios de apreciación de una religión cualquiera y sentencia que el valor de la religión jamás podrá coincidir con su utilidad social; de ahí la necesidad del misticismo. A su juicio, explica en las Lecturas XVI y XVII, el más auténtico valor de la religión es el que se halla en el misticismo, favoreciendo la experiencia individual sobre la colectiva. Por eso, su planteamiento ha sido a menudo acusado de descuidar la vida religiosa comunitaria en favor de la experiencia individual e individualista.

¹¹⁸ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Rockville (Maryland), Arc Manor, 2008, p. 276.

El modernismo religioso, que del pragmatismo ya había aceptado cierto sentimiento voluntarioso en el sentido inmanentista de la búsqueda de una propia Revelación y su fundamento utilitario como recuperación del provecho que podía sacarse de las nuevas ciencias lingüísticas, históricas, psicológicas y exegéticas, vislumbró en el individualismo jamesiano la posibilidad de reivindicar la autonomía del creyente. Claro es que la Iglesia, empeñada en una continua propaganda para la absolutización del cristianismo, vio en el inmanentismo y en el individualismo dos peligros para el cumplimiento de su obra. La oposición entre la tendencia organizadora de la Iglesia y la tendencia individualista del movimiento hará que la *immanentia vitalis* sea uno de los principales blancos de la *Pascendi*.

Lo que el documento censura es, sustancialmente, el ataque de Tyrrell a la jerarquía de la Iglesia y a la infalibilidad del Pontífice, en *The Church and the Future* de 1903, y su concepción de Revelación como una experiencia subjetiva e individual, en *Lex Orandi* de 1904, y la recuperación buonaiutiana de la componente pragmática de la fenomenología de las ciencias, a través de la cual el prelado italiano, sucesivamente excomulgado, sostiene el valor subjetivo de la conciencia religiosa:

“La matematica e la geometria, la fisica e la filosofia, [...] hanno sempre qualcosa di convenzionale, per cui appaiono spontanei rivestimenti intellettuali di nostri mal celati atteggiamenti psicologici, a cui la formula serve di fulcro e di leva per più agile e più intenso movimento psichico e organico. Questa impaziente e immanente ascensione dell'inconscio, nascosto nelle pieghe del nostro io, ma sempre vigile, previdente, ricco di intuizioni e di aspettative, di previsioni e di speranze, è quel che interessa il pragmatista”¹¹⁹;

De esa forma, la religión corría el riesgo de perder su carácter social, de ahí que el jesuita irlandés intentara, en su primera y última obra *extra ecclesiam* publicada postúamente por Miss Petre, justificar su planteamiento a través de la exaltación de la plasticidad del cristianismo contra la fijeza de las demás sectas antiguas¹²⁰. La intención era la de fundir individualismo y vida religiosa comunitaria para entender a la Iglesia como una comunidad de individuos unidos por una misma acción y voluntad. Toda comunidad religiosa ha de buscar su

¹¹⁹ P. Baldini (seudónimo de Buonaviti), «La religiosità secondo il Pragmatismo», cit., p. 49.

¹²⁰ Cfr. G. Tyrrell, *Christianity at the Cross-Roads*, London, Longmans, 1909, pp. 233-235.

identidad en experiencias religiosas propias y no transferibles a otras. Esa identidad está constituida por identidades individuales, sin las cuales no podría existir la comunidad misma. Esta confusa conclusión no acabó de convencer al magisterio, ni de solucionar el problema implícito a la inmanencia vital de un sentimiento que se oponía a la religiosidad colectiva. El interiorismo de la conciencia, señal de un individualismo desesperado en el pretendido monopolio del sentido religioso, fue una de las causas que decretó el fracaso definitivo del movimiento en el análisis de la preciosa materia sagrada.

Tampoco Unamuno logrará aclarar en pleno su posición y salvar a la mística del panteísmo en su concepción del hombre concreto. En sus elucubraciones, lo universal coincide muy a menudo con lo individual y su intento de fusión de ambas componentes no aparece tan satisfactoria. Sin embargo, aun empleando una terminología semejante a la de James¹²¹, don Miguel rompe en este aspecto con el pragmatismo e invierte el sentido de la individualidad hallando en ella la faceta negativa de la subjetividad. La ruptura fue en él determinante, de forma diferente a Tyrrell, y acabó reduciendo la inmanencia al conocimiento y alejándose del individualismo trascendente. Con lo cual, llega a una conclusión de tono kierkegaardiano que no habría compartido ni Tyrrell, ni Buonaiuti, ni cualquier otro modernista: “la individualidad [...] presenta nuestra finitud”¹²².

Además, cuando se habla de pragmatismo en función del modernismo religioso ha de recordarse una de las más nebulosas cuestiones que, con toda probabilidad, comprometieron el éxito del modernismo religioso y que no siempre acaban aclarándose con el estudio del pensamiento de sus representantes. Los textos *L'Action* y, sobre todo, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* constituyen una prueba irrefutable del punto de contacto de Blondel con el modernismo religioso, ya que sus postulados críticos y su rechazo de la escolástica participan del mismo espíritu reformador. La tesis de Blondel sobre *L'Action*, defendida el 7 de junio de 1893, constituye el punto de partida de una nueva apologética fundada sobre el método de la inmanencia. Pero Blondel era profundamente católico y cuando comprendió las consecuencias del movimiento no pudo hacer otra cosa que marcar las diferencias con su

¹²¹ Análogamente a James, que presenta una religiosidad “inner” y otra “outer” en su *The Varieties of Religious Experience*, Unamuno distingue entre personalidad y individualidad: la primera crece de dentro hacia fuera, la segunda de fuera para dentro. Véase «El individualismo español», 1905, OCV, III, p. 621.

¹²² «El individualismo español», *ibidem*.

planteamiento. Y lo hizo, en concreto, refutando la aplicación del método histórico a los *Evangelios* de Loisy, limitando los derechos de la crítica, salvaguardando la trascendencia, que concibe en yuxtaposición con la inmanencia, y matizando su filosofía que había sido considerada, no sin razón, como uno de los fundamentos especulativos del modernismo. Siempre siguió abarcando los presupuestos pragmatistas de sus teorías que se basaban en las relaciones entre el pensamiento y la práctica, el conocimiento y la acción, es decir, una especulación que se situaba entre el aristotelismo – que subordina la práctica al pensamiento – y el kantismo – que separa los dos elementos exaltando el orden práctico con menoscabo del otro –. La acción es, en otros términos, una síntesis del ser, del querer y del conocer, en una búsqueda orientada hacia la verdad, lo sobrenatural y Dios¹²³. Así que a través de un movimiento circular en el que “la pensée part de l'action pour aller à l'action”¹²⁴, la acción individual será lo primero, el punto de partida, del que procede el subjetivismo inmanente por la relación del sentimiento con los hechos que pasan continuamente “de la pensée à la pratique et de la pratique à la pensée”¹²⁵. Esa comunión con la práctica implica el voluntarismo, o sea la imposibilidad de determinar la acción partiendo de algo ajeno a la misma voluntad, por ejemplo un bien previamente conocido. Pero Blondel distingue la *volonté voulante*, la voluntad que quiere, de la *volonté voulue*, lo que quiere la voluntad. La primera es de naturaleza sentimental, es un impulso que encierra en sí toda la fuerza de la vida; la segunda es más efectiva, tiene como fin el objeto pragmático y resulta, sustancialmente, mucho más limitada que la otra. Sin embargo, el uno no puede prescindir del otro ya que “cada uno de los momentos del desarrollo de la acción [...] representa una realización parcial que pide ser superada por el dinamismo de la voluntad”¹²⁶. Este movimiento incesante entre objeto deseado y deseo mismo, entre práctica y pensamiento, entre acción y reflexión, representa la única vía para alcanzar lo sobrenatural.

Por lo cual, la filosofía de la acción de Blondel, así como el rechazo del intelectualismo escolástico de Laberthonnière, si por un lado trata de superar la oposición entre libertad y necesidad y concebir la actividad humana y el ser como

¹²³ Cfr. H. Dumery, *Blondel et la religion. Essai critique sur la «Lettre» de 1896*, Paris, PUF, 1954, p. 29.

¹²⁴ M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, PUF, 1973, p. 295.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 469.

¹²⁶ C. Izquierdo, *Blondel y la crisis modernista*, cit., p. 62.

una unidad dinámica y dialéctica coincidiendo con el modernismo religioso, por el otro no distingue trascendencia e inmanencia, concibiendo la reflexión sobre la acción como único modo para acercarse a lo sobrenatural, mientras que el pragmatismo de James niega, como sostiene Scoppola, “ogni valore rappresentativo a questa esperienza umana”¹²⁷. De ahí que no faltaran las polémicas en esta dirección y la adhesión a la filosofía de la acción no fuera sin reservas.

Con respecto al *Dogmatisme moral* de Laberthonnière, escribía en 1900 Antonio Fogazzaro: “Va bene di esaltare la Ragione pratica, ma guai se troppo si deprime la Ragione pura”¹²⁸.

Cuando Buonaiuti, después de proclamar su adhesión a la filosofía de la acción con un artículo publicado en 1905 en los *Studi Religiosi* de Minocchi, distinguió, siguiendo a Blondel y a Laberthonnière en «Per la filosofia dell'azione» aparecido en la revista de Murri *La Cultura sociale* el 16 de octubre del mismo año, el método apologético que se sujetaba a la inmanencia, de la filosofía que reducía todo a inmanencia, provocó la reacción de Murri que seguía oponiendo el objetivismo metafísico aristotélico al subjetivismo de Le Roy, James, Pierce, Blondel y Laberthonnière. La polémica vuelve en 1908 cuando Murri critica nuevamente a Buonaiuti que, bajo el seudónimo de P. Vinci, publicó por *Nova et vetera* el día 10 de marzo un artículo titulado «Neo-tomismo e pragmatismo religioso», donde anula la autoridad de la Iglesia, en virtud de su fundamento utilitario, en favor del Estado.

De hecho, había dos posiciones frente al pragmatismo: una moderada, la de Murri y Fracassini, que no consideraban el pragmatismo absoluto como punto de pasaje necesario para adquirir el método de la inmanencia y que, como Le Roy, Blondel y Laberthonnière, dieron un paso atrás frente a la osadía de algunos planteamientos del modernismo religioso; y otra, la de Buonaiuti, que llevó a extremas consecuencias la filosofía de la acción.

No se agota así la compleja cuestión, y aun reconociendo cierta influencia del pragmatismo sobre algunos aspectos del modernismo religioso y la simpatía de algunos de sus representantes hacia la filosofía de James, no puede olvidarse que entre los artículos que mejor atestiguan la exageración de la postura de Buonaiuti

¹²⁷ P. Scoppola, cit., p. 271.

¹²⁸ Apud P. Scoppola, cit., p 174.

aparece en *Il Rinascimento* «La religiosità secondo il Pragmatismo» que llevó al codirector Aiace Alfieri a agregar una nota crítica como colofón de sus argumentaciones. Según el método pragmatista, el fenómeno religioso se remite a la realidad de la psicología humana: Dios no sería nada más que un instinto que presiona para realizarse y Jesucristo sólo es un hombre dotado de una extraordinaria capacidad para expresar el contenido de la religiosidad humana¹²⁹. Es fácil comprender que la revista no aceptara una toma de posición tan extrema y, de hecho, fueron incrementándose las polémicas entre las dos tendencias incluso por una diferente opinión sobre el pragmatismo: los moderados siguieron interpretando la renovación en clave espiritual y antidogmática, pero salvando la existencia de una realidad trascendente; los radicales conjugan las conclusiones del pragmatismo con los conceptos adquiridos por la nueva investigación histórica sobre las Sagradas Escrituras. Más que el objeto del conocimiento, es el proceso para llegar al conocimiento lo que se convierte en el fin de la diatriba, dejando al objeto el efímero papel de nómeno.

Algunos años más tarde, Buonaiuti aclarará su posición con respecto al pragmatismo, especificando que tampoco él, el modernista italiano que más intensamente sostuvo la posición filosófica y religiosa de origen anglo-americana, podía considerarse un pragmatista puro. Todavía resuenan en la cultura modernista aquellas palabras de Buonaiuti cuando, sustancialmente, niega una total adscripción del movimiento utilitarista por no reconocer la subordinación de la verdad a la acción, preferiendo en cambio la idea de una recíproca dependencia:

“Per ciò che riguarda il pragmatismo puro, la mia obiezione contro di lui è tratta dalle *Basi della fede* di Balfour. In quanto che io posso conoscermi, credo di sentire le più vive simpatie per il pragmatismo. Ma non sono un puro pragmatista. Non credo che la verità sia subordinata all'azione, ma credo che l'una e l'altra siano fattori della vita eguali e coordinati tra loro... Io credo di dover insorgere contro l'identificazione del modernismo con una filosofia effimera, qualunque essa sia”¹³⁰.

Una filosofía efímera, juzgaba Buonaiuti el pragmatismo, aunque reconociera sus más vivas simpatías, una filosofía que contó con muchos opositores incluso entre los modernistas, porque si por un lado se aceptaron generalmente las

¹²⁹ Cfr. P. Baldini (seudónimo de Buonaiuti), «La religiosità secondo il Pragmatismo», cit.

¹³⁰ E. Buonaiuti, *Le modernisme catholique*, Paris, Rieder, 1927, edición consultada *Il Modernismo cattolico*, Modena, Guanda Editore, 1943, pp. 212-213.

premisas del pragmatismo inmanentista, por el otro había quien – como von Hügel, Fracassini y el propio Buonaiuti – manifestó no pocas dudas al opinar que no se habían abandonado las doctrinas de Santo Tomás y Aristoteles para abarcar un pragmatismo doctrinario¹³¹. Las razones de la falta de una total aceptación por parte de los religiosos, tal vez han de buscarse en sus premisas maquiavélicas, cínicas y excesivamente utilitaristas que se oponían al más auténtico espíritu cristiano y católico; también pueden señalarse, según el tajante juicio de Croce, en aquella continúa ostentación, como si fuera una riqueza grande, “del vuoto cerebrale e dell’impossibilità di riempirlo, e, a quel che sembra, ne gongola di gioia”¹³². Incluso Fracassini, que arranca de un presupuesto diferente del de Buonaiuti, o sea rechazar la concepción escatológica excesivamente mundana del socialismo cristiano, señalará en el pragmatismo un punto débil del modernismo por interpretar los dogmas cristianos, la doctrina de la inmortalidad del alma, la divinidad de Jesucristo y el problema de la existencia de un Dios personal, como “disposizioni particolari della psiche religiosa” desprovistas de todo valor objetivo. De la misma opinión se mostrará también la revista milanesa *Il Rinascimento* que, en una nota de la redacción en respuesta a la carta abierta de un anónimo lector, comparte su opinión al interpretar la reducción de la obra de Jesucristo a mera anunciación del reino de Dios en la tierra, como extrema consecuencia del pragmatismo que había brindado una justificación teórica a la condición psicológica de los neo-modernistas¹³³.

Con lo cual, no basta revelar el influjo del pragmatismo jamesiano de fondo en el pensamiento religioso unamuniano para incluirlo en el modernismo religioso, así como no bastaría señalar otras incidencias como el simbolismo religioso de Herbert, el dogmatismo moral de Laberthonnière y el pragmatismo de Le Roy, si luego faltan las del modernismo teológico de Tyrrell y de von Hügel, el método histórico de Loisy, la apologética de Blondel y la exégesis del P. Lagrange, sólo por citar las más importantes.

Quizás sea ésta la mayor diferencia entre don Miguel y los auténticos representantes del movimiento: a Unamuno le falta una estructura de pensamiento

¹³¹ Se expresan así Buonaiuti en *Le modernisme catholique*, ibidem, p. 213, y Fracassini que, en una carta enviada a Piastrelli el 6 marzo de 1909 comparte la idea que von Hügel había a su vez expuesto en otra carta a él dirigida y resume su contenido al amigo italiano, apud P. Scoppola, cit., p. 320.

¹³² B. Croce, «Per la rinascita dell’idealismo», 1908, en *Cultura e vita morale*, Bari, Laterza, 1926, primera edición de 1914, p. 36.

¹³³ Véase «Ci sono due modernismi?», cit., pp. 408-415.

filosófico sistemática y coherente, una especulación auténtica sobre las temáticas modernistas; su orientación hacia la eternidad le llevará a contradecirse cuando, a pesar de su rechazo innato hacia cualquier forma de dogma, acepta el dogma de la Resurrección al afirmar que “quien no crea en esa resurrección carnal de Cristo podrá ser filócristo, pero no específicamente cristiano”¹³⁴; y, como si no fuera bastante, le falta en su labor intelectual y escrita, siguiendo a Julián Marías, “la fe; no sólo la fe religiosa *sensu stricto*, la fe en la verdad total de la religión cristiana, sino también la fe en la capacidad de la razón humana; y le faltó también la espléndida humildad que venera la verdad”¹³⁵.

En efecto, la verdadera fe católica coincide, según Unamuno, con aquel tercer grado de humildad propuesto por San Ignacio de Loyola: el de que no sólo quiere lo que quiere el superior, sino que siente lo mismo que él, somete su juicio al suyo. Por lo que no puede concebir su planteamiento religioso y se remite a la gracia de Dios para solucionar el problema.

La misma cuestión aparece en el cuento de la conversación entre el P. Arintero y don Miguel transmitida por el domingo Fr. Jaime Lebrato y transcrita por Matías Matilla:

“Paseaban por los claustros y por la huerta monacal. Nunca llegaron a un acuerdo. El P. Arintero insistía en la humildad, en la sencillez como medio para alcanzar a Dios, para lograr la paz del alma. Le decía una y otra vez que era un error intentar encasillar todo el misterio de la vida cristiana y de los misterios religiosos en sus conceptos puramente racionales. Unamuno no lograba apearse de sus criterios... La última conversación en el altozano de la huerta el P. Arintero le dijo: «Don Miguel, usted busca a Dios por el camino de la soberbia y por ahí es imposible encontrarle. Hay que ejercitarse en actos de humildad. Si quiere conseguir la fe, humíllese, vaya por el camino llano, no por senderos tan difíciles y tortuosos». «Yo» respondió Don Miguel «contemplo la Esfinge» así llamaba él a la religión «o la descifro o me devora»¹³⁶.

De ahí que Julián Marías pueda afirmar:

“¿Fue Unamuno de verdad cristiano, o no pasó de filócristo? Seguramente, ninguna de las dos cosas, porque le faltó humildad, seriedad *radical* y, en última instancia, fe en sentido estricto para ser lo primero, y le sobró hondura y espíritu religioso para quedarse en lo segundo”¹³⁷.

¹³⁴ STV, OCV, XVI, p. 190.

¹³⁵ J. Marías, *Miguel de Unamuno*, cit., p. 217.

¹³⁶ M. Matilla, cit., p. 333.

¹³⁷ J. Marías, *Miguel de Unamuno*, cit., pp. 224-225.

Así que, por todo lo dicho hasta ahora, la afirmación de Oromí según la cual “Unamuno desconoce la verdadera naturaleza de la fe católica, interpretándola según sus propios principios, que son los del pragmatismo modernista”¹³⁸ es justa sólo en parte.

Quizás por ello se explican sus premisas donde sostiene que el vasco

“no consiguió dar una idea clara de su pensamiento, porque, según creemos, su mismo pensamiento tampoco llegó a la claridad y a la precisión deseadas [...] La dificultad radica, a nuestro modo de ver, en que Unamuno, en este punto de la fe, se coloca en un campo intermedio entre la fe católica interpretada en un sentido heterodoxo sin duda, y la intuición de la filosofía antiintelectualista”¹³⁹.

Aquí se sitúa el punto central de la compleja cuestión de clasificar el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno, que siempre ha estado sujeto a las más oscilantes interpretaciones de la crítica. La dificultad queda sufragada por numerosos estudios que han tratado de etiquetarle como cristiano, católico, modernista religioso, luterano, protestante liberal, agnóstico, ateo y hasta hereje.

Como si no fuera bastante, hay otra dificultad añadida que hace aún más difícil el esfuerzo de poderle considerar modernista religioso. Como este movimiento recogió en sí deseos de reformas tan variados que van de la filosofía a la religión, de la apologética a las ciencias bíblicas, de la historia de los dogmas a, en algunos casos, la acción político-social, no existe una definición precisa del movimiento que englobe todos los matices de su pensamiento y, como nota Irmgard Böhm,

“todos los esfuerzos contemporáneos que se han hecho hasta el momento por dar una explicación conceptual de este movimiento han fracasado precisamente por el «carácter cambiante» de este concepto y del fenómeno mismo”¹⁴⁰.

Ante la imposibilidad de enmarcar con precisión el sentir religioso del vasco en uno u otro movimiento, en una u otra confesión, y ante la imposibilidad de brindar

¹³⁸ M. Oromí, cit., p. 127.

¹³⁹ Ibidem, p. 121.

¹⁴⁰ I. Böhm, «Modernismo y antimodernismo», cit., p. 303. Sobre este mismo aspecto véanse también las definiciones que del término da R. Scherer, “Modernismus”, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII, Freiburg, Herder Verlag, 1962, col. 513-516, y J. Riviere, “Modernisme”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15. vols, 1903-1950, X, Paris, Libr. Letouzey et Ané, 1929, col. 2009-2047.

una definición cierta del modernismo religioso, se observa la dificultad de definir a Unamuno como miembro auténtico del modernismo religioso.

En todo caso, Miguel Oromí tiene, sin lugar a dudas, el mérito de haber sido el primero en argumentar la relación entre Unamuno y el modernismo religioso a través de una explicación bien estructurada, exhaustiva y, en algún pasaje, convincente. Demuestra ser uno de los mejores conocedores de Unamuno de su época y tiene razón cuando dice que el fundamento de la fe unamuniana es el sentimiento y la voluntad de la perpetuación. Este sentimiento, sigue sosteniendo, tiene que ser una sensación íntima, la misma que a Unamuno le hace sentir a su alma “más de bulto y más sensible que a mi cuerpo”¹⁴¹. Coincidiría, pues, con la intuición de la sustancialidad, con la intuición psicológica de la ciencia moderna. La voluntad, además, está estrictamente atada al sentimiento ya que es reflejo de éste en la medida que la sustancialidad es el objeto de la misma voluntad y el sentimiento y el deseo las causas que la determinan. Con eso se explica por qué Unamuno, en su anhelo de inmortalidad alcanzable sólo a través de la voluntad, identifica la fe, o sea la búsqueda de la sustancialidad, con la voluntad. El origen sentimental-voluntarístico de la fe, es la esencia del hombre concreto que busca y quiere a toda costa la perpetuación¹⁴².

Ética y agnosticismo kantiano

Pío X, en su encíclica *Pascendi*, condena el modernismo religioso por reducir la aportación de la razón humana en la fe religiosa a una mera cuestión fenomenológica. Así se lee en el documento:

“La fe mira únicamente a aquello que la ciencia declara serle *incognoscible*. De ahí, la diversa tarea de cada una: la ciencia versa sobre los fenómenos en que no hay lugar alguno para la fe; la fe, por su parte, versa sobre lo divino, que la ciencia de todo punto ignora. De donde, finalmente, resulta que entre la fe y la ciencia no puede darse jamás conflicto”¹⁴³.

¹⁴¹ «¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!», 1904, OCV, III, p. 757.

¹⁴² Cfr. M. Oromí, cit., pp. 122-123.

¹⁴³ DH:3485.

El planteamiento modernista encuentra, en este sentido, algún parentesco con la crítica kantiana al considerar que Dios no puede ser objeto de ciencia. De ahí que la moral kantiana, neokantiana (sobre todo a través de Wilhelm Herrmann y Ernst Troeltsch) y modernista, deudora en este sentido del protestantismo, pueda y deba prescindir de la reflexión escatológica y concebir el deber como imperativo y fin formal: la acción de todo individuo tiene connotaciones éticas sólo si su intención es ética de verdad.

Con respecto a la pretendida influencia kantiana en el dualismo unamuniano entre lógica y corazón, fe y ciencia, razón e imaginación, trascendencia e immanencia, será preciso notar que la crítica se divide, y si por un lado, limitando la cuestión sólo a pocos estudios, Cózar Castañar¹⁴⁴, Sciacca¹⁴⁵, Paredes Martín¹⁴⁶ la reconocen como patente en algunos pasajes de su obra, por el otro hay quien sostuvo que Unamuno no quiso mantener un noúmeno intangible por la conciencia¹⁴⁷, que la perspectiva trascendental de la filosofía crítica kantiana es totalmente ajena a él¹⁴⁸, que al tomar la noción del fenómeno y del conocer como ordenación del filósofo de Königsberg, el vasco las emplea en su propio contexto¹⁴⁹, que Unamuno rechaza el idealismo trascendental¹⁵⁰ y que hay una sustancial diferencia entre el Dios-Creación de Kant y el Dios-Persona de Unamuno y entre la certidumbre moral kantiana y la certidumbre del corazón unamuniana¹⁵¹.

Sin embargo, si consideramos el legado escrito de don Miguel, no quedarán muchas dudas en reconocer que, a su juicio, cualquier intento de la teología de demostrar la existencia de Dios a través de pruebas procedentes de razonamientos lógicos, se muestra incapaz frente a la crítica a la psicología racional realizada por Kant:

¹⁴⁴ Cfr. J. Cózar Castañar, cit., p. 102.

¹⁴⁵ Cfr. M. F. Sciacca, *Il chisciottismo tragico*, cit., p. 49.

¹⁴⁶ Cfr. M^a. del C. Paredes Martín, «Saber y creer en “Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos”», en *CCMU*, año 1995, n. 30, pp. 91-104, en particular pp. 91, 95, 99.

¹⁴⁷ Cfr. L. Properzi, «Il problema della fede nel pensiero di Miguel de Unamuno», en *CCMU*, año 1971, n. 21, pp. 35-55, cit. p. 38.

¹⁴⁸ Cfr. N. Fioraso, cit., p. 81.

¹⁴⁹ Cfr. F. Meyer, *La ontología de Miguel de Unamuno*, traducción española de Cesáreo Goicoechea, Madrid, Gredos, 1962, pp. 130-131.

¹⁵⁰ E. Rivera de Ventosa, «La crisis religiosa de Unamuno», en *CCMU*, años 1966-67, n. 16-17, pp. 107-133.

¹⁵¹ Cfr. J. M. Serrano Ramírez, «Unamuno frente a Descartes, Spinoza, y Kant: perfiles de un diálogo polémico», en *CCMU*, año 1994, n. 29, pp. 143-168, en particular pp. 163 y 165-166.

“Confieso sinceramente que las supuestas pruebas racionales – la ontológica, la cosmológica, la ética, etc. – de la existencia de Dios no demuestran nada; que cuantas razones se quieren dar de que existe un Dios me parecen basadas en paralogismos y peticiones de principio. En esto estoy con Kant”¹⁵².

Esto es lo que afirma el pensador bilbaíno en 1907, y lo mismo reitera en *Del sentimiento trágico de la vida* al afirmar que “todas las lucubraciones pretendidas racionales o lógicas en apoyo de nuestra hambre de inmortalidad, no son sino abogacía y sofistería”¹⁵³ y que

“Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios refiérense todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, y de aquí que en rigor no prueban más que la existencia de esa idea de Dios”¹⁵⁴.

Algo parecido ya había dicho en 1904:

“No necesito a Dios para concebir lógicamente el universo, porque lo que no me explico sin Él, tampoco con Él me lo explico. Hace ya unos años, cuando por culpa de esa condenada filosofía, chapoteaba yo en el ateísmo teórico, cayó en mis manos cierto libro de Carlos Vogt, en el que leí un pasaje que decía poco más o menos: Dios es una equis sobre una gran barrera situada en los últimos límites del conocimiento humano; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira. Y recuerdo que escribí al margen estas palabras: De la barrera acá, todo se explica sin Él, de la barrera allá, ni con Él, ni sin Él, Dios por tanto sobra”¹⁵⁵.

La razón humana es, por lo tanto, incapaz de satisfacer la inmortalidad trascendental, pero, no obstante, queda en Unamuno la voluntad de sobrevivir como pilar de una postura existencialista opuesta a la concepción ética kantiana. La metafísica no conduce a Dios, “la razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir”¹⁵⁶, y esa impotencia de la razón de tener a Dios por objeto de ciencia, acerca al pensador vasco a la perspectiva agnóstica de la metafísica kantiana, aunque no se trata de un agnosticismo absoluto ya que si por un lado la razón no puede demostrar la existencia de Dios, tampoco puede demostrar su inexistencia. El fracaso de la razón no excluye en Unamuno el camino hacia Dios ya que hay otra vía para alcanzarlo, es decir, esa hambre de

¹⁵² «Mi religión», 1907, OCV, XVI, p. 120.

¹⁵³ STV, OCV, XVI, p. 219.

¹⁵⁴ Ibidem, VIII, p. 288.

¹⁵⁵ «Sobre la filosofía española», OCV, III, p. 743.

¹⁵⁶ STV, OCV, XVI, p. 278.

inmortalidad de cuño sentimental. La existencia de Dios es para Kant un postulado, el postulado de la realidad de un *bien supremo originario* que posibilita el orden moral¹⁵⁷. “En este punto el pensamiento unamuniano se diferencia del de Kant”¹⁵⁸, afirma Eudaldo Forment, ya que para Unamuno lo único que cuenta es el deseo que garantice y satisfaga la inmortalidad personal, y eso tampoco se consigue a través de la moral:

“Lo que el hombre busca en la religión, en la fe religiosa, es salvar su propia individualidad, eternizarla, lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral. Ni ciencia, ni arte, ni moral nos exigen a Dios; lo que nos exige a Dios es la religión. Y con muy genial acierto hablan nuestros jesuítas del gran negocio de nuestra salvación. Negocio, sí, negocio, algo de género económico, hedonístico, aunque trascendente. Y a Dios no le necesitamos ni para que nos enseñe la verdad de las cosas, ni su belleza, ni nos asegure la moralidad con penas y castigos, sino para que nos salve, para que no nos deje morir del todo”¹⁵⁹.

El agnosticismo confiesa la incapacidad de llegar a una solución con respecto a la verdad sobre lo divino y precisamente en esta imposibilidad de la razón de ofrecer una adecuada respuesta a la problemática, en esa perspectiva religiosa, los dos pensadores comulgan con el agnosticismo. La cuestión se desdobra en múltiples variantes y si para Kant hay otro camino para acceder a lo divino que coincide con la moral, Unamuno trata el asunto del origen y fin del hombre a través de la voluntad de supervivencia humana superando la dialéctica kantiana y remitiéndose al pragmatismo jamesiano. La vía volitiva de la especulación unamuniana admite la derrota de la razón frente al problema de Dios, ya que el deseo subjetivo de querer que exista Dios y, por consiguiente, la perpetuación del alma humana no corresponden a una realidad objetiva. Cabe recordar, en efecto, que el vasco ya había manifestado alguna desavenencia con la *Crítica* kantiana en su época juvenil. En el cuaderno de apuntes de 1886 *Filosofía Lógica*, no se remite a Kant para intentar establecer una línea de unión entre metafísica y positivismo que busca en la evidencia de los hechos, como debería sugerir una natural lógica filosófica, sino a Hegel, el cual era, sin duda, uno de sus puntos de referencia favoritos de aquellos años. Kant, en cambio, parece quedar un poco al

¹⁵⁷ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel, VI, Darmstadt, 1975; edición consultada *Crítica de la razón práctica*, edición de E. Miñana y M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p. 175-176.

¹⁵⁸ E. Forment, *Lecciones de metafísica*, Madrid, RIALP, 1992, p. 297.

¹⁵⁹ STV, OCV, XVI, pp. 440-441.

margen de su especulación y, aunque reitere en varios momentos su admiración por la *Crítica de la razón pura*, el joven Unamuno no se interesa específicamente por su obra, excluyendo algo de la doctrina moral¹⁶⁰. Esta carencia de interés se explica sólo en aquella negación de Dios que se determina en el salto – término tan kierkegaardiano y tan querido por don Miguel – de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*:

“Hay en la filosofía de este hombre Kant, hombre de corazón y de cabeza, es decir, hombre, un significativo salto [...] de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*”¹⁶¹.

En este sentido, el planteamiento de Unamuno será bastante peculiar, ya que admite la inmanencia salvaguardando la trascendencia y erige su propia conciencia a criterio escatológico, donde la inmortalidad del alma se pone en relación con la subjetividad del individuo. De ahí un agnosticismo a medias.

Si la senda racional de la búsqueda de Dios puede llevar a su negación por falta de puntos de referencia sensibles, la extrarracional jamás podrá conducir al hombre a semejante renuncia por esa fuerza creadora siempre tendida a un perenne anhelo de inmortalidad:

“«Dijo el malvado en su corazón: no hay Dios». Y así es en verdad. Porque un justo puede decirse en su cabeza «¡Dios no existe!» Pero en el corazón sólo puede decirse el malvado. No creer que haya Dios o creer que no le haya, es una cosa; resignarse a que no le haya, es otra, aunque inhumana y horrible; pero no querer que le haya, excede a toda otra monstruosidad moral”¹⁶².

De hecho, en el auténtico creyente puede darse la negación de la vía fenomenológica para alcanzar la fe, pero jamás debería darse la negación de su deseo nouménico.

La revisión de la *Crítica de la razón pura*, que rechazaba los fundamentos metafísicos de Dios heredados por la escolástica medieval, realizada por el filósofo de Königsberg siete años después en la *Crítica de la razón práctica*, persuade a Unamuno a ver en Kant un espíritu hondamente preocupado por la trascendencia del alma humana:

¹⁶⁰ Cfr. N. Fioraso, cit., p. 56.

¹⁶¹ STV, OCV, XVI, p. 129.

¹⁶² Ibidem, pp. 311-312.

“Después de haber examinado y pulverizado con su análisis las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, del Dios aristotélico [...] del Dios abstracto, del primer móvil, vuelve a reconstruir a Dios, pero al Dios de la conciencia, al Autor del orden moral, al Dios luterano, en fin”¹⁶³.

Así que ese salto de una a otra crítica se realiza con la reconstrucción a través del corazón de lo que la lógica había abatido antes. Pero el postulado moral de la razón práctica kantiana, que contempla la religión como dependiente del estricto orden moral, es un principio protestante que se opone tanto a una atea negación de Dios como a la doctrina católica de la Redención que, a su vez, trasciende el marco fenomenológico de lo terrenal. El postulado kantiano sostiene la posibilidad de un *faktum*, del hecho moral, y no se trata de un simple deseo, porque si fuera así podría asegurarse su cumplimiento. De ahí que, aunque se admita la afinidad innegable con el agnosticismo del filósofo de Königsberg, se produce en Unamuno justo un procedimiento contrario: si Kant afirma que la finalidad última de la naturaleza está dirigida a la realización moral de los hombres, para el Rector de Salamanca no hay finalidad en el mundo porque a éste hay que darle finalidad humana. Y procurarle finalidad significa relacionarle con la conciencia universal. Dios es el fin de la conciencia humana, siempre considerado en el horizonte del sentimiento, del *conatus*, cuyo valor sólo se desprende de lo que se necesita para vivir. Esto es lo que se lee en un pasaje del *Tratado del amor de Dios* que no fue trasladado a *Del sentimiento*: “Lo característico religioso es la teología. Dios es el fin más que el principio del mundo”¹⁶⁴. De esa forma la existencia humana no tiene razón de ser, porque es la razón suprema, y fundar la razón de la existencia en un Ser absoluto no es más que una *petición de principio*:

“Porque dicen que el mundo existe porque lo está creando un Dios, e infieren que existe un Dios [...] para explicarse la existencia del mundo, y así existe mundo porque existe Dios, y existe Dios porque existe un mundo”¹⁶⁵.

Así que “allí donde Kant infiere el problema teológico de la existencia de Dios, Unamuno procede precisamente por la deducción inversa, a saber: la

¹⁶³ Ibidem, pp. 129-130.

¹⁶⁴ CMU, caja 8/15.

¹⁶⁵ «¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!», 1904, OCV, III; p. 762.

existencia de Dios es efecto de su propia inmortalidad”¹⁶⁶; por lo cual el hambre de inmortalidad equivale a un empeño de *ser*, de *ser-se* como conciencia, de *ser-lo* todo, no en un deseo egoísta, sino en la intuición de la propia sustancialidad. “Lo único de veras real es lo que se siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia”¹⁶⁷ afirma don Miguel en *Del sentimiento trágico*; real es, pues, lo que sirve a la vida y que de este mismo servicio saca su propia sustancialidad, acorde con la afirmación spinoziana según la cual el ser es tal en su esfuerzo de persistencia. El tema de fondo de la ontología unamuniana es, pues, la plenitud del ser:

“Y el secreto de la vida humana, el general, el secreto raíz de que todos los demás brotan, es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del universo entero sin que el universo se adueñe de nosotros y nos asorba; es el deseo de ser otro sin dejar de ser yo, y seguir siendo yo siendo a la vez otro; es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios”¹⁶⁸.

La conciencia va dilatándose para acabar coincidiendo con el todo y evitar el límite de la caducidad: “¡Ser siempre! ¡Ser Dios!”¹⁶⁹. Frente a la disolución implícita en la *¡Vanidad de vanidades y todo vanidad!*, asoma el espíritu volitivo de *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*. La razón no puede hacer menos que reconocer su derrota frente a la problemática de la supervivencia; por eso entra en juego el espíritu creador de la conciencia que quiere que Dios exista y que se crea en nosotros. Sin embargo, la fe unamuniana no se reduce a un querer creer, sino que es “algo compuesto, en que entra un elemento conocitivo, lógico o racional juntamente con uno afectivo, biótico o sentimental”¹⁷⁰; exactamente aquí desaparece el dualismo kantiano.

El Cristianismo es una religión revelada y, por consiguiente, inasequible a la razón. Sin embargo, aceptar la Revelación como dogma no significa por el creyente conformarse exclusivamente con su propia voluntad hasta confiar ciegamente en verdades intangibles. El concepto de Revelación implica una fe razonable en la medida en que el creyente, antes de aceptar cualquier tipo de verdad, posee motivos razonables para asentarse en ella. En eso consisten los

¹⁶⁶ J. M. Serrano Ramírez, cit., p. 163.

¹⁶⁷ STV, OCV, XVI, p. 282.

¹⁶⁸ «El secreto de la vida», 1906, OCV, III, p. 1041

¹⁶⁹ STV, OCV, XVI, p. 167.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 314.

preambula fidei según la teología cristiana, es decir, un diálogo paciente y humilde tendido a la comprensión de los valores espirituales que arranca de las evidencias manifestadas por la razón a todo hombre, creyente y no creyente. Santo Tomás identifica el punto de contacto entre fe y razón en los *preambula fidei* que ofrecen cinco caminos meditativos para demostrar la existencia de Dios: *Ex Motu*, el movimiento procede de un motor inmóvil, Dios; *Ex Causa*, toda causa procede de otra causa hasta llegar a una causa sin causa, Dios; *Ex Possibili et Necessario*, la existencia de un mundo posible y de uno necesario implican la existencia de Dios; *Ex Gradu*, todo en la vida sigue una escala de grados, inorgánico, orgánico, etc., que van evolucionando hasta llegar a un ser perfecto y completo, Dios; *Ex Fine*, toda cosa tiene su fin, y el fin último de todas las cosas y de la existencia humana es Dios.

La realidad objetiva que presuponen las pruebas de la existencia de Dios es lo que rechaza Unamuno al afirmar la imposibilidad de conocer a Dios a través de la ciencia o la teología: “una teología es una contradicción íntima, porque riñen el *theos* y la *logía*; no sirven raciocinios para llegar a Dios”¹⁷¹. La escolástica, dirá en otra ocasión, “se hizo para la polémica, para sostener dogmas, y no para la investigación, no para descubrir verdades”¹⁷². Las pruebas de la existencia de Dios son para Unamuno y Kant paralogismos o peticiones de principios inventados para suplantar la ignorancia humana frente a la verdad. De hecho, la cuestión metafísica se reduce en los dos pensadores a un interés práctico-existencial; justo en eso consiste el presunto agnosticismo unamuniano, a pesar de que lo que no encuentra una respuesta en plan fenomenológico, la encuentra luego en el ontológico. De hecho, el agnosticismo de don Miguel consistiría en la afirmación continua de que la razón humana es incapaz de llegar a Dios, de que “la inmortalidad del alma individual es un contrasentido lógico; es algo, no sólo irracional, sino contra-racional”¹⁷³ y, por lo tanto, reconocer la imposibilidad de brindar pruebas empíricas de la inmortalidad del alma. En otras palabras, Unamuno declara inaccesible al entendimiento humano todo conocimiento de lo divino, pero no pasa lo mismo por lo que trasciende la experiencia, ya que su apetito de divinidad y anhelo de infinitud le abrió la puerta para encontrarse con “su” Dios desde una perspectiva casi mística que suplanta el empirismo puro al

¹⁷¹ «Intelectualidad y espiritualidad», 1904, OCV, III, p. 712.

¹⁷² «Sobre la filosofía española», 1904, OCV, III, p. 741.

¹⁷³ STV, OCV, XVI, p. 245.

conseguir, de esa forma, una experiencia de Él a nivel ontológico independientemente de la ética kantiana. “Pon tu hombre exterior al unísono del interior, y espera” predica don Miguel, ya que la realización de la plenitud sólo se obtiene en el encuentro entre lo real y lo inasequible:

“La fe se alimenta del ideal y sólo del ideal, pero de un ideal real, concreto, viviente, encarnado, y a la vez inasequible; la fe busca lo imposible, lo absoluto, lo infinito y lo eterno: la vida plena. Fe es comulgar con el universo todo”¹⁷⁴.

Y algunos años más tarde será aun más explícito, declarando abiertamente lo que entendía por relación entre experiencia de Dios y trascendencia:

“El que tiene experiencia de Dios, y tener experiencia de Dios es crearse por fe una finalidad humana trascendente, no necesita que se lo demuestre; la lógica está de más”¹⁷⁵.

En realidad, la cuestión es mucho más compleja porque Unamuno jamás logrará convencer en pleno al lector al plantear la cuestión en plan teórico del paso de una realidad objetiva-apariencial a otra subjetiva-cordial sin perjuicio de la experiencia; y por eso la crítica no ha llegado todavía a una conclusión unívoca. Por un lado hay quien afirma que el kantismo sugiere a Unamuno una orientación epistemológica idealista fundamental que le llevará al agnosticismo metafísico del cual, a su vez, surge el agnosticismo teológico¹⁷⁶; por otro lado hay quien apunta que Unamuno “parece leer la *Crítica de la razón práctica* a vuela pluma, sin profundizar realmente en los pilares que sustentan la crítica kantiana y la solución dada por ésta al problema de la trascendencia del conocimiento: *el idealismo trascendental*”¹⁷⁷. Y de diferentes posiciones críticas por lo que concierne al mayor o menor grado de influjo kantiano en la dialéctica unamuniana, surgen inevitablemente distintas posiciones críticas con respecto al agnosticismo del autor, ora latente ora evidente: Eduardo Malvido Miguel sostiene que la vía del corazón no tiene que brindar, frente al agnosticismo, más que fantasmagorías¹⁷⁸; Carla Calvetti duda de que el salto desde la experiencia fenomenológica de la “in-

¹⁷⁴ «La fe», 1900, OCV, XVI, p. 100.

¹⁷⁵ «Carta a Zulueta», 27 de diciembre de 1903, en *Cartas (1903-1933)*, cit., p. 46.

¹⁷⁶ Cfr. J. Sarasa San Martín, cit., p. 85.

¹⁷⁷ J. M. Serrano Ramírez, cit., p. 163.

¹⁷⁸ Cfr. E. Malvido Miguel, *Unamuno en busca de la inmortalidad*, Salamanca, San Pío X, 1977, pp. 147-153.

sistencia” cordial de Dios a la “ex-sistencia”, pueda realizarse desde la perspectiva unamuniana¹⁷⁹; Rogelio García Mateo está convencido de que el Rector de Salamanca otorga realidad extrasubjetiva a su Dios biótico¹⁸⁰.

Tal como revela la *Carta a Juan Solís*¹⁸¹, que no remitió a su destinatario y que está fechada, según Laureano Robles, hacia 1890¹⁸², es en su período socialista y positivista cuando se puede hallar un definitivo alejamiento de la fe católica y un principio de descreimiento en la fe cristiana; en esa misma etapa, como sostiene Cerezo Galán, se verifica también en su pensamiento “una extraña combinación de agnosticismo teórico y fideísmo”¹⁸³. La «Crítica de las pruebas de la existencia de Dios» demostraría, según Cerezo Galán, que “Unamuno no sigue a Kant de un modo expreso y directo [...] se perciben resonancias de argumentos kantianos, pero en modo alguno una línea argumental precisa y coherente”¹⁸⁴.

Sin embargo, para llegar al final de la cuestión, se podría admitir que Unamuno llega, por lo menos en algunas consideraciones, al agnosticismo, en cuanto niega el conocimiento racional de Dios; pero, al mismo tiempo, reconoce la existencia de otras vías que pueden llevar al hombre a un nivel empírico de diálogo con Dios por efecto de la voluntad de creer y crear que identifica al mismo Dios con un sentimiento entrañable. Ése es el sentido de su grito “¡Ser siempre! ¡Ser Dios!”, voluntad que reitera más veces en *Del sentimiento trágico*: “Es a nosotros mismos, es nuestra eternidad lo que buscamos en Dios, es que nos divinice”¹⁸⁵. Y este proceso empieza a realizarse en él desde el albor de *Diario íntimo*:

“Es ya gracia el deseo de creer, que nos hace merecer la gracia de orar, y con la oración logramos la gracia de creer. Me complazco en creerlo así, y al creerlo así ¿no es, Señor, que creo ya en Tí?”¹⁸⁶.

“El querer creer ¿no es principio de creer? El que desea la fe y la pide ¿no es que la tiene ya aunque no lo sepa?”¹⁸⁷.

¹⁷⁹ Cfr. C. Calvetti, *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno*, Milano, Marzorati, 1955, p. 110.

¹⁸⁰ Cfr. R. García Mateo, *Dialektik als Polemik*, Frankfurt, Lang, 1978, p. 148.

¹⁸¹ Véase L. Robles, «Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios», cit., pp. 1004-1034.

¹⁸² *Ibidem*, p. 1017.

¹⁸³ P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, cit., p. 200.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 522.

¹⁸⁵ STV, OCV, XVI, p. 309.

¹⁸⁶ *Diario íntimo*, cit., p. 128.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 108.

Otro camino, también de naturaleza empírica, aparece en la trayectoria religiosa de don Miguel para alcanzar a Dios, mientras que tanto las pruebas de Santo Tomás como la moral kantiana no valen para conseguir el mismo resultado:

“La lectura del Evangelio, sobre todo en momentos de aflicción, habrá hecho más que todas las pruebas cosmológicas, teológicas y morales”¹⁸⁸.

Se podría también apuntar la hipótesis de que Unamuno haya seguido servilmente el camino emprendido por los modernistas de confundir al lector a través de una exposición sistemática de las ideas con una forma no igualmente sistemática, según denuncia el mismo Pío X:

“Y como una táctica de los modernistas (así se les llama vulgarmente, y con mucha razón), táctica, a la verdad, la más insidiosa, consiste en no exponer jamás sus doctrinas de un modo metódico y en su conjunto, sino dándolas en cierto modo por fragmentos y esparcidas acá y allá, lo cual contribuye a que se les juzgue fluctuantes e indecisos en sus ideas, cuando en realidad éstas son perfectamente fijas y consistentes”¹⁸⁹.

A pesar de todo, pasado el período racional-positivista y a partir de la fecha crucial de 1897, el pensador jamás cerrará las puertas de su alma a la fe:

“Ahora se me muestra mi labor de gran parte de estos doce años como una busca de Dios, a quien había perdido. Me llamaba desde mi interior”¹⁹⁰.

Así que, en definitiva, Unamuno se aleja del agnosticismo de Kant, cuya filosofía influyó algunos aspectos de la especulación teológica modernista, esencialmente por:

i) no poder admitir – aunque reconozca que la *Crítica de la razón práctica* brotó del corazón de su autor y no de su cabeza¹⁹¹ – el estricto marco fenomenológico de lo terrenal en que se mueve la reflexión del filósofo de Königsberg y por suplir las carencias del conocimiento sensible, en mérito al problema de la inmortalidad

¹⁸⁸ Ibidem, p. 73.

¹⁸⁹ Pío X, *Pascendi Dominici Gregis*, «Introducción», «Gravedad de los errores modernistas», punto n. 3.

¹⁹⁰ *Diario íntimo*, cit., p. 177.

¹⁹¹ «El secreto de la vida», OCV, III, 1906, p. 1035.

del alma, a través de un entrañable sentimiento voluntarístico y creador que acaricia el ámbito experiencial, pero sin satisfacer a la razón:

“La solución católica de nuestro problema, de nuestro único problema vital, del problema de la inmortalidad y salvación eterna del alma individual, satisface a la voluntad, y, por tanto, a la vida; pero al querer racionalizarla con la teología dogmática, no satisface a la razón”¹⁹²;

ii) no pasar por alto la doctrina escatológica en favor de la ética, sobre la base de una influencia kantiana que se prolongó en el modernismo religioso a través de una concepción de la moral católica independiente de la trascendencia del alma humana. El movimiento modernista manifestó cierto parecido con la doctrina ética kantiana que, en su intención moral, prescindía de la supervivencia del alma, es decir, no tenía sentido concebir una moral como un modelo de comportamiento con vistas al premio final. De ahí que, en este sentido, se privilegie una reflexión ética más bien que escatológica. Por lo cual, Unamuno no podía aceptar una moral filosófica como la del kantismo que se basaba, sustancialmente, “en el placer mismo de hacer el bien [...] en un concepto seco y austero del deber”¹⁹³. La esperanza en la vida de ultratumba fue, por el contrario, lo que de la religión más interesó a Unamuno¹⁹⁴;

iii) no negar la trascendencia de Dios, ya que en su pensamiento se determina una extraña intersección entre trascendencia e inmanencia. De esa forma, su planteamiento religioso se aleja del máximo representante del movimiento, Alfred Loisy, quien con “su crítica sobre las aptitudes metafísicas de la razón, manifiesta un profundo agnosticismo y un inmanentismo”, según la interpretación de Azam, hasta el punto de llegar a “confundir a Dios con nuestra conciencia misma”¹⁹⁵.

¹⁹² STV, OCV, XVI, p. 205.

¹⁹³ Ibidem, p. 123.

¹⁹⁴ Cfr. A. Sánchez Barbudo, cit., p. 94.

¹⁹⁵ G. Azam, *El modernismo desde dentro*, cit., p. 59.

La ontología unamuniana es de naturaleza cordial, es una facultad del corazón que se sitúa en la esfera de la inmanencia vital, es *pistis* que se opone a *gnosis*, cuando todo fenómeno religioso que queda insatisfecho frente a la derrota de la razón de buscar una explicación lógica sobre el fin y el origen del hombre, se inserta en un procedimiento sentimental capaz de desenredar lo incognoscible.

El inmanentismo se funda en un sentimiento íntimo motivado por la necesidad de lo divino. La fe no sería nada más que la unión entre el hombre y Dios y, acorde con esta visión, los ritos católicos han de enriquecer la vida humana y enriquecerse de toda nueva emoción que ella ofrece. La razón queda en todo aspecto sumitada al sentimiento, ya que el inmanentismo, que surge de una exigencia innata de divinidad, es sustancialmente una reacción puramente sentimental ante lo incognoscible.

El más vigoroso de los apologistas cristianos de la antigüedad, Tertuliano, ya en sus días se había remitido a la sustancialidad del alma humana para proclamar el valor de la Revelación evangélica:

“Muchos cristianos han probado la verdad de su doctrina con el testimonio de los poetas y de los filósofos. Mas yo invoco un testimonio nuevo, más conocido que ninguna literatura, mas estendido [sic] que ninguna doctrina. No es a tí, alma mia [sic] ...! no es a tí alma formada en las escuelas, ejercitada en las bibliotecas, nutrida en las academias, y trabajada con una indigestion [sic] de sabiduría, sino a tí, alma sencilla, ruda e ignorante, a tí, tal como te tienen aquellos que no tienen mas [sic] que a tí; a tí es a quien yo interpelo, alma virgen del aldea, del obrador o de la campiña”¹⁹⁶.

Los modernistas hicieron propia esta concepción del alma que llevaba en sí el mismo Dios en todo su ser y, sobre todo, devenir. Blondel, a través de la *Action*, pensaba haber encontrado la senda que condujera hacia lo divino gracias a un método apologético muy parecido al que emplearon los antiguos precursores cristianos. La *Action* no sería nada más, como sostiene Buonaiuti en su *Le modernisme catholique*, que la reelaboración moderna y científica de las

¹⁹⁶ Q. S. F. Tertuliano, apud M. R. P. Ventura de Raulica, *La razón filosófica y la razón católica*, traducida de la segunda edición francesa por D. I. J. Nieto, Madrid, Librería de D. Leocadio Lopez, 1852, p. 105.

argumentaciones de Tertuliano¹⁹⁷. Igualmente hicieron, siempre en Francia, Le Roy y Laberthonnière, confesando que su manera de entender el dogma se remitía a la apologética fundada en la inmanencia. La esencia y el contenido de la fe son, según este tipo de planteamiento, de naturaleza sentimental, y el corazón va creando y transformando sus dogmas en función de la indigencia que presiona. Dios se insinúa en las conciencias de los hombres; por eso la fe depende del corazón de cada individuo y resulta ser moldeable por el sujeto según aquella fórmula de “crear lo en que creer” que tantas veces aparece a lo largo de la obra de Unamuno. Eso explica la independencia de la fe de la razón, puesto que el inmanentismo, acreditando el impulso instintivo del corazón, deja caer cualquier tipo de especulación de carácter teológico. “No es, pues, necesidad racional” afirma Unamuno “sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios”¹⁹⁸ y creer en Dios es para él, una vez más, tener hambre de divinidad y de inmortalidad.

Falta por completo en la especulación religiosa unamuniana aquel *obsequium rationabile* que la Iglesia predica, es decir, un culto que en el hombre, en cuanto ser dotado de razón, llega a ser adoración y glorificación del Dios viviente. Es su falta de humildad, como le decía el P. Arinterro, que no le hace aceptar dogmas impuestos como axiomas, en cuanto rechaza la adhesión del intelecto a principios abstractos. Su fe necesita ser vital para mantenerse viva y sentimental para mantenerse vital; es la antítesis de la fe implícita, de la fe del carbonero, de ese círculo vicioso que se encierra dentro estas pocas expresiones:

“¿Qué crees?; Lo que cree y enseña nuestra Santa Madre la Iglesia; ¿Y qué cree y enseña nuestra Santa Madre la Iglesia?; Lo que yo creo”¹⁹⁹.

Es el intelectualismo, a medida que se fue mundanizando y enfriando la religión después de que la confianza de las primeras comunidades cristianas en la venida del reino de Dios coincidiera con una fe pura y libre del dogma, que ha traído ese concepto de que la fe sería creer lo que no vimos, que determinó el triunfo de la *gnosis*, la adhesión del hombre a unas fórmulas teológicas, que instituyó sectas, escuelas y dogmas. El de Unamuno es un rechazo del intelectualismo clásico que podría parecer en conflicto moral con su ocupación de

¹⁹⁷ Cfr. E. Buonaiuti, *Le modernisme catholique*, edición consultada *Il Modernismo cattolico*, cit., p. 119.

¹⁹⁸ STV, OCV, XVI, p. 311.

¹⁹⁹ «La fe», cit., 105.

Rector y Profesor de griego; no obstante, después de un período epistemológico²⁰⁰, llegará una rotunda afirmación del sentimiento sobre la razón:

“El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón. Más veces he visto razonar a un gato que no reír o llorar. Acaso llore o ría por dentro, pero por dentro acaso también el cangrejo resuelva ecuaciones de segundo grado”²⁰¹.

Y la relación modernista entre fe y ciencia queda condenada rotundamente por Pío X:

“Mucho se engañaría, sin embargo, quien pensara que podrá sacar de aquí la consecuencia de que la fe y la ciencia no han de estar absolutamente sometidas una a otra. De la ciencia, sí, podrá pensarlo recta y verdaderamente; pero no de la fe que tiene que estar sometida a la ciencia”²⁰².

Merece la pena recordar que, desde 1879, la revista florentina *Rassegna nazionale*, acorde con las tesis precursoras e innovadoras pronunciadas en Italia por Gioberti y Rosmini, se empeñó en la divulgación del catolicismo liberal defendiendo, principalmente, la necesidad de renovación de la catequesis católica y las temáticas que interesarán a muchos modernistas europeos. Me refiero, en concreto, a la primacía de la conciencia, a la preocupación de separar la religión del sistema filosófico-escolástico y a la tan debatida cuestión de relaciones entre ciencia y fe, por la que la revista adoptó una posición, como muy acertadamente explicó Gentile, de “netta separazione tra l’oggetto della scienza e quello della rivelazione religiosa, per cui si sottrae la ricerca scientifica ad ogni controllo dell’autorità dei Padri e della Chiesa”²⁰³. En particular, cobra sumo interés la cuestión de la exégesis bíblica, que tuvo en Alfred Loisy el máximo partidario de una nueva orientación en este sentido, y la revista circunscribe la inspiración divina al tema de la salvación, dejando fuera de esa misma órbita el aspecto cultural, puesto que la Biblia es un texto producido por mano humana y, por eso,

²⁰⁰ L. Álvarez Castro señala en el ensayo de Unamuno de 1901 «Símbolos mal interpretados y símbolos mal expresados» su última defensa de la epistemología y de la antropología racionalista, precisamente cuando afirma que: “Cuando no se sabe la razón de algo, se la inventa. Y hay que convencerse: el principio de la sabiduría es saber ignorar”. Cfr. *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005, p. 115

²⁰¹ STV, OCV, XVI, p. 129.

²⁰² DH:3486.

²⁰³ G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia: I Platonici*, Messina, Principato Editore, 1917, p. 406.

sujeta al error. Cózar Castañar recuerda, siguiendo a Cirarda, que Loisy, en una carta al cardenal Merry del Val, como historiador niega algunas verdades como la existencia histórica de Jesucristo y rechaza la idea de los milagros, pero como teólogo acepta su divinidad y sus milagros como dogma esencial de la doctrina católica²⁰⁴. Parecida distinción aparece también en la dialéctica de la inmortalidad unamuniana, cuyos principios remiten al punto de partida de la inmanencia vital:

“Afirmo, creo, como poeta, como creador, mirando al pasado, al recuerdo; niego, descreo, como razonador, como ciudadano, mirando al presente, y dudo, lucho, agonizo como hombre, como cristiano, mirando al porvenir irrealizable, a la eternidad”²⁰⁵.

Es decir, la ciencia concierne al mundo de los fenómenos; la fe, por el contrario, se inserta en lo divino y tiene derecho a autoalimentarse conforme a lo que el sentimiento pide, a crear sus dogmas autónomamente, a considerarse fuente única de su Revelación. Por ello la Revelación se manifestaría a través de la conciencia de los hombres que muda con el paso del tiempo, como planteó el problema el mismo Loisy:

“La question qui est au fond du problème religieux dans le temps présent n’est pas de savoir si le Pape est infallible, ou s’il y a des erreurs dans la Bible, ou même si le Christ est Dieu, ou s’il y a une révélation, tous problèmes surannés, ou qui ont changé de signification, et dépendent du grand et unique problème, mais de savoir si l’univers est inerte, vide, sourd, sans âme, sans entrailles, si la conscience de l’homme y est sans écho plus réel et plus vrai qu’elle même. Du oui ou du non, il n’existe pas de preuve rationnelle qu’on puisse qualifier de péremptoire”²⁰⁶.

Paul Sabatier, en cambio, considera que la característica común de los modernistas es haber llegado a una síntesis perfecta entre ciencia y fe, permitiendo a la primera iluminar a la segunda para volverla menos misteriosa²⁰⁷. El modernismo religioso, lejos de compartir la postura absolutista del racionalismo antirreligioso o del intelectualismo ortodoxo, no necesita creer en la infalibilidad de la Iglesia para amarla. Eso es, según Sabatier, lo que salva a muchos jóvenes

²⁰⁴ Cfr. J. Cózar Castañar, cit., p. 109.

²⁰⁵ AC, OCV, XVI, p. 469.

²⁰⁶ Carta de A. F. Loisy fechada 28 de enero de 1906 y dirigida a un amigo monseñor y profesor de Seminario, en *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents*, Ceffonds, Chez L’auteur, 1908, p. 45.

²⁰⁷ Cfr. P. Sabatier, *Les modernistes*, cit., p. XXXV.

del escepticismo intelectual y del materialismo²⁰⁸. Cuando Unamuno afirma que “creer en Dios es, en cierto modo, crearle”²⁰⁹ se acerca a esa actitud volitiva de los modernistas que buscan una fe más subjetiva; pero, si por un lado aparecen en su ideario los postulados pragmáticos de William James – cuya doctrina, al identificar la practicidad de una idea con su verdad, ejerció cierto influjo en el simbolismo dogmático o en el concepto de fe puramente sentimental de algunos representantes del movimiento –, por el otro también asoma el hegeliano “hacerse Dios”, aquella fuerza que permite la Revelación de Dios al hombre. Muy significativo resulta, en este sentido, que en la redacción definitiva de *Nuevo mundo* Unamuno cambiara la frase de “salió diciendo ahora el hombre tiene que hacerse Dios” con “salió del templo respirando nuevas aureas y creyó entrar en un nuevo Mundo”²¹⁰. De ahí que Teodoro Izarra Mendizábal pueda notar sobriamente que la Revelación es en Unamuno “biyectiva, significa tanto el hacerse Dios hombre como el hombre Dios”²¹¹. Todo conduce al punto de partida según el cual sería el hombre, a través de su sentir, que hace su religión, pero Unamuno a lo largo de su existencia admitió dos tipos de planteamiento distintos: primero afirma que “si existe un Dios, es el Querido, que quiere perpetuarse en el universo y manifestarse en él”²¹² y luego da un paso más al precisar que “Dios no existe, sino que más bien sobre-existe y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos”²¹³, es decir, lo divino obra, vive y sufre en nosotros, revelándose así en el universo y, a la recíproca, sustentándose en el hombre que cree:

“Y este Dios, el Dios vivo, tu Dios, nuestro Dios, está en mí, está en ti, vive en nosotros, y nosotros vivimos, nos movemos y somos en Él. Y está en nosotros por el hambre de que de Él tenemos, por el anhelo, haciéndose apetecer”²¹⁴.

Porque, sustancialmente, no sólo el hombre tiene conciencia del mundo, sino también se imagina que el mundo a su alrededor – la naturaleza animada o inanimada – tiene conciencia como él. Unamuno, de hecho, realiza un paso más

²⁰⁸ Ibidem, pp. XXXV-XLI.

²⁰⁹ STV, OCV, XVI, p. 282.

²¹⁰ *Nuevo mundo*, edición de L. Robles, Madrid, Trotta, 1994, p. 57.

²¹¹ T. Izarra Mendizábal, «El *Nuevo Mundo* o más allá de los reinos de Dios y del hombre», en *Tu mano es mi destino*, cit., p. 225.

²¹² «¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!», 1904, OCV, III, p. 768.

²¹³ STV, OCV, XVI, p. 296.

²¹⁴ Ibidem, p. 305.

respecto al panteísmo, según el cual todo y cada cosa es Dios, porque para él todo y cada cosa cabe en su in-sistencia lo divino.

Así que don Miguel, conforme con sus perennes contradicciones, parece buscar en el impulso a la trascendencia de un Dios que se perpetúa en el universo, un sentimiento de inmanencia que proviene del fondo del alma. La fe paulina, esa actitud omniabarcante de la existencia humana que, por efecto de la confianza, da una respuesta total del hombre a la gracia de Dios, comulga en el pensador vasco con su juvenil herencia panenteístico-krausista, precisamente en la concepción de un Dios que sufre y anhela en nosotros; al igual que su intento de establecer un punto de encuentro entre el racionalismo de Spinoza con el corazón de San Agustín. Don Miguel, sustancialmente, parece entender la Revelación en clave cristológica conforme a la idea del hacerse Dios hombre; es una oscilación entre Hegel, San Agustín y el *conatus* spinoziano a través del cual se percibe el impetu con que Dios levanta a sí sus criaturas; emprende también la vía kantiana de postular a Dios como exigencia interior del alma; considera la doctrina de Schleiermacher “que pone el origen, o más bien la esencia del sentimiento religioso, en el inmediato y sencillo sentimiento de dependencia”²¹⁵ la explicación más profunda y exacta; saca ideas, en sus ensayos de 1900 «La ideocracia», «La fe» y «¡Adentro!», del cultivo de la interioridad creadora de huella nietzschiana o de la salvación de la propia conciencia según el subjetivismo kierkegaardiano, cuyo arquetipo poético de su voluntad trágica será representado por Don Quijote; hace suya la expresión de Carlyle “conoce tu obra y llévala a cabo”²¹⁶ para convertirla en “Sólo existe lo que obra”²¹⁷; sostiene que la religión no es algo objetivo, sino es “subjetividad de la conciencia proyectada hacia fuera”²¹⁸; es personalización del mundo en una visión panteísta que hace de la ciencia algo para las individualidades y de la religión algo para la colectividad ya que, al fin y al cabo, Dios “es y se revela en la colectividad”²¹⁹; de ahí que el Dios en religión de Unamuno sea, en suma, “la conciencia misma del linaje humano todo”²²⁰, es conciencia colectiva, que abarca y sostiene todo. Con lo cual, su inmanencia vital

²¹⁵ STV, OCV, XVI, p. 285.

²¹⁶ *Diario íntimo*, cit., p. 195.

²¹⁷ VQS, OCV, IV, p. 191.

²¹⁸ STV, OCV, XVI, p. 285.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 297.

²²⁰ *Ibidem*, p. 302.

se parece más a toda esa conjugación de elementos filosóficos que a la necesidad vital exquisitamente subconsciente condenada por la *Pascendi*:

“La religión, sea natural, sea sobrenatural, como otro hecho cualquiera, tiene que tener una explicación. Pero borrada la teología natural, cerrado el paso a la revelación por haber rechazado los argumentos de credibilidad, más aun, suprimida de todo punto cualquier revelación externa, en vano se busca fuera del hombre la explicación. Hay que buscarla, pues, dentro del hombre mismo, y como la religión es cierta forma de vida, se ha de encontrar necesariamente en la vida misma del hombre. De ahí la afirmación del principio de la *inmanencia religiosa*. Ahora pues, el primer, como si dijéramos, movimiento de cualquier fenómeno vital, cual ya hemos dicho que es la religión, hay que derivarlo de alguna indigencia o impulso; y los orígenes, si hemos de hablar más ceñidamente de la vida, hay que ponerlos en cierto movimiento del corazón que se llama *sentimiento*. Por lo cual, como quiera que el objeto de la religión es Dios, hay que concluir absolutamente que la fe, principio y fundamento de toda religión, debe colocarse en cierto sentimiento íntimo que nace de la indigencia de lo divino. Ahora bien, esta indigencia a lo divino, al no sentirse más que en determinados y aptos complejos, no puede de suyo pertenecer al ámbito de la conciencia, y está primeramente oculta por bajo de la conciencia o, como dicen con palabra tomada a la moderna filosofía, en la *subconciencia*...”²²¹.

En este sentido, si tomamos como punto de referencia el concepto de subconciencia y el de Revelación interna, podrían multiplicarse los ejemplos de semejanza intelectual y religiosa. José Alberich, por ejemplo, señala en la fe de don Miguel y de los románticos ingleses un parecido sentimental. El nuevo humanismo determinó una fe inconmensurable en las posibilidades del hombre y en la fuerza de su propio ser. La religión romántica es en la Inglaterra victoriana y previctoriana una creencia centrada en el yo y Dios es una prolongación del espíritu humano. De ahí un portentoso esfuerzo de autodivinización y la pérdida de fe en la Revelación externa que viene suplantada por una Revelación interna, concreta en cada individuo, más subjetiva en otros términos. A partir de Thomas Gray, muchos fueron los románticos ingleses que despertaron el interés religioso de Unamuno; atrajeron su atención también William Cowper, Burns, Blake, los lakistas y, por supuesto, los tres grandes de la época: Byron, Shelley y Keats²²².

El largo pasaje de la condena eclesiástica que acabamos de transcribir parece referirse al intuicionismo de Bredmond y Bergson, al fideísmo de Loisy y Buonaiuti, al liberalismo rosminiano de Fogazzaro, a la filosofía del profesor

²²¹ DH:3477.

²²² Cfr. J. Alberich, cit., pp. 2-5.

León Ollé-Laprune, a las aspiraciones espontáneas del contenido esencial del catolicismo de Tyrrell, a la crítica del extrinsecismo de Blondel, a la apologética fundada en la inmanencia de Laberthonnière y Le Roy, a la renuncia a la propedéutica teológica de Schell y de muchos otros pensadores religiosos de la época, más que al concepto de congoja de cuño kierkegaardiano que admite, según Unamuno, dos fuerzas contrarias que se sustentan recíprocamente sin que una pueda prescindir de la otra. La fe de Unamuno, aun reconociendo la procedencia de la Revelación del sentimiento, anhela una lucha perpetua entre fe y razón, sentimiento e inteligencia, corazón y cerebro, conciencia y apariencia, sin que una triunfe sobre la otra; es una lucha que permite al individuo no caer en el abismo de la nada, un temor y temblor al estilo kierkegaardiano que desata aquella congoja necesaria para el conocimiento sustancial de las cosas; es un “ahogo espiritual”, una angustia que abre la puerta de la verdad: “Sufre” dice Unamuno “para que creas y creyendo vivas”²²³. De esa forma se engendra una guerra íntima dentro sí mismo para que llegue a creer de verdad; pero el entendimiento del vasco no concibe aquel sosiego meditativo de la metafísica clásica, ni aquel deseo de conocimiento de lo divino para llegar a un fin. Por lo cual se lanzará contra quienes solían predicar la paz espiritual y levanta un grito de guerra perenne desde el principio de *La agonía del cristianismo*:

“La agonía es, pues, lucha. Y el Cristo vino a traernos agonía, lucha y no paz [...] «¿Y la paz?», se nos dirá. Porque se puede producir otros tantos pasajes y aun más explícitos, en que se nos habla de paz en el Evangelio. Pero es que esa paz se da en la guerra y la guerra se da en la paz. Y esto es la agonía”²²⁴.

En el mismo texto, Unamuno dedica algunas reflexiones a Blas Pascal, interpretando las elucubraciones religiosas del teólogo y filósofo francés justo en clave de una existencia en lucha entre las dos facultades del conocimiento. Algunos ensayos posteriores a 1900 – el año paradigmático para la evolución de sus sentir religioso – acentuarán aun más ese tipo de antagonismo que nunca ha de disolverse para seguir creyendo, como en «Cientificismo» de 1907 o «Escepticismo fanático» de 1908²²⁵. Se deduce, pues, el planteamiento dicotómico de Unamuno que avanza por oposiciones: “Mi ciencia es antirreligiosa, mi

²²³ VQS, OCV, IV, p. 314.

²²⁴ AC, OCV, XVI, p. 467.

²²⁵ OCV, IV, pp. 521-536

religión es anticientífica”²²⁶. En efecto, aun reconociendo la coesencialidad de ambas facultades, no hay aquella actitud conciliadora típica del modernismo religioso. El Barón von Hügel – mediador natural entre los distintos ambientes culturales del modernismo como para adquirir aquella famosa califica de agente de conexión – *liaison officier* – que le confirió Loisy y reiteró Rivère²²⁷ – siempre intentó unir la fe profunda con la que definía la honradez científica, es decir, la apertura a la cultura moderna y la teología protestante con el sentido esencial del catolicismo²²⁸. Alfred Loisy, por poner dos ejemplos, reprocha a la Iglesia haberse cerrado al movimiento científico. El abate francés reconoce la diferencia entre ciencia y teología, pero, pese a que son dos ámbitos distintos en principio y hasta por definición del Concilio Vaticano I, no deben serlo en la práctica:

“je dis simplement que l'Eglise et la théologie n'ont point favorisé le mouvement scientifique, et qu'elles l'ont plutôt gêné, autant qu'il était en elles, dans certaines occasions décisives; je dis surtout que l'enseignement catholique ne s'est point associé ni accommodé à ce mouvement. La théologie s'est comportée et se comporte encore comme si elle possédait en elle-même une science de la nature et une science de l'histoire, avec la philosophie générale de ces choses, qui résulte de leur connaissance scientifique. On dirait que le domaine de la théologie et celui de la science, distincts en principe, et même par définition du concile du Vatican, ne doivent pas l'être dans la pratique. Tout se passe à peu près comme si la théologie n'avait rien à apprendre de la science moderne, naturelle ou historique, et qu'elle fût par elle-même en état et en droit d'exercer un contrôle direct et absolu sur tout le travail de l'esprit humain”²²⁹.

Unamuno, en cambio, no puede aceptar que a través del método científico, histórico-crítico, de Loisy se llegue a la negación del dogma central del cristianismo: la resurrección de la carne. Esto fue el resultado de los que, como Loisy, afirmaron que la resurrección de Jesucristo no es un hecho histórico demostrable y demostrado por la historia. Así que, en *Del sentimiento trágico de la vida*, apoya a la Iglesia católica que sostiene la incompatibilidad entre progreso científico y teología y justifica la condena a Loisy por no comprender la independencia y autosuficiencia de la teología en la inspección del espíritu

²²⁶ «Carta a Candamo», 5 de marzo de 1902, en *Unamuno y Candamo*, cit., p. 346.

²²⁷ Véase M. Nédoncelle, *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel (1852-1925)*, Paris, 1935, p. 14.

²²⁸ Cfr. F. von Hügel, *Selected Letters 1896-1924*, edición cuidada por Bernhard Holland, London, Dent, 1927, p. 123.

²²⁹ A. F. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, Picard, 1903, pp. 211-212.

humano²³⁰. Será ésta la única ocasión en que Unamuno defienda la dogmática eclesiástica, en cuanto, a su juicio, existen dogmas que sólo satisfacen a la lógica y a la estética y dogmas vitales. Un dogma vital es un dogma que hace vivir, y el único dogma vital es, para don Miguel, el dogma de la resurrección del alma²³¹.

Por lo tanto, propone una posición alternativa a la del conciliatorismo, una síntesis que se realiza, justo en términos de conflicto, no en plan teórico, sino existencial. Y una carta de 1909 enviada al amigo Corominas pone su agonía existencialista como condición imprescindible de su búsqueda de la verdad:

“Yo no quiero paz entre mi corazón y mi cabeza; vivo de la disonancia entre las verdades cordiales y las intelectuales”²³².

En otras palabras, don Miguel intenta salvaguardar la fe por contraposición a todo valor de la racionalidad y procede por disonancias, alejándose también de la postura conciliatorista de Maurice Blondel según el cual ciencia y fe tenían simplemente dos objetos diferentes y, por lo tanto, seguían dos caminos paralelos sin encontrarse o molestarse nunca:

“Il n'y a pas plus accord ou conflit possible entre les sciences et la métaphysique qu'il n'y a rencontre entre deux lignes tracées sur des plans différents”²³³.

El método científico aplicado por los modernistas no puede demostrar la existencia de Dios – contrariamente a lo que sucede en Santo Tomás –, pero tampoco puede negarla. Mejor dicho, la ciencia es utilizada por los modernistas para leer las Sagradas Escrituras o para interpretar el simbolismo dogmático, pero no reconoce una verdad diferente de la que propone la fe por vía introspectiva; sólo es diferente el campo de aplicación. En el vasco, por el contrario, la fe se alimenta de la oposición a la ciencia y la ciencia a la de la fe, igualmente razón y sentimiento:

²³⁰ STV, OCV, XVI, pp. 199-200.

²³¹ Respuesta n. 5 al «Questionnaire» del *Cænobium*, año V, 1911, n. 11-12, pp. 163-165. Cfr. infra, p. 635.

²³² «Carta a Corominas», 24 de julio de 1909, en J. Corominas, «Correspondance entre Miguel de Unamuno et Pere Corominas», en *Bulletin Hispanique*, LXXXII, 1960, n. 1, pp. 43-77, cit. p. 52.

²³³ M. Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, aparecida en seis artículos en los *Annales de philosophie chrétienne*, años LXV-LXVI, 1895-1896, n. 33, pp. 337-347, pp. 467-482, pp. 599-616; n. 34, pp. 131-147, pp. 255-267, pp. 337-350, luego recogidos en *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, PUF, 1956, pp. 5-95, cit. p. 11.

“No quiero buscar mi paz interior en armonías, concordancias y compromisos que llevan a la estabilidad inerte, no quiero que firmen paz mi corazón y mi cabeza sino que luchen entre sí, lealmente pero con vigor. Soy y quiero seguir siendo un espíritu antinómico, dualista”²³⁴.

Unamuno confiesa repetidas veces sentir o decir “una cosa con el corazón y la contraria con la cabeza”²³⁵, lo que sin duda no puede decirse de los modernistas. La desconfianza de Unamuno hacia el poder de la razón no se presenta en estos mismos términos en los máximos representantes del movimiento: en ninguno de ellos hay desconfianza hacia la racionalidad – no se explicaría de esa forma el propósito de aplicación del método científico –, sino que a la razón y al sentimiento, es decir a la ciencia y a la fe, se les otorgan simplemente dos campos y objetos de búsqueda diferentes. Unamuno, por el contrario, alimenta constantemente la contradicción y el contraste entre la facultad intelectual e intuitiva, deductiva e inductiva, manteniendo ciencia y religión “frente a frente, negándose una a otra, y dando con su contradicción vida a mi conciencia. No quiero conservarlas, sino que se corrijan mutuamente”²³⁶. Y junto con Kierkegaard puede repetir que “cristiano se es por oposición”²³⁷. Por lo cual, no basta considerar que tanto en Unamuno como en los modernistas el racionalismo no es un método adaptado a la búsqueda de la fe para ponerlos en un mismo plano. Sabido es que el conciliatorismo modernista se fundaba también sobre la posibilidad de una síntesis entre el evolucionismo darwiniano y la fe católica y, aunque Unamuno admita que Darwin “no excluye la concepción de finalidad”²³⁸, o sea la posibilidad de conciliación de elementos científicos y religiosos, y que el evolucionismo “ha vivificado la investigación primero, el sentimiento mismo religioso después”²³⁹, compara la actitud conciliatoria, no sin un tono de burla y escepticismo, a una vacuna religiosa ideada para defenderse de los contrastes con la modernidad. Así, tanto el socialismo católico como el trasformismo religioso

²³⁴ «Carta a Candamo», 5 de marzo de 1902, en *Unamuno y Candamo*, cit., p. 347.

²³⁵ STV, OCV, XVI, p. 384.

²³⁶ «Carta a Candamo», 5 de marzo de 1902, en *Unamuno y Candamo*, cit., p. 346.

²³⁷ «Calderón y el ingenio español», 1917, OCE, IX, p. 1467.

²³⁸ «Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia, el 22 de febrero de 1909, con ocasión del I centenario del nacimiento de Darwin, organizado por la Academia Médico-Escolar de dicha ciudad», OCV, VII, p. 795.

²³⁹ «Darwin», 1901, OCV, X, p. 96.

“no son”, a sus ojos, “sino a modo de caldos de cultivo, a manera de vacunas para evitar los estragos del transformismo y del socialismo genuinos”²⁴⁰.

Por todas estas razones, Unamuno terminará abrazando la filosofía de Giovanni Gentile que con suma pertinacia polemizó con el modernismo religioso precisamente por su intento de conciliar religión y filosofía. Análogamente Unamuno dirá: “la filosofía es una matemática, la religión una intuición”²⁴¹.

Además, como si la cuestión ya no fuera bastante problemática y rica en contradicciones, cabe añadir que no todos los que suelen considerarse modernistas reconocieron el inmanentismo como principio fundamental de sus doctrinas. En este sentido, Blondel constituye el caso más paradigmático, ya que en su *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* de 1896 propone un método de inmanencia que no excluye su contrario, es decir, la trascendencia, por lo cual no se reconocerá jamás en la categoría de los filósofos inmanentistas condenados por la encíclica.

Incluso en Italia, el método de la inmanencia no fue unánimemente aceptado por los modernistas. Romolo Murri reivindica el papel del noúmeno ya que a su parecer, las orientaciones del pragmatismo y del inmanentismo lo habían suprimido para insertar, a través de la experiencia interior, en el campo del fenómeno, todo lo que según la investigación científica podría definirse como “ulteriormente cognoscible” o “realidad del ser y de las cosas”²⁴². Murri no duda de la necesidad de aprovechar de las búsquedas psicológicas, histórica, lingüísticas y exegéticas, pero sin que los avances de la ciencia vengan a toda costa enmarcados en el ámbito de la inmanencia, lo que produciría inevitablemente una devaluación de sus resultados.

Además, siguiendo a *Il Programma dei modernisti*, detrás del cual se escondían las figuras de Semeria, Fracassini y Buonaiuti, sería infundado el propósito de la encíclica de achacar al modernismo un aspecto agnóstico y meramente inmanentista al movimiento, ya que las nuevas ideas se sostienen sobre la base de la crítica histórica y la exégesis bíblica, puesto que la enseñanza teológica de la Iglesia desvió mucho la auténtica palabra de Cristo²⁴³. En efecto,

²⁴⁰ Ibidem.

²⁴¹ «Carta a Candamo», 5 de marzo de 1902, en *Unamuno y Candamo*, cit., p. 347.

²⁴² Cfr. R. Murri, «L'Enciclica «Pascendi» e la filosofia moderna», en *Il Rinascimento*, año I, 1907, n. 9-10, pp. 345-366, cit. p. 349.

²⁴³ Cfr. *Il Programma dei modernisti. Risposta all'Enciclica di Pio X «Pascendi Dominici Gregis»*, Roma, Soc. Internazionale Scientifico-Religiosa, 1908,

también hay que considerar que no todos los modernistas compartían la visión inmanentista de la fe, ni mucho menos una postura agnóstica. Como muestra de ello resuenan las palabras del sacerdote modernista italiano Umberto Fracassini, cuando, algunos días después de la publicación de la *Pascendi*, intervino en el periódico integralista perugino *Il Paese* en defensa de los moderados:

“Noi vogliamo essere moderni, cioè uomini del nostro tempo, e assimilarci tutto quello che di vero e di buono si è conquistato nel campo della scienza e della cultura, anche per rendere più efficace il nostro apostolato e pervadere la società intera e i suoi istituti del vero spirito cristiano [...] Ma seguire le aberrazioni dell'agnosticismo, dell'immanentismo, del soggettivismo o di altri sistemi non già moderni ma modernistici [...] questo non vogliamo assolutamente”²⁴⁴.

El evolucionismo dogmático

Uno de los sistemas modernos a los que se refiere el P. Fracassini en el citado artículo era la concepción evolucionista del dogma, siempre interpretado por los modernistas como símbolo y proyección del sentimiento religioso, y no como ley para seguir al pie de la letra. Así se expresa el Pontífice a este respecto en el documento de condena:

“El dogma nace de cierto impulso o necesidad, por la que el creyente trabaja en sus propios pensamientos, a fin de ilustrar más su conciencia y la de otros. Este trabajo se ordena todo a penetrar y pulir la primitiva *fórmula* de la inteligencia, no ciertamente en sí misma según su desenvolvimiento lógico, sino según circunstancias o, según ellos dicen con menos claridad, *vitalmente*”²⁴⁵.

Dos años más tarde, con ocasión del primer centenario del nacimiento de Darwin, Unamuno explica cómo la teoría evolucionista se ha insertado en todos los ámbitos, incluso en el religioso:

“Acaso la que se llama hoy ciencia de la religión, y no es en el fondo sino la teología misma, libre de la presión autoritaria dogmática, es una de las que más han recibido el influjo y efecto de las

²⁴⁴ U. Fracassini, «L'Enciclica di S. S. Pio X sul modernismo», en *Il Paese*, n. 1., 21 de septiembre de 1907.

²⁴⁵ DH:3488.

doctrinas trasformistas. Y a éste más que a otra cosa se debe el nacimiento dentro de la Iglesia católica de la tendencia más vigorosa, más renovadora y a la vez más profunda que desde hace mucho haya nacido, cual es la del llamado *modernismo*, que, excepto acaso en nuestra pobre España – pobre espiritualmente – ha repercutido en dondequiera. Y si aquí no repercute, es por que la fe está muerta, osificada. No es, en efecto, el llamado modernismo otra cosa que la aplicación de la doctrina evolucionista y la explicación del dogma y de su valor”²⁴⁶.

La profunda intransigencia de Unamuno, constante y siempre coherente, hacia cualquier tipo de dogmatismo, es un elemento de objetiva convergencia con los valores del modernismo. Su referencia al modernismo durante una conferencia sobre Darwin, en efecto, no es casual. Sabido es que el biólogo inglés empleó la idea de desarrollo para superar la concepción estática de la especie. Después de la publicación de *The origin of species* (1859), el cardenal inglés John Henry Newman afirmó la compatibilidad del evolucionismo orgánico con la fe cristiana: la teoría de Darwin no ha de ser necesariamente atea, sostenía, en cuanto si la evolución de los seres humanos, de los animales y vegetales puede resultar casual al hombre, no lo es para Dios y para su designio divino²⁴⁷.

El cardenal y teólogo inglés, que se convirtió al catolicismo a partir de un viaje a Italia realizado en 1833, ya había planteado la teoría de la evolución del dogma en su famoso texto *An Essay on the Development of Christian Doctrine* de 1845. El planteamiento de Newman encontró consenso en los ambientes científicos donde se buscaba una respuesta religiosa al papel de la investigación científica. Pero su idea de la evolución del dogma, diferentemente de la cultura que le rodeaba, no desembocaba en un relativismo total, ya que el criterio más verídico no podía ser, a su juicio, meramente histórico. De ahí que, frente a la voluntad de adecuación del dogma a las necesidades de la modernidad, rechazara la historicización del dogma²⁴⁸. Precisamente por esta razón, por el hecho de que la noción de conciencia newmaniana coincidía, sustancialmente, con la que los teólogos católicos llaman conciencia moral y por la falta de una condena de sus teorías, directa o indirecta, en la *Pascendi*, debida al miedo de la curia hacia las repercusiones que provocaría en Inglaterra un golpe inferido a Newman, es difícil

²⁴⁶ «Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia», 1909, OCV, VII, p. 797.

²⁴⁷ Cfr. J. H. Newman, «Carta a Walker», 22 de mayo de 1868, en *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, edición de C. S. Dessain y T. Gornall, 32 vols., 1961-???, en fase de composición el tomo XXXIII que contiene los índices, Oxford, Clarendon Press, 1973, XXIV, pp. 77-78.

²⁴⁸ Cfr. D. Brighi, *Assenso reale e scienze profane. Il contributo di John Henry Newman ad una rinnovata ragione teologica*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2007, pp. 53-57.

establecer su influencia en la génesis y desarrollo del modernismo religioso europeo. Sin embargo, el cardenal Vives i Tutó, bajo el seudónimo de José María, no pudo hacer menos que amonestar a los lectores de sus textos contra un uso impropio de los mismos:

“antes de poner en mano de los jóvenes escolares las obras del Purpurado oratoriano, se les prevenga cautelosamente en contra de los defectos de que adolece, se les señale con precisión hasta qué punto pueden seguir en su vuelo a aquel águila cauda [...] Newman, cuando escribía la mayor parte de sus obras, era aún protestante; no se le puede en consecuencia consultar con la misma seguridad y confianza con que se consulta a un teólogo ortodoxo”²⁴⁹.

Evidentemente el cardenal español intuyó la peligrosidad de sus escritos, pero, al no poder atacarle directamente por ser él un anglosajón convertido, limitó su crítica a una amonestación circunscrita a su período protestante. De hecho, queda todavía abierta la cuestión de Newman como precursor del movimiento por lo que concierne a la teoría de la evolución dogmática.

Durante el año académico 1899-1900, Harnack pronunciaba una serie de dieciséis clases que verán luz bajo el título *Das Wesen des Christentums*. Aquí, el profesor de la Universidad Humboldt de Berlín define a la Iglesia como un estado fundado en el derecho y en la fuerza que nada tenía que ver con el *Evangelio*, cuyos valores, al contrario, contradecía. Loisy, en respuesta a sus ataques, publicará en 1902 *L'Évangile et l'Église*, donde se opone a la idea de una esencia metafísica de la predicación de Jesús. Para el teólogo francés la tarea de la exégesis crítica no es tanto la de buscar una supuesta *esencia del cristianismo* que coincida con un principio abstracto de la comprensión de la persona de Jesús, cuanto la de controlar los datos de la tradición evangélica a través de los nuevos métodos adquiridos a lo largo del tiempo por la ciencia histórica y, por consiguiente, presentar una verosímil imagen de Jesucristo sin por eso caer en la apologética. Además, sostiene que el gran mérito de la Iglesia romana fue su capacidad de adaptar el mensaje evangélico a las cambiantes experiencias del mundo y de la humanidad, lo que permitió perpetuarlo a lo largo de los siglos²⁵⁰. Tesis que por un lado superaba la crítica de Harnack, pero por el otro teorizaba sobre la necesidad de una renovación de la institución eclesiástica. En 1903,

²⁴⁹ José María (seudónimo de Vives i Tutó), «Cartas a un director de Seminario», en *Correo Josefino*, Tortosa, 1907, p. 112.

²⁵⁰ Cfr. A. F. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, Picard, 1902.

además, aparece su *Autour d'un petit livre*, en donde presenta de forma más explícita una nueva tesis sobre los orígenes y la historia cristiana. En ambas obras el abate francés propone una reflexión más amplia sobre una tradición que sería sujeta al desarrollo, incluyendo en ella a la jerarquía, al dogma y a la cultura eclesial en general. Claro es que la respuesta de la Iglesia no se hizo esperar y los dos textos fueron inmediatamente puestos en el Índice de los libros prohibidos. Mientras, entre 1886 y 1890, Harnack ya había madurado su *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, una *Historia de los dogmas* que se basa en la distinción entre el *Evangelio* y el *Dogma* en la historia, partiendo de la forma que tomó el dogma en el siglo II según la distribución en dos partes de su conferencia sobre la *Esencia del cristianismo*. El esfuerzo de Harnack se centraba en desengañar a la Iglesia de la doble ilusión de concebir el dogma como pura exposición del *Evangelio* y de creer que siempre ha sido idéntico. El problema del cristianismo es, según el pensador alemán, intentar expresar su carácter absoluto incluso en la esfera del conocimiento que es relativo por definición:

“La solución más eficaz dada hasta ahora es la del catolicismo; las Iglesias de la Reforma la han aceptado, aunque haciendo muy serias reservas. He aquí esta solución: se consideraron como de origen divino una serie de escritos cristianos o anteriores al cristianismo, así como ciertas tradiciones y se sacaron de allí ciertos artículos de fe que se encadenan entre sí; luego se formularon esos artículos de una forma abstracta y con precisión, con el objetivo de tratarlos desde un punto de vista científico y apologético. El contenido de esos artículos guardaba relación con el conocimiento de Dios, del mundo y de las dispensaciones salvíficas de Dios. El conjunto de *dogma* fue proclamado entonces como el *resumen* del cristianismo y todos los miembros mayores de la Iglesia se vieron obligados a aceptarlo fielmente como la condición preliminar exigida para la obtención de la salvación que ofrecía la religión”²⁵¹.

La teoría de Harnack consiste en afirmar que a través del estudio de la historia puede explicarse que el cristianismo dogmático y los dogmas en su concepción fueron obras del espíritu griego en el terreno del *Evangelio* y que la helenización se debió principalmente a la teología.

²⁵¹ A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vols., Freiburg, Auflage, 1886-1890; cit. apud B. Sesboüé, «¿Qué es un dogma?». La crisis modernista y sus repercusiones en el sistema doctrinal del catolicismo», en *Historia de los dogmas*, IV, *La palabra de la salvación*, cuidado por B. Sesboüé y C. Theobald, traducción al castellano de A. Ortiz García, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, p. 305.

Alfred Loisy encontró en la teoría de Harnack un interesante punto de partida para su propia reflexión. El teólogo francés comparte la visión de Harnack según la cual los dogmas no tienen origen en el *Evangelio*, pero se aleja de él al sostener que en todo caso no entran en contraste con su palabra. Todas las búsquedas históricas representan hechos que no pueden entrar en contradicción con los dogmas, simplemente porque se trata de hechos, mientras que los dogmas son ideas representativas de la fe que no tienen por objeto lo que el hombre puede conocer, sino lo inexplicable y divino. En el ámbito del desarrollo histórico, la elaboración de algunos dogmas ha sido necesaria, sigue Loisy, ya que surgieron por la voluntad de la Iglesia de proteger y difundir el *Evangelio*:

“L'historien y voit l'interprétation de faits religieux, acquise par un laborieux effort de la pensée théologique. Que les dogmes soient divins par l'origine et la substance, ils sont humains de structure et de composition”²⁵².

A la postre, sólo la verdad resulta inmutable para el abate francés, pero no su imagen en el espíritu de la humanidad. Es decir, distingue entre una verdad en sentido material, que pertenece a las fórmulas dogmáticas, y una verdad auténticamente religiosa y cristiana.

Esto es sólo el principio de una discusión que animará a todos los modernistas y que engendrará una producción crítica cifrada en el estudio comparado de la historia con la evolución dogmática. Entre 1902 y 1904 Albert Houtin publica dos textos, *La question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*, prohibido el 23 de diciembre de 1903 junto con cinco escritos de Loisy, y *L'Américanisme*. Aquí el autor se ríe del dogma, de la concepción virginal, y delinea el perfil de sus colegas eclesiásticos de una forma caricaturizada muy irreverente²⁵³. En 1904 aparece la *Histoire et dogme* de Maurice Blondel, donde distingue entre extrinsecismo e historicismo: el primero consiste en defraudar la historia de todo contenido original, de los hechos en sí mismos, para mantener sólo lo que se necesita para la corroboración de las doctrinas dogmáticas en una

²⁵² A. F. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, cit., p. 159.

²⁵³ *La question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle* fue publicado en París por la editorial Picard en 1902; *L'Américanisme*, por Nourry en 1904. Curiosa es la opinión de A. Casati, modernista laico y codirector de *Il Rinnovamento*, la revista más representativa del modernismo italiano, sobre estos dos textos que critica por poner en discusión algunos de los dogmas fundamentales del Cristianismo católico. Véase a este respecto su «L'Abate Houtin. Lettera da Parigi», en *La Voce*, n. 2, 27 de diciembre de 1908.

relación extrínseca del signo con la cosa significada y de los hechos con la dogmática, y el extrinsecismo está gestionado por los eclesiásticos; el segundo es un extrinsecismo invertido, es decir, no es la historia que depende del dogma, sino el dogma que tiene que proceder de la historia y subordinarse a ella, y el historicismo está gestionado por los historiadores²⁵⁴. Semejante distinción aparece también en los tres volúmenes de *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne* del discípulo del monseñor Duchesne, Joseph Tixeront, cuando, en 1915, revisa sustancialmente la definición harnackiana de dogma como espíritu griego en el terreno del *Evangelio*, distinguiendo el ámbito teológico del doctrinal en una diferencia que confiere al dogma una acepción estrictamente jurídica como “vérité révélee et définie comme telle par l'Église”²⁵⁵. El sacerdote Joseph Turmel, que tiene ocho escritos condenados al Índice, recoge todas sus ideas maduradas entre 1904 y 1930 en los seis monumentales volúmenes titulados *Histoire des dogmes*, en donde reitera su rechazo al concepto de inmutabilidad del dogma y las críticas, ya expuestas bajo los seudónimos de Antoine Dupin y Guillaume Herzog, al dogma de la Trinidad y de la Virgen²⁵⁶. En 1905 aparece el importante artículo de Édouard Le Roy, sucesor de Bergson, «Qu'est-ce qu'un dogme?», en el que invita a los filósofos y teólogos a interrogarse sobre el sentido de los dogmas impuestos por la Iglesia en la moderna mentalidad de carácter científico²⁵⁷. Dos años más tarde el teólogo francés desarrollará la misma temática en su *Dogme et Critique*, donde afirma estar de acuerdo con que el dogma se dirige a la razón, pero lo verdaderamente importante es el lenguaje de la acción práctica, como medio de expresión del dogma, que requiere una aprobación de orden moral²⁵⁸.

Ahora que tenemos un panorama parcial de un acercamiento innovador a la temática del dogmatismo según distintas posiciones epistemológicas²⁵⁹, será

²⁵⁴ Cfr. M. Blondel, *Histoire et dogme: les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, en *La Quinzaine*, n. 10, tomo LVI enero-febrero de 1904, pp. 145-167, 349-373, 433-458, reeditado en M. Blondel, *Les premiers écrits*, Paris, PUF, 1956, pp. 149-228. A este respecto véase también su *Histoire et dogme. De la valeur historique du dogme*, Paris, PUF, 1956, edición consultada de C. Izquierdo y Silvia Kot, *Historia y Dogma: sobre el valor histórico del dogma*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004, en particular pp. 84-86.

²⁵⁵ J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 3 vols., 1915-1922, I, Paris, Lecoffre, 1915, p. 2.

²⁵⁶ Cfr. J. Turmel, *Histoire des dogmes*, 6 vols., Paris, Rieder, 1931-1936.

²⁵⁷ Cfr. É. Le Roy, «Qu'est-ce qu'un dogme?», en *La Quinzaine*, 16 de abril de 1905, n. 63, pp. 495-526.

²⁵⁸ Cfr. É. Le Roy, *Dogme et Critique*, Paris, Bloud, 1907, p. 90.

²⁵⁹ Para una mayor profundización sobre la temática cabe remitirse al exhaustivo texto de É. Poulat, *Histoire dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris-Tournai, Casterman, 1962; edición española de M. Á. Argal, *La crisis modernista: historia, dogma y crítica*, Madrid, Taurus, 1974.

menester precisar que la polémica antidogmática de Unamuno tiene raíces remotas, precisamente a partir del manuscrito *El reino del hombre*, cuya redacción ya había terminado en 1896²⁶⁰, cuando declara rotundamente que “El dogma mata la fe”²⁶¹. Por lo cual, difícilmente puede plantearse la hipótesis de una influencia directa de determinados autores vinculados al modernismo por una cuestión de fechas²⁶². El punto será, pues, tratar de establecer en qué medida sus dispares lecturas religiosas de fin de siglo pueden haber influido en su sucesiva concepción del evolucionismo dogmático. Unamuno, en efecto, parece recoger muchos de aquellos planteamientos a los que acabamos de referirnos; sin embargo, los límites entre protesantismo liberal y modernismo religioso católico en tal diatriba son, por supuesto, difíciles de individualizar. En una carta a Ilundain, por ejemplo, manifiesta abiertamente su apoyo a la concepción evolucionista de Alfred Loisy:

“El fecundísimo principio de la evolución entra con Loisy en la Teología católica, cerrada a él, cuando ya la protestante lo aplicaba. La estúpida pretensión de que el Evangelio encierra la actual dogmática matará a la Iglesia. Lo de Loisy es un chispazo de la Reforma francesa latinizada. Porque yo creo que, una vez que se sacudan de la superstición católica, volverán al cristianismo, y que esos pujos anticristianos son pasajeros. La civilización europea ha tomado forma cristiana”²⁶³.

Puede también que proceda del descreído Turmel, que bajo seudónimo criticó ásperamente, en una serie de artículos publicados por la revista de Loisy *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, la mariología y el dogma de la Trinidad, su rechazo hacia algunos compromisos de la doctrina católica:

“Y así se hizo la dogmática católica un sistema de contradicciones, mejor o peor concordadas. La Trinidad fue un cierto pacto entre el monoteísmo y el politeísmo, y pactaron la humanidad y la divinidad en Cristo, la naturaleza y la gracia, ésta y el libre albedrío, éste con la presencia divina, etc.”²⁶⁴.

²⁶⁰ “Duerme y dormiré el manuscrito de *El reino del hombre*, que ya el año pasado terminé”, véase «Carta a Arzadum», 30 de octubre de 1897, en *Epistolario americano*, cit., p. 43.

²⁶¹ CMU, caja 10/45.

²⁶² Cfr. S. Borzoni, «Introducción», en Miguel de Unamuno, *De la desesperación religiosa moderna*, cit., p. 17.

²⁶³ «Carta a Ilundain», 18 de abril de 1904, en H. Benítez, cit., p. 393.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 204.

Mientras que la presencia del “racionalista protestante”²⁶⁵ Harnack en Unamuno queda evidente en el siguiente pasaje:

“La filosofía helénica cristalizó en unos cuantos principios platónicos, que adoptamos por Orígenes y otros, y adaptados al impulso cristiano se convirtieron en dogmas. Recibíolos el aldeano (*paganus*, el del *pagus*) y el cristianismo arraigó en el seno del paganismo mismo, de las creencias rurales. Entonces fueron los dogmas algo vivo; la Trinidad, el Verbo, etc., consolaron a los hombres de haber nacido y les dieron fuente de conducta moral. Tales dogmas han muerto con la filosofía helénica (acaso fue Hegel su último héroe). Hoy viene otra, la filosofía científica moderna, y no me cabe duda de que lo de que de cristianismo vive (lo último en él) arraigará en la filosofía científica moderna”²⁶⁶.

Unamuno distingue, pues, entre dogmas vivos y dogmas muertos, según la capacidad que tienen de animar el sentimiento de los fieles. En «Verdad y vida» de 1908, alaba la intención modernista de vivificar a esos dogmas muertos por entenderlos como realidades en continuo devenir. Sin embargo, en el largo pasaje que se transcribirá, asoma el escaso contenido filosófico, teológico y epistemológico sobre una temática que, como hemos visto, fue abarcada desde estas estrictas perspectivas por sacerdotes modernistas o protestantes liberales; y, además, destaca su simpatía hacia el antidogmatismo independientemente del planteamiento confesional, es decir, sin tener en cuenta si la solución al problema religioso de una fe viva proviene del modernismo católico, del protestantismo liberal o de cualquier propuesta heterodoxa o aconfesional, *sea cual fuere la solución que se les dé* a los problemas religiosos en general:

“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. Durante un largo siglo pelearon los hombres, apasionándose, por si el Espíritu Santo procede del Padre sólo o procede del Padre y del Hijo a la vez, y fue una lucha la que dio origen a que en el credo católico se añadiera lo del *Filioque*, donde dice *qui ex Patre Filioque procedit*; pero hoy ¿a qué católico le apasiona eso? [...] Y la condena del actual Papa contra las doctrinas del llamado modernismo no es más sino porque los modernistas – Loisy, Le Roy, el padre Tyrrell, Murri, etc. – tratan de devolver vida de verdades a dogmas muertos, y el Papa, o, mejor dicho, sus consejeros – el pobrecito no es capaz de meterse en tales honduras –, prevén, con muy aguda sagacidad, que en cuanto se trate de vivificar los tales dogmas, acaban éstos por

²⁶⁵ STV, OCV, XVI, p. 191.

²⁶⁶ Fragmento de carta publicado por Candamo y citado siguiendo a N. González Caminero que lo recogió en su *Unamuno*, cit., p. 115.

morirse del todo. [...] El hombre que no quiere pensar en ciertos problemas eternos es un embustero, y nada más que un embustero. Y así suele ir, tanto en los individuos como en los pueblos, la superficialidad unida a la insinceridad. Pueblo irreligioso, es decir, pueblo en que los problemas religiosos no interesan a casi nadie – sea cual fuere la solución que se les dé –, es pueblo de embusteros y exhibicionistas, donde lo que importa no es ser, sino parecer ser. He aquí cómo entiendo lo de la verdad en la vida y la vida en la verdad”²⁶⁷.

Aquí hace referencia también a la tan debatida cuestión del *Filioque*, la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo según la fórmula denominada Símbolo Niceno-Constantinopolitano. Unamuno, con una actitud análoga a la del modernista Houtin, se muestra irreverente hacia las diatribas teológicas sobre una cuestión tan efímera que, como natural consecuencia, dio origen al dogma muerto del *Filioque*. Hoy en día a nadie le interesa si el Espíritu Santo procede sólo del Padre o del Padre y del Hijo a la vez, porque no es a través de esta inútil disertación como se estimula el sentimiento religioso: “qué diferencia implica en nuestra conducta moral y religiosa el que creamos una cosa o la otra”²⁶⁸.

De esa forma termina la adherencia de Unamuno al evolucionismo dogmático modernista, en la medida en que comprende que el resultado último del modernismo religioso será negar el dogma de la resurrección de Jesucristo. Y eso don Miguel no lo puede aceptar, en cuanto se quitaría todo sentido a la vida terrenal al negar una esperanza en la supervivencia del alma. Es lo que afirma en 1913, al criticar abiertamente el citado *Dogme et Critique* del filomodernista Le Roy:

“Leed, por otra parte, en la excelente obra de E. Le Roy, *Dogme et Critique*, su exposición del dogma central, el de la resurrección de Jesús, y decidme si queda algo sólido en que apoyar nuestra esperanza. ¿No ven que, más que de la vida inmortal de Cristo, reducida acaso a una vida en la conciencia colectiva cristiana, se trata de una garantía de nuestra propia resurrección personal, en alma y también en cuerpo? Esa nueva apologética psicológica apela al milagro moral, y nosotros, como los judíos, queremos señales, algo que se pueda agarrar con todas las potencias del alma y con todos los sentidos del cuerpo. Y con las manos y los pies y la boca, si es posible”²⁶⁹.

Unamuno, como ya se ha dicho, rechaza aquel intelectualismo, que ensalza la razón pura, por el consiguiente escepticismo sobre cuestiones como la

²⁶⁷ «Verdad y vida», 1908, OCV, IV, pp. 393-394.

²⁶⁸ Ibidem, p. 393.

²⁶⁹ STV, OCV, XVI, p. 200.

inmortalidad del alma. El hombre, a su parecer, siempre se opone al aniquilamiento, que procede directamente del positivismo científico, al aducir la razón del corazón. El cristianismo de los orígenes confiaba en la resurrección del hombre integral, alma y cuerpo, pero “el catolicismo ha querido racionalizar esa fe haciendo de la religión teología, queriendo dar por base a la creencia vital una filosofía y una filosofía del siglo XIII”²⁷⁰. Sin lugar a dudas, los dogmas impuestos por mentes racionales no hacen otra cosa que menguar aquella fe en la inmortalidad que el vasco nunca dejó de anhelar y, con la intención de demostrar su fragilidad, recorre la historia desde las primeras comunidades cristianas a partir de Pablo de Tarso, llegando a la conclusión de que el cristianismo desembocó en la escolástica la cual no hizo nada más que “apoyar hasta donde fue posible racionalmente los dogmas”²⁷¹, con el consiguiente “triunfo del racionalismo teológico tomista”²⁷². La solución católica al problema de la salvación eterna del alma individual, en resumidas cuentas, no satisfacía a la razón, y por eso surgió la teología dogmática, indispensable para una pragmática exigencia vital:

“La teología parte del dogma, y dogma, *δόγμα*, en su sentido primitivo y más directo, significa decreto, algo como el latín *placitum*, lo que ha parecido que debe ser ley a la autoridad legislativa. De este concepto jurídico parte la teología. Para el teólogo, como para el abogado, el dogma, la ley es algo dado, un punto de partida que no se discute sino en cuanto a su aplicación y a su más recto sentido. Y de aquí que el espíritu teológico o abogadesco sea en su principio dogmático, mientras el espíritu estrictamente científico, puramente racional, es escéptico, *σκεπτικός* esto es, investigativo”²⁷³.

Sin duda, por lo que concierne a la naturaleza del dogma, como sostiene Orringer y confirma Savignano, la concepción de Unamuno es deudora de la de Robertson, que opone el dogma a la ciencia; y de la de Sabatier, el cual, partiendo de la etimología del término, sostiene que la escolástica, en el intento de racionalizarlo, ha destruido su esencia irracional²⁷⁴.

Por otro lado, su concepción del evolucionismo religioso, que reconoce en el protestantismo liberal la escuela más vivaz desde una perspectiva renovadora del

²⁷⁰ Ibidem, p. 184.

²⁷¹ Ibidem, p. 202.

²⁷² Ibidem, p. 203.

²⁷³ Ibidem, p. 219.

²⁷⁴ Cfr. N. R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales*, cit., pp. 90-91; cfr. A. Savignano, *Unamuno, Ortega, Zubiri*, Napoli, Guida, 1989, p. 67, y «Unamuno y la nostalgia de lo eterno. El diálogo con A. Sabatier», en *Tu mano es mi destino*, cit., p. 449.

cristianismo, parece influida por las teorías de Newman. Al hablar de Darwin en 1901, compara su relevancia e influencia a las de Lutero y, con respecto a Rousseau y a Amiel, escribe:

“El grupo de los suizos es de lo más simpático. Es gente que une a un hondo sentido religioso un profundo sentido científico, fe íntima (no la dogmática) y respeto a la razón. No es gente que admita los milagros; se han desprendido de la mitología cristiana pero se quedan con lo hondo del cristianismo, con la religión de Jesús. Y hasta la ciencia la toman religiosamente, con unción”²⁷⁵.

La condena del dogmatismo científicista es neta y rotunda y se encuentra reiterada en muchas de sus obras narrativas como en *Amor y pedagogía*, donde realiza una tajante sátira de don Avito Carrascal, o ensayísticas como en «Sobre la filosofía española», donde parodia a los “pobres diablos”²⁷⁶ que consideran carentes de conocimientos científicos todos los que hablan de Dios.

Por cierto, una personalidad tan contradictoria y acongojada por la duda como la de don Miguel era poco propensa, por su misma naturaleza, a entregarse a la rigidez del dogma, cuyas verdades quería alcanzar por vía agónica. Todo lo que resultaba impuesto como irrevocable acto de creencia, Unamuno lo somete, por el contrario, a un análisis posibilista. La duda, como ya tuvimos ocasión de señalar, es la única vía de acceso a una fe que a menudo se encuentra obstaculizada por barreras erigidas por la razón. Para buscar la verdad es menester, por consiguiente, superar cualquier tipo de dogma fijo, impuesto por estructuras de pensamiento teológico, por el intelectualismo, por el racionalismo y por el materialismo positivista. Tal actitud aparece en Unamuno desde el albor de sus primeros escritos, cuando ya iba emprendiendo su camino de retorno, cuyo origen puede ubicarse alrededor del bienio 1885-86, a la verdadera fe en menosprecio de la pasiva aceptación de dictámenes católicos heredados por legado familiar. En el *Cuaderno sin título* de 1890-91 hay un breve escrito titulado «Sobre la fé» donde ya se nota ese concepto de fe que iba esbozando desde hacía algún tiempo, caracterizado por su fuerza creadora y definida como antidogmática:

“Fé, fé ante todo, verdadera fé, fé viva, es decir, fé que produce dogmas y actos, no creencia en el dogma recibido”²⁷⁷.

²⁷⁵ Fragmento de carta publicado por Candamo y citado siguiendo a N. González Caminero que lo recogió en su *Unamuno*, cit., p. 115.

²⁷⁶ «Sobre la filosofía española», OCV, III, p. 738.

²⁷⁷ *Cuaderno sin título*, CMU, caja 63/26, p. 53.

El mismo concepto, aunque expresado con palabras diferentes, aparece también en sus primeras novelas *Paz en la guerra* y *Nuevo mundo*, las dos autobiográficas. En la primera, cuando el protagonista Pachico Zabalbide, el *alter ego* de Unamuno, se marcha con su tío a la costa cantábrica para refugiarse de la guerra y gozar de una paz espiritual que le alejará del intelectualismo dominante, se lee:

“En el seno tranquilo de esta paz interior pensaba Pachico con su ser todo, no sólo con su inteligencia, sintiendo la honda vida de la fe verdadera, de la fe en la fe misma, penetrado de la solemne seriedad de la vida, ansioso de verdad y no de razón”²⁷⁸.

Por lo que concierne la segunda, el protagonista, Eugenio Rodero, después de una etapa de ateísmo intelectualista, vuelve a la más auténtica fe:

“Vio entonces claro que al rejuvenecer en su alma los suaves sentimientos de su religión infantil había acabado de matar los viejos dogmas, de cuyas cenizas surgía vigorosa la fe, la santa fe, fe en la fe, la que crea lo que no vemos, la que hace el dogma, lo aviva, lo transforma, lo mata y lo resucita, la fe en la fe misma”²⁷⁹.

Sin embargo, al deshojar la obra de Unamuno se tiene la sensación de que su rechazo del dogma, diferente de aquel planteamiento modernista exquisitamente teológico, no se limitó al ámbito religioso, sino que entendía como dogmática cualquier tipo de imposición de ideas bien de naturaleza religiosa, bien política o cultural. Con lo cual, es posible localizar su hostilidad a las leyes que tienen la presunción de querer regular el mundo moderno ya en su juvenil colaboración en *La Lucha de Clases*, cuando en el artículo «¡Fuera credos!» proclama su aversión hacia cualquier dogma político²⁸⁰.

Otra dogmática que atrae sus ataques es, sin duda, la que está vinculada a la erudición escolástica, a la pedantería académica, a la retórica de sus representantes que, al igual que la clase clerical, quieren establecer de una vez por todas la distinción entre el bien y el mal. En la *Vida de Don Quijote y Sancho*, por ejemplo, Unamuno critica ásperamente todas las convenciones dogmáticas de la poética intelectualista, según la cual el arte no sería más que obrar conforme a

²⁷⁸ PG, OCV, II, p. 359.

²⁷⁹ *Nuevo mundo*, cit., p. 57.

²⁸⁰ «¡Fuera credos!», 1897, OCE, IX, pp. 733-734.

ciertos principios establecidos por la erudición académica sustentada por las imposiciones retóricas. De ahí que su posición frente a los clásicos de la literatura universal sea paradigmática. Ningún clásico es, a su juicio, indiscutible y tendrá que demostrar su valor eternamente. Si el *Quijote* puede considerarse una obra maestra no es por lo que han establecido definitivamente quijotistas o cervantistas, sino por su capacidad para comunicar la esencia de la vida a los lectores de diferentes generaciones y épocas. Lo mismo vale para los dogmas eclesiásticos: si pierden significado en nuevas eras, no tiene sentido mantenerlos.

Su hostilidad al intelectualismo dogmático se halla en numerosísimos pasajes de la sola *Vida*, por lo cual sería una tarea dispersa y hasta aburrida recoger todas las citas en apoyo de tal argumentación, pero, para hacerse una idea a este respecto, será suficiente leer su comentario al episodio de la Cueva de Montesinos, que es donde más explícitamente expone su crítica. La cueva resulta ser el abismo de la tradición española; las malezas, que el caballero corta con su espada, es lo que los tradicionalistas definen convencionalmente como tradición, aunque en realidad no son más que los restos de ella, sólo la superficie del más auténtico espíritu castizo; los cuervos, en cambio, encarnan los mismos tradicionalistas que se proclaman a solas defensores de la tradición y están listos para graznar a quien se atreva a ponerla en duda. Unamuno, como el mismo Don Quijote, busca una tradición que no se funde en la historia definitivamente muerta, sino en un presente intrahistórico entretejido diariamente por millones de individuos sin historia.

Diez años más tarde, en el ensayo «El Quijote de los niños», volverá al ataque de la pedantería intelectual condenando la erudita elección académica de hacer leer a niños de diez años el *Quijote* para el examen de ingreso al bachillerato. Leer la obra de Cervantes para aprender las reglas gramaticales de la Real Academia y no para que “se nutran del meollo sustantífico de éste” es, para don Miguel, “una de las cosas de menos sentido que pudo ocurrírsele al autor de semejante ocurrencia”²⁸¹.

Con lo cual, su Inquisición no será sólo la eclesiástica, sino una entidad más amplia que atentaba contra el libre pensamiento – religioso, científico, político, intelectual, etc. – en nombre de una tradición obsoleta:

²⁸¹ «El Quijote de los niños», 1915, OCA, V, pp. 610-611.

“Al enviar Galileo al Gran Duque de Toscana su escrito sobre la movilidad de la tierra, le decía que conviene obedecer y creer a las determinaciones de los superiores, y que reputaba aquel escrito «como una poesía o bien un ensueño, y por tal recíbalo Vuestra Alteza». Y otras veces le llama «quimera» y «capricho matemático». Y así yo en estos ensayos, por temor también – ¿por qué no confesarlo? –, a la Inquisición, pero a la de hoy, a la científica, presento como poesía, ensueño, quimera o capricho místico lo que más de dentro me brota. Y digo con Galileo: *Eppur si muove!*²⁸².

Eppur si muove! gritaba a la pedantería especializada en todo ámbito de la sabiduría; *Eppur si muove!* gritaba a todos los filósofos, teólogos o intelectuales que expresaban sus ideas no según lo que percibía su propio sentimiento, sino conformándose con el gusto dominante de la sociedad contemporánea.

Como el *Matemático Sopraordinario*, Unamuno también da principio a una batalla contra el dogmatismo de una cultura que perennemente se adhiere a la autoridad de la tradición. Él propone nuevos criterios de verdad y conocimiento que se oponen a la pereza mental de la clase intelectual española. Polemiza con todos esos sabios petulantes que, vistiéndose de hábitos aristotélicos, en lugar de expresar sus libres ideas sobre la base de su propia experiencia, no hacían nada más que adoptar axiomas vanos en cuanto carentes de motivaciones de fondo. Don Miguel se lanzará, pues, contra todos los que, para justificar sus creencias, invocaban la autoridad del pasado exclamando *Ipse dixit*.

Los modernistas consideraban necesario someter a las Sagradas Escrituras a una nueva exégesis que estuviera conforme con las exigencias de los tiempos modernos. Alfred Loisy, en especial, fue el primero en atraer los ataques del episcopado por el punto de partida de su especulación. Él sostenía que si los relatos evangélicos habían sido escritos libremente, es decir sin la inspiración divina, había que interpretarlos con ese mismo criterio y, además, no podían considerarse como rigurosamente históricos. Por su parte, a Unamuno no le interesa comprobar, de forma muy similar a la posición modernista, la pureza de los *Evangelios* o la exactitud histórica de Jesucristo, en cuanto lo que para él más cuenta es

²⁸² STV, OCV, XVI, pp. 424-425.

“la entidad ética y religiosa que ha venido viviendo, transformándose, acrecentándose y adaptándose a las diversas necesidades de los tiempos en el seno de la conciencia colectiva de los pueblos cristianos”²⁸³.

Lo que pasa es que don Miguel lleva a extremas consecuencias este mismo planteamiento al utilizar la presente teoría procedente de un nuevo intento de exégesis bíblica para sostener un juego paradójico: la realidad de un personaje ficcional como don Quijote. El caballero de Cervantes es, por la eficacia de su obra, una figura que se ganó su realidad histórica. Por lo cual, en 1905 se pregunta:

“Y lo que se ha hecho con las Sagradas Escrituras del Cristianismo, ¿por qué no se ha de hacer con el *Quijote*, que debería ser la Biblia nacional de la religión patriótica de España?”²⁸⁴;

y algunos años más tarde reitera la necesidad de tomar el texto de Cervantes “como los místicos y los predicadores toman la Biblia para sus elucubraciones”²⁸⁵.

Por todas estas razones la posición de Unamuno frente a un incuestionable rechazo de la dogmática dominante parece más intelectual que teológica, acorde con su espíritu de libre pensador inclasificable en cualquier movimiento. Por eso, las breves referencias al evolucionismo dogmático distribuidas en muchas de sus obras, no tienen la intensidad de un planteamiento estrictamente teológico sobre el que se basa el análisis modernista. Incluso allí donde intenta profundizar la problemática, como en algunos capítulos de *Del sentimiento trágico de la vida*, se nota inevitablemente la deuda hacia otros pensadores religiosos como Harnack, Turmel, Robertson, Sabatier, Loisy, Houtin, Le Roy, Blondel, etc., en una especulación que no añade nada nuevo al tema sino su espíritu de rebeldía en una España demasiado sumisa a la autoridad de la tradición católica. Todo eso le llevará, por consiguiente, a una rehabilitación de la temática, por lo incurable y polifacético intelectual que era, en clave más humanista, como ocurre en su monumental *Vida de Don Quijote y Sancho*.

²⁸³ «Sobre la lectura e interpretación del “Quijote”», 1905, OCV, III, p. 847.

²⁸⁴ Ibidem, pp. 849-850.

²⁸⁵ «Carta a Alicia H. Bushee», 5 de octubre de 1912, en M. García Blanco, «Prólogo» al tomo IV de OCV, p. 24

Justo en relación con don Quijote emprende, de algún modo, otro camino que le acerca al modernismo religioso, aunque sea de una forma bastante personal que, al fin y al cabo, termina por engendrar inevitablemente divergencias sustanciales. Nos referimos a la lectura que Unamuno da de las Sagradas Escrituras readaptándolas a las exigencias de la época moderna, en particular a la exigencia de la regeneración nacional española que ha de pasar, a su parecer, por la emulación de las hazañas del Caballero de la Mancha al igual que la humanidad ha de remitirse a la predicación de Jesucristo por su conducta ética.

Siguiendo a Loisy, y a los demás modernistas, Unamuno predica la libre exégesis de las Sagradas Escrituras, prescindiendo de su origen sobrenatural, según la lectura que le da la clase clerical, e interpretándolas como los demás documentos puramente humanos.

Ya en sus días, León XIII, que pasó a la historia por ser el Pontífice más tolerante y abierto hacia las corrientes de renovación cultural eclesial, condenó tajantemente este tipo de actitud al reconocer, en la encíclica *Providentissimus Deus* de 1893, la inspiración divina en las Sagradas Escrituras conforme a lo decretado en el Concilio de Trento y en el Concilio Vaticano I:

“Todos los libros que la Iglesia recibe como sagrados y canónicos, han sido escritos íntegramente, en todas sus partes, por dictado del Espíritu Santo, y tan lejos está que la divina inspiración pueda contener error alguno, que ella de suyo no sólo excluye todo error, sino que los excluye y rechaza tan necesariamente como necesario es que Dios, Verdad suprema, no sea autor de error alguno”²⁸⁶.

Pío X, por su parte, reiteró la condena en el decreto *Lamentabili* al censurar la libertad en el uso de las Sagradas Escrituras y, en la proposición nº 12, describe la errónea actitud modernista con estas palabras:

“Si el exegeta quiere dedicarse con provecho a los estudios bíblicos, debe ante todo dar de mano a toda opinión preconcebida sobre el origen sobrenatural de la escritura e interpretarla no de otro modo que los documentos puramente humanos”.

²⁸⁶ DH:3292.

Después, el decreto *Lamentabili* extenderá y explicará la condena y, desde la proposición n. 10 hasta la n. 21, se declara que no fue la fe primitiva de las primeras comunidades cristianas lo que dio origen a los *Evangelios*, sino la inspiración divina que obraba dentro del espíritu del hagiógrafo.

Sabido es que Loisy fue el mayor promotor modernista de la libre exégesis de estos textos. Su batalla está plenamente activa ya en 1892, cuando funda la revista *L'Enseignement biblique* que recogía los temas de su curso de Exégesis Bíblica y todas las principales ideas, fruto de diez años de estudios críticos y filológicos, que aparecieron en los tres volúmenes publicados entre 1890 y 1892: *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, *Histoire du canon du Nouveau Testament* e *Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament*. La revista no tuvo larga vida ya que inmediatamente después de la aparición de la encíclica *Providentissimus Deus* en 1893 el abate francés preferió suprimirla para evitar la condena. Sin embargo, su actividad no se paró ahí. En 1902 publica su famoso *L'Évangile et l'Église*, cuyo núcleo analítico se cifra, esencialmente, en el concepto de Reino en el mensaje neo-testamentario. Loisy reconocía, acorde con los resultados adquiridos a través del empleo de la nueva ciencia bíblica, que el Reino de Dios anunciado por Jesús tiene un valor escatológico, es decir, está vinculado a un evento prodigioso a través del que la divina Providencia de Dios intervendrá para cerrar la historia actual e inaugurar la de su justicia y beatitud. Jesús, por lo tanto, propalaba un Reino futuro del que él era el heraldo y el Rey predestinado al mismo tiempo. Así que si por un lado adopta una posición diametralmente opuesta a la de Harnack, que había censurado dos milenios de historia cristiana en su búsqueda de la esencia del cristianismo, por el otro llega a conclusiones ambiguas acerca de las calidades mesiánicas y de la íntima naturaleza de la figura de Cristo. En 1903, además, Loisy publicará el pequeño volumen rojo, *Autour d'un petit livre*, en el que recogía algunas cartas para aclarar las posiciones de su publicación precedente, y *Le Quatrième Évangile*, donde sostiene la inautenticidad del cuarto *Evangelio*, su carácter simbólico producto no de una demostración histórica de Cristo, sino de la fe de las primeras comunidades cristianas. En enero de 1908 verán luz, además, los dos intensos volúmenes de *Les Évangiles synoptiques*. Aquí el exegeta narra el ambiente en el que surgieron los primeros tres *Evangelios*, en una reconstrucción histórica del programa mesiánico de justicia perfecta de Jesucristo. Los principios más fecundos de la

verdad humana que Cristo predicaba explicitan el planteamiento del autor totalmente tendido al progreso y a la renovación eclesiástica: la edad de oro no está detrás de los hombres, sino delante de sus ojos; el valor del hombre que inspira su conducta procede del sentimiento; la religión más auténtica es la que viene del corazón²⁸⁷. Loisy, a la postre, no considera los *Evangelios* como documentos históricos, sino como catequesis litúrgicas; sólo se limitan a contener la leyenda cultural del Señor y no anuncian otro tipo de contenido. La enseñanza debida a Jesucristo fue constituida, en su mayoría, por la necesidad de la propaganda cristiana, por permitir la formación de las primeras comunidades cristianas y, como en el caso del IV *Evangelio*, por la elaboración de una teoría mística de la salvación a través de la figura de Jesús. A través de estos documentos el hombre no está capacitado, pues, para hallar una fisonomía divina de Cristo, los sucesos concretos y pormenorizados de su predicación y muerte. El Loisy sacerdote se adapta de esa forma al Loisy filólogo e historiador, el cual sostiene la posibilidad para el lector de las Sagradas Escrituras de buscar la fe en las predicaciones de las primeras comunidades cristianas, pero no la naturaleza divina del Mesías que quedaría, en el caso de que la tuviera, disimulada bajo la obra de transcripción de su palabra llevada a cabo por mano humana. Las ideas de Loisy atentaban contra la apologética tradicional y la respuesta de la Iglesia no se hizo esperar: a finales del año académico 1892-93 fue suspendido de la cátedra de Exégesis; el 16 de diciembre de 1903 Pío X firmaba la decisión de la Congregación del Santo Oficio de incluir en el Índice cinco libros suyos; a principios de 1904 tuvo que comunicar su adhesión a la sentencia de las Sagradas Congregaciones para manifestar su sumisión a la condena; lo que no le bastó para evitar la excomunión, que se dictó en la Santa Sede de Roma el día 7 de marzo de 1908.

Las teorías y los textos de Loisy que acabamos de mencionar son, a nuestro parecer, los que dejaron más influencia en la concepción religiosa unamuniana. De hecho, don Miguel duda de la inspiración divina de las Escrituras; es como si supusiera que el Cristo del *Evangelio* fue un Cristo totalmente inventado por el hagiógrafo. Es lo que se deduce en un pasaje en que comenta el *Evangelio* de Marcos y al hablar de la inmortalidad del alma dice que es:

²⁸⁷ Cfr. E. Buonaiuti, *Alfredo Loisy*, colección *Medaglie*, Roma, Formiggini, 1925, p. 36

“una especie de *subentendido*, de supuesto tácito, en el Evangelio todo, y es la situación del espíritu de muchos de los que hoy le leen, situación opuesta a la de los cristianos de entre quienes brotó el Evangelio”²⁸⁸.

El *Evangelio* brotó, pues, no por inspiración divina, sino entre los primeros cristianos según la necesidad de la época. Y Unamuno reserva también algún comentario al tan debatido *Evangelio* de Juan, el cuarto. Loisy ya había sostenido, en una no poco audaz afirmación, que el cuarto *Evangelio* se distingue de los tres primeros porque Cristo está presentado sólo en función de su trascendencia, que no es de la tierra sino del cielo, que parece hablar y obrar sólo para satisfacer su propia esencia y demostrar que él es Dios, que es uno con Dios. Su relación con los hombres es limitada y, en todo caso, sólo sirve de pretexto para corroborar la divinidad de su naturaleza. El Cristo de los sinópticos, en cambio, parece más familiar con los pecadores, con los menesterosos, con los discípulos; parece más popular y real, es decir, viviente y consciente de su misión divina en tierra:

“la physionomie du Sauveur et la forme de son enseignement dans les Synoptiques offrent des conditions d'historicité qu'ils n'ont pas dans saint Jean. Certes, les Synoptiques sont déjà des livres de prédication chrétienne et non des histoires proprement dites; mais la tradition populaire qui les supporte est encore dominée par l'impression de la réalité; le Christ y est encore un personnage vivant. On y voit Jésus de Nazareth, en pleine conscience de sa mission providentielle [...] Il en va tout autrement dans le quatrième Evangile [...] Le Christ johannique se présente comme un être transcendant, qui n'est pas de la terre, mais du ciel; qui semble ne parler et n'agir jamais que pour satisfaire aux termes de sa définition, pour prouver qu'il est de Dieu, qu'il est un avec Dieu. De ses rapports communs avec les hommes de son temps, même avec son entourage, on ne dit rien. Les gens qu'on met en relations avec lui n'interviennent que pour lui fournir l'occasion de déclarations qui roulent toujours dans le même cercle et affirment la divinité de son origine”²⁸⁹.

Un detalle que debió de atraer la atención de Unamuno a la hora de conocer la particular lectura que Loisy dio al *Evangelio* en cuestión, es aquel que consiste en la visión de Juan de la pasión como la glorificación que Jesucristo alcanza en la muerte²⁹⁰. Sin embargo, revisa la tesis de Loisy y la general desconfianza hacia la autenticidad del texto desde una perspectiva pragmática que individualizaba en la agonía del cristianismo, punto de partida y base de su fe, la esencia más fecunda y

²⁸⁸ STV, OCV, XVI, p. 185.

²⁸⁹ A. F. Loisy, *Autour d'un petit livre*, cit., pp. 88-91.

²⁹⁰ Cfr. A. F. Loisy, *Le Quatrième Évangile*, Paris, Picard, 1903, p. 820.

duradera del escrito a pesar de la abundancia de elementos teológicos y la carencia de los históricos. El sentido idealista que infunde en la obra de la humanidad es lo que para él más cuenta:

“Pasa el cuarto Evangelio por ser el menos histórico en el sentido materialista o realista de la Historia; pero en el sentido hondo, en el sentido idealista y personal, el cuarto Evangelio, el simbólico, es mucho más histórico que los sinópticos, que los otros tres. Ha hecho y está haciendo mucho más la historia agónica del cristianismo”²⁹¹.

La posición de Unamuno no es la de un simple filólogo que se ha metido en estudios religiosos; el punto central de su especulación es el espíritu, la vida, la verdad que trasciende la realidad de las cosas o de la historia. Y con tales presupuestos se remite a Renan para sacar interpretaciones verdaderamente fecundas allí donde la conciencia tiene más valor que la rígida filología:

“Para el filólogo [dice Renan] un texto no tiene más que un sentido; pero, para el espíritu que ha puesto en ese texto su vida y sus complacencias todas, para el espíritu humano que a cada hora experimenta nuevos anhelos, la interpretación escrupolosa del filólogo no puede bastarle”²⁹².

El planteamiento filológico es, sin duda, secundario en su acercamiento a las Sagradas Escrituras, aunque no faltarán, en su producción, comentarios de esta misma naturaleza sobre algunos pasajes del *Evangelio* para constatar los errores de traducciones que estropean la auténtica comprensión del texto. Como en el caso de aquel pasaje que aparece en el *Evangelio* de Mateo y en el de Marcos y que reza así: “es más fácil que un camello entre [pase] por el ojo de una [la] aguja, que el que un rico entre en el Reino de los Cielos”²⁹³. Unamuno no tiene duda y en 1896 lo interpreta así:

“la *eta* (η) griega leíase ya en la época clásica lo mismo que la *iota* (ι), por manera que escribiéndose de distinto modo los vocablos κάμηλος (*cámelos*, camello), y κάμιλος (*cámilos*, calabrote o cable), ambos se leían del mismo modo: *cámilos*. Y esta confusión hizo que por una falta de ortografía se tradujera un famoso pasaje del Evangelio: *Es más difícil que entre un rico en el reino de los cielos, que el que pase un calabrote por el ojo de una aguja*, haciendo del calabrote

²⁹¹ AC, OCV, XVI, pp. 515-516.

²⁹² «Conversación primera», 1910, en *Soliloquios y conversaciones*, OCV, IV, pp. 549-550.

²⁹³ Mateo, 19:24; Marcos, 10:25.

camello, y resultando así una metáfora disparatada por lo incongruente. Y una vez cometido el error, no han faltado interpretaciones ingeniosas a lo del camello²⁹⁴.

De ahí procede toda su irreverencia hacia el uso que la Iglesia hizo de los *Evangelios*, hacia todas esas interpretaciones de las Escrituras que no acababan de convencerle y hacia las verdades pasivas y establecidas erróneamente que ya no tenían su razón de ser. Hay que volver a leer estos textos con el corazón, predicaba en otras palabras don Miguel, de otra forma sólo se obtiene una fe vacua e implícita procedente de la imposición institucional. Y las instituciones religiosas al ser humanas se equivocan, como se equivocaron los traductores del *Evangelio* que Unamuno parodia al anteponer o posponer todos los elementos del pasaje evangélico mencionado:

“Por el ojo de una camello
pasa una aguja y le deja
tuerto; el camello se aleja,
encorvado triste el cuello,
pero no se queja”²⁹⁵.

En último análisis ha de notarse la frecuente presencia en la obra unamuniana de referencias, alusiones, glosas o explicaciones a episodios bíblicos. Muy a menudo cita a San Miguel y a Satanás, a Moisés, a San Judas, a Job, etc.; la Raquel bíblica dará el nombre a la Raquel de su *Dos madres*, donde Berta es el equivalente de Bilha del *Génesis*; otro nombre bíblico que aparece en la narrativa unamuniana es el de Lázaro, hermano de Ángela Carballino, la cronista de *San Manuel Bueno, mártir*; su *Nada más que todo un hombre* es la alegoría de la creación; además, dedica una novela entera al antagonismo de Caín y Abel en su *Abel Sánchez*, donde Abel tiene algo de Joaquín y éste de aquél, de tal manera que si Caín no hubiera matado a Abel, hubiera sido éste quien hubiera matado a aquél, en una plasmación personal del episodio bíblico situada en un “tiempo sin tiempo” que volverá a protagonizar también su drama *El Otro*. Tampoco es raro que emplee las mismas palabras de los *Evangelios*: aquel versículo de Marcos que

²⁹⁴ «Acerca de la reforma de la ortografía castellana», 1896, OCV, III, nota 1, pp. 390-391.

²⁹⁵ *Cancionero*, n. 968, 1929, OCV, XV, p. 477.

reza “Pues ¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si arruina su vida?”²⁹⁶ está reiterado casi al pie de la letra en *Cómo se hace una novela* cuando el autor se pregunta “¿De qué te serviría ganar el mundo si perdieras tu alma?”²⁹⁷; en su *Evangelio* San Mateo denomina a Cristo “Hijo del Hombre” y en la oración final de *El Cristo de Velázquez* se leen los siguientes versos:

“Hijo del Hombre, Humanidad completa
en la increada luz que nunca muere”²⁹⁸.

Sin embargo, Rodrigo Segarra notó que a menudo don Miguel adapta sus comentarios a los episodios bíblicos “a la situación político-social de España (llegando en ocasiones a realizar una *españolización bíblica*)”²⁹⁹. De ahí que la trama narrativa de los *Evangelios* no sea más que un mensaje simbólico que Unamuno aplica siguiendo el estro de unas interpretaciones tan bien ponderadas y estructuradas como paradójicas, en un juego de irreverencia hacia cualquier forma de verdad objetiva. En el ensayo de 1895 publicado por *La España Moderna* y titulado «La tradición eterna», no disimula su más auténtico punto de referencia para una conducta ética, no disimula la que considera la verdadera Escritura Sagrada, fuente de sabiduría y hontanar de inspiraciones para la regeneración española:

“el sublime final de su [de Cervantes] *Don Quijote* señala a nuestra España, a la de hoy, el camino de su regeneración [...] aquel divino capítulo de *Don Quijote*, que debe ser nuestro evangelio de regeneración nacional”³⁰⁰.

Esta afirmación sólo es un antecedente de lo que llegará a ser una auténtica religión, una especie de búsqueda de naturaleza mística que le llevará a tomar la obra maestra de Cervantes “como los místicos y los predicadores toman la Biblia para sus elucubraciones”³⁰¹. Al igual que lo que le pasa con el carácter de su antidogmatismo, también las Sagradas Escrituras acaban por inspirarle más que una revisión teológica y filológica modernista de las mismas, una lectura

²⁹⁶ Marcos 8:36.

²⁹⁷ *Cómo se hace una novela*, OCV, X, p. 923.

²⁹⁸ *El Cristo de Velázquez*, OCV, XIII, vv. 2536-2537, p. 801.

²⁹⁹ R. Segarra, *La fe de Unamuno. Un camino entre la niebla*, Barcelona, CLIE, 1998, p. 181.

³⁰⁰ «La tradición eterna», 1895, OCV, III, p. 183.

³⁰¹ «Carta a Alicia H. Bushee», 5 de octubre de 1912, en M. García Blanco, «Prólogo», cit., p. 24.

humanista. Y entonces, si el punto de partida es el mismo que el de la especulación modernista, serán las conclusiones las que le distingan del movimiento. En el ensayo de 1905 «Sobre la lectura e interpretación del “Quijote”» cuenta que un docto alemán, A. Kalkhoff, negó la existencia histórica de Jesús sosteniendo que los *Evangelios* son “novelas apocalípticas compuestas en Roma por judíos de la Iglesia cristiana”. Sigue Unamuno comentando el *Das Christus Problem* de Kalkhoff y a la hora de comentar su juicio, comparte totalmente la idea de que debe importar muy poco a los cristianos la realidad histórica de Jesús de Nazaret, ya que lo que más cuenta es la esencia de la existencia que vino infundiendo en la humanidad. Unamuno agregará, pues:

“Si la Biblia tiene un valor inapreciable, es por lo que en ella han puesto generaciones de hombres que con su lectura han apacentado sus espíritus; y sabido es que apenas hay en ella pasaje que no haya sido interpretado de cientos maneras, según el intérprete. Y esto es un bien grandísimo. Lo de menos es que los autores de los distintos libros de que la Biblia se compone quisieran decir lo que los teólogos, místicos y comentaristas ven en ellos; lo importante es que, gracias a esta inmensa labor de las generaciones durante siglos enteros, es la Biblia fuente perenne de consuelos, de esperanzas y de inspiraciones del corazón”³⁰².

Parece en todo una actitud modernista, si no fuera, como acabamos de explicar, por una conclusión humanista o interesada en la regeneración de España:

“Y lo que se ha hecho con las Sagradas Escrituras del Cristianismo, ¿por qué no se ha de hacer con el Quijote, que debería ser la Biblia nacional de la religión patriótica española”³⁰³.

En noviembre de 1906, de hecho, escribirá que anhelaba un cristianismo que no fuera ni católico ni protestante, es decir universal, en el que pudieran confluír las distintas tendencias de Harnack y de Loisy; lo que lo alejaría definitivamente, tanto desde la perspectiva de la exégesis de las Sagradas Escrituras, como en la rebeldía a la imposición de dogmas obsoletos, de una inserción en el movimiento modernista:

“Yo no sé porqué el Protestantismo histórico no acaba de satisfacerme y me parece poco adecuado para los pueblos que llamamos latinos. Tiene cierta estrechez de criterio y por mucho que quieran

³⁰² «Sobre la lectura e interpretación del “Quijote”», cit., p. 849.

³⁰³ *Ibidem*, pp. 849-850.

sacudirse de ello siempre conservan un supersticioso culto a la letra. Tal vez en el fondo sea el católico más racionalista, por ser más pagano que el protestante, que es más fideísta. Los cristianos educados en el catolicismo cuando dejan éste, siguiendo cristianos, están más prontos a aceptar los resultados de la exégesis libre. Lo que creo que se prepara es un cristianismo a secas, un cristianismo amplio y universal, igualmente elevado sobre el catolicismo y protestantismo, sin dogma católico ni protesta protestante, algo a que confluyen la tendencia del abate Loisy – cuyos dos preciosos libros *L'Évangile et l'Église* y *Autour d'un petit livre* conocerá usted – y de Harnack de otra parte, por ejemplo”³⁰⁴.

Don Miguel, en el intento de tratar con el preclaro uruguayo la temática del cristianismo entre Europa y América, confiesa que, a pesar de su voluntad de reforma, anhelaba una síntesis entre la razón católica y el sentimiento protestante, una religión depurada de todo lo que no sea Jesús mismo. Su simpatía por el protestantismo liberal es tan incuestionable como la que siente por el modernismo religioso, pero del primero rechazaba su inflexibilidad, del segundo su voluntad de permanecer a toda costa dentro de la Iglesia apostólica romana como demuestra la actitud de sumisión que mostraron Loisy o *Il Rinnovamento*, por ejemplo, a la hora de la condena. Pedro Badanelli afirma, remitiéndose a Whitehead, que Unamuno desencadenó su rebelión justo contra los “artefactos sistemáticos” de ambas confesiones: demasiado inflexible a la razón tuvo que parecerle la fe protestante; demasiado intransigente hacia los sentimientos era para él la católica. “Más espíritu y menos letras”, cita Badanelli a Karl Barth³⁰⁵. Y lo mismo podría haber dicho Unamuno; lo mismo, por cierto, no se puede afirmar de dos historiadores y filólogos de la altura de Loisy y Harnack.

El Cristo de la historia y el Cristo de la fe (1)

Entre las 65 proposiciones señaladas en el decreto *Lamentabili* que según la Iglesia trastornaban la doctrina católica, aun presentándose como fundadas sobre la misma, aparece uno de los puntos más debatidos a lo largo de la evolución del modernismo religioso, es decir, la distinción entre el Cristo de la historia y el Cristo de la fe. La cuestión está estrictamente relacionada con la lectura simbólica

³⁰⁴ «Carta a Nin Frías», 13 de noviembre de 1906, en *13 cartas inéditas*, cit., pp. 70-71.

³⁰⁵ *Ibidem*, pp. 72-73.

que los representantes del movimiento dieron de las Sagradas Escrituras, y a este respecto la proposición nº 30 agrega el postulado sostenido por las nuevas tendencias renovadoras y considerado como erróneo en el mismo documento:

“En todos los textos del Evangelio, el nombre de Hijo de Dios equivale solamente al nombre de Mesías; pero en modo alguno significa que Cristo sea verdadero y natural hijo de Dios”³⁰⁶.

En cuanto a la posición de Unamuno con respecto a la naturaleza de Jesús, la crítica se divide cuando sostiene, por un lado, que no encontramos en él “una abierta negación como la que recoge el texto anterior”³⁰⁷ y, por el otro, que el pensador “no hace más que repetir la concepción y hasta las frases de Harnack”³⁰⁸, es decir, quita todo síntoma de divinidad a la figura de Cristo acogiendo la humanización harnackiana que, no obstante las divergencias, tampoco Loisy negó. En *Del sentimiento trágico de la vida* hay un largo párrafo, que merece la pena ser transcrito por entero, donde el Rector de Salamanca se pronuncia a este respecto remitiéndose a Atanasio de Alejandria, que a partir del Concilio de Nicea de 325 d.C. se opuso a Arrio y al arrianismo por reconocer la divinidad de Jesucristo:

“Era Atanasio un hombre de pocas letras, pero de mucha fe y, sobre todo, de la fe popular, henchido de hambre de inmortalidad. Y opúsose al arrianismo, que, como el protestantismo unitario y soziniano, amenazaba, aun sin saberlo ni quererlo, la base de esa fe. Para los arrianos, Cristo era, ante todo, un maestro, un maestro de moral, el hombre perfectísimo, y garantía, por tanto, de que podemos los demás llegar a la suma perfección; pero Atanasio sentía que no puede el Cristo hacernos dioses si Él antes no se ha hecho Dios; si su divinidad hubiera sido por participación, no podría habérsela participado [...] El Cristo atanasiano o niceno, que es el Cristo católico, no es el cosmológico, ni siquiera en rigor el ético; es el eternizador, el deificador, el religioso. Dice Harnack de este Cristo, del Cristo de la cristología nicena o católica, que es en el fondo docético, esto es, aparential, porque el proceso de la divinización del hombre en Cristo se hizo en interés escatológico; pero ¿cuál es el Cristo real? ¿Acaso ese llamado Cristo histórico de la exégesis racionalista que se nos diluye en un mito o en átomo social? 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. Parecele a este mismo docto historiador de los dogmas, indicación de perverso estado de cosas, el que el hombre Atanasio, que salvó al cristianismo como religión de la comunión viva con Dios, hubiese borrado a Jesús de Nazaret, al

³⁰⁶ DH:3430.

³⁰⁷ J. Cózar Castañar, cit., p. 121.

³⁰⁸ Q. Pérez, cit., p. 165.

histórico, al que no conocieron personalmente ni Pablo ni Atanasio, ni ha conocido Harnack mismo. Entre los protestantes, este Jesús histórico sufre bajo el escalpelo 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”³⁰⁹.

Se refiere don Miguel a esa misma sed que, en una carta enviada a Ortega y Gasset algunos años antes de la definitiva publicación de la obra, confiesa ser ansia “de la inmortalidad del alma en el sentido más medieval”³¹⁰. Atanasio anima aún más el interés escatológico de Unamuno y suscitará en él la inspiración hacia una cristología antropocéntrica que verá su máxima expresión en *El Cristo de Velázquez*. Atanasio será uno de los pocos puntos de convergencia de la ideología unamuniana con el catolicismo popular, puesto que, diferentemente del protestantismo y del modernismo religioso, el catolicismo popular aún seguía prefiriendo el Cristo de la fe, el eternizador, el que garantiza la inmortalidad del alma, frente al Jesús histórico de la exégesis racionalista que redujo su figura a un mito o a un mero maestro de moral. Atanasio era para Unamuno encarnación de “la fe popular, henchido de hambre de inmortalidad”³¹¹ y sentía “que no puede el Cristo hacernos dioses si Él antes no se ha hecho Dios”³¹². Estas ideas, junto con la paulina *theologia crucis* a la que el pensador hace constante referencia – “El Dios hombre, el Verbo encarnado, fue para que el hombre, a su modo, se hiciese Dios, esto es, inmortal”³¹³ – representan el universo cristológico de don Miguel que, aunque con matices levemente diferentes, aflora desde *Diario íntimo*. De ahí su exaltación de la figura del Cristo, pero no sólo de un Cristo triunfante, celestial y glorioso, sino sobre todo el sanguinolento, exangüe y humanizado Cristo español³¹⁴. Eso es el punto central de la cuestión: aunque Unamuno mezcle a lo largo de su producción cristológica elementos humanos a elementos divinos, no hay duda de que rechazaba la distinción modernista del Jesús de la Historia y del Cristo de la fe por anular el único dogma vital del catolicismo, el de la resurrección del alma³¹⁵, que procede del Cristo atanasiano o niceno. Así que,

³⁰⁹ STV, OCV, XVI, pp. 191-192.

³¹⁰ «Carta a Ortega y Gasset», 2 de septiembre de 1911, en *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, edición de L. Robles, Madrid, El Arquero, 1987, p. 101.

³¹¹ STV, OCV, XVI, p. 191.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ *Ibidem*, p. 190; la presente cita se remite explícitamente a la primera epístola de San Pablo a los Corintios.

³¹⁴ «El Cristo español», 1909, OCV, IV, p. 402-407.

³¹⁵ Respuesta n. 5 al «Questionnaire» del *Cænobium*, cit. Cfr. infra, p. 635.

diferentemente de lo que afirma Cózar Castañar³¹⁶, Unamuno no distinguía la figura histórica de Jesús de la idea metafísica de Cristo, porque las considera dos unidades indivisibles de una misma entidad, y de esa forma se garantiza la posibilidad de seguir creyendo en la eternidad. Compárese, por ejemplo, el citado pasaje de *Del sentimiento* sobre el Concilio de Nicea con las tajantes afirmaciones del criticismo modernista de la primera década del siglo XX, en particular del reverendo R. Roberts y Alfred Loisy. “In the light of recent criticism”, dirá George Tyrrell, “it is increasingly difficult to find the Nicene Christology in the New Testament and the ante-Nicene Church”³¹⁷. A este respecto resulta útil una comparación de la idea de Unamuno sobre el tema de *Jesús o Cristo?* expuesta en *Del sentimiento* y en su artículo publicado en *Cænobium* en 1910 con el suplemento del *Hibbert Journal* de 1909 en que aparecen distintos enfoques sobre la problemática, para comprender su sustancial distancia de las posiciones modernistas. Por la complejidad y amplitud del tema, será preciso separar el estudio en dos distintos apartados. Tendremos la oportunidad de profundizar en el argumento en la IIª parte de este trabajo, donde nos fijaremos en la producción ensayística del vasco sobre la cuestión del Cristo de la historia y de la fe. Aquí, en cambio, centraremos nuestra atención casi exclusivamente en su producción poética.

Ante la inoportuna observación de un extranjero que consideraba repugnante el exhibicionismo de la pasión, Unamuno confesó su preferencia, en cuanto reflejo del alma española, por los “Cristos lívidos, escuálidos, acardenalados, sanguinosos, esos Cristos que alguien ha llamado feroces”³¹⁸. En efecto, después de una ponderada producción poética de carácter cristológico, parece concluir su trayectoria preferiendo el Cristo que todavía no está muerto, el agonizante, el que está a punto de morir, pero aún no se muere, la imagen, dicho sea de otra forma, que pasó a la historia bajo el nombre de *El Cristo crucificado* de Velázquez. Sin embargo, la figura de un Cristo desgarrado, reflejo de su alma atormentada, reaparece en distintos pasajes de su obra lírica. De hecho llaman la atención, por

³¹⁶ “Está hablando nuestro autor el mismo lenguaje de los modernistas eclesiástico, que distinguían entre el Cristo de la fe, el resucitado, y el Cristo histórico, el real, el humano”. J. Cózar Castañar, cit., p. 122.

³¹⁷ G. Tyrrell, «The point at issue», publicado en The Hibbert Journal Supplement titulado *Jesus or Christ? Eighteen essays by various writer*, London, Williams and Norgate, 1909, pp. 5-16, cit. p. 8.

³¹⁸ Ibidem, p. 402.

lo dicho hasta ahora y por el interés del presente estudio, algunas de sus composiciones líricas sobre el tema cristológico.

La primera en orden cronológico es «El Cristo de Cabrera», ubicado en plena dehesa salmantina, que compone en 1899. Don Miguel presenta aquí la imagen de un Cristo tosco, austero e impasible, acorde con la quietud del campo que le rodea. A sus pies están los campesinos que rezan en silencio y dejan allí en ofrenda “el vaso del corazón henchido de penas”³¹⁹, reflejo de un pueblo dolorido y resignado, de una dimensión intrahistórica que coincide con la fe de los sencillos. Aquella visión suscita en el pensador un sentimiento muy humano y terrenal, fruto del tosco y grosero trabajo del hombre que produjo aquella imagen de una forma tan torpe:

“Aquella fealdad y grosería
de pobre monstruo humano
que en sí el fruto recoge
que los vicios sembraron de los hombres,
honda piedad inspiran
al pobre Cristo
amasado con penas,
al Cristo campesino
del valle de Cabrera”³²⁰.

Es la misma sensación que volverá en su producción cristológica posterior, pero estamos lejos de la repugnancia del Cristo de Palencia ya que aún domina esa amargura determinada por la soledad que el poeta cuenta con extremo cariño:

“¡Valle de selección en que el silencio
melancolía incuba,
asilo de sosiego,
crisol de la amargura,
valle bendito,
solitario retiro
del Cristo de Cabrera,

³¹⁹ «Carta a Ilundain», 24 de mayo de 1899, en H. Benítez, cit., pp. 294-295.

³²⁰ «El Cristo de Cabrera», OCV, XIII, vv. 117-125, p. 239.

tu austera soledad bendita sea”³²¹.

La imagen de un Cristo agónico alcanzará una mejor realización a lo largo de la evolución de su cristología poética. Sin embargo el Cristo de Cabrera conmovió al poeta por su condición solitaria, parecida a la de el Cristo de las Batallas, “que no goza de devoción popular”³²², y totalmente opuesta a la del Cristo de Velázquez inmerso en la habitual multitud de visitantes.

Una parecida impresión de tristeza y abandono produce en el alma del poeta el Cristo de su «Junto a la vieja colegiata» de 1910. Es un Cristo lívido, solitario,

“Solitario en oscuro rincón Cristo lívido”³²³,

cautivo de su mismo cuerpo humano,

“en la cárcel de carne, con tortura mística
a la muerte esperándole”³²⁴,

tan humano que, en su soledad entre golondrinas y cigüeñas, llega hasta a aburrirse:

“Y el Cristo solitario, preso en aquel lúgubre
interior aburriéndose”³²⁵.

En 1913 ve luz su «El Cristo yacente de Santa Clara», donde Unamuno consigue quitar todo rasgo divino a la imagen de Cristo crucificado. Se trata del Cristo de la Iglesia de la Cruz de Palencia. Lo humaniza y se dirige a Él como a un Cristo-hombre, pero un hombre fracasado que no espera nada más que la muerte:

“Este Cristo, inmortal como la muerte,

³²¹ Ibidem, vv. 1-8, p. 236.

³²² «El Cristo de las batallas», 1922, en D. Nuñez y P. Ribas, *Unamuno. Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, Madrid, Fundación Banco Exterior, 1992, pp. 121-123, cit. p. 122.

³²³ «Junto a la vieja colegiata», OCV, XIII, v. 5, p. 844.

³²⁴ Ibidem, vv. 16-17, p. 844.

³²⁵ Ibidem, vv. 40-41, pp. 845.

no resuscita; ¿para qué?, no espera
sino la muerte misma”³²⁶.

Y algunos versos más adelante agrega:

“Cristo que, siendo polvo, al polvo ha vuelto;
Cristo que, pues que duerme, nada espera”³²⁷.

Y es tan humano el «El Cristo yacente de Santa Clara» que infunde en el lector una sensación desagradable, la de un Cristo momia que, por confesión del mismo autor, “parece ser más bien un maniquí de madera articulado”³²⁸, la de un Cristo “cadáver”, cuyo sudor despide un molesto hedor, la de un Cristo negro y sangrante:

“Cuajarones de sangre sus cabellos,
prenden cuajada sangre negra,
que en el Calvario le regó la carne,
pero esa sangre no es ya sino tierra.
Grumos de sangre del dolor del cuerpo,
¡grumos de sangre seca!”³²⁹.

Sin embargo, el plan teológico de un Cristo humanizado que reflejaría el historicismo modernista, desaparece frente a un interés distinto que nada tiene que ver con el método histórico-crítico propuesto por Loisy en el ámbito de la cristología cifrada en la figura histórica de Jesús. De hecho, no parece ésta la motivación que empujó la mano de Miguel de Unamuno en aquellos dos días de meditación en Palencia, sino más bien un sentimiento de ira hacia la Iglesia católica española que seguía engañando a sus fieles con su falsa y pasiva religiosidad y que no hacía de la figura de Cristo, a través de su estéril predicación, nada más que polvo y tierra. Así se explica, a mi juicio, el siguiente desahogo de don Miguel:

³²⁶ «El Cristo yacente de Santa Clara», OCV, XIII, vv. 23-25, pp. 839-840.

³²⁷ *Ibidem*, vv. 41-42, p. 840.

³²⁸ «En Palencia», 1921, OCV, I, p. 824.

³²⁹ «El Cristo yacente de Santa Clara», OCV, XIII, vv. 71-76, p. 841.

“porque él, el Cristo de mi tierra es sólo
tierra, tierra, tierra, tierra...”³³⁰.

Un año más tarde escribe «El Cristo de San Juan de Barbalos». Es un Cristo desclavado y con los pies rotos que, como el mismo autor cuenta en un homónimo artículo periodístico de 1914, el párroco retiró del culto porque, en vez de excitar devoción, provocaba las risas de los fieles. Este Cristo merece, en cambio, el respeto y la devoción de don Miguel precisamente por su fealdad que debió de suscitar en él una impresión más humana³³¹.

En 1920 la horizontalidad de «El Cristo yacente de Santa Clara», un Cristo terreno, corpóreo, tendido y, como tal, muerto, se convierte en la verticalidad de un Cristo aún vivo que asciende a lo divino por el camino de la mística en *El Cristo de Velázquez*. Aquí corrige su visión baja y terrena de los Cristos antecedentes a causa de aquel “remordimiento de haber hecho aquel feroz poema”³³² de Palencia. No es esta una confesión de poca monta ya que explicitaría un neto cambio de orientación. “Cabe preguntarse”, dice Víctor García de la Concha, “hasta qué punto es cierta tal motivación”³³³. Por su parte, Roberto Paoli ve en los dos Cristos unamunianos, dos modelos antitéticos de su cristología:

“No cabe duda que el segundo [el de Velázquez] es una palinodia del primero. Mientras que el Cristo de Palencia es horizontal, pura tierra que se resuelve en sí misma sin fundirse con el cielo, pura muerte intransitiva, el Cristo de Velázquez es vertical, columna en que se confunden cielo y tierra en perfecta agonía perenne que se resuelve en vida perenne. La oposición entre la iconografía de los sujetos inspiradores se traduce en la oposición entre dos diversas cristologías”³³⁴.

Y, entonces, sobresale la blancura, la luz pura, la cristología realista de todo un pueblo, el español, que prefiere el Cristo agónico, un Cristo que entremezcla la humanidad y la divinidad de la imagen, el hombre y el Dios inaccesible. Lo que hará del poema de Unamuno una “conmovedora plegaria, exaltada y

³³⁰ Ibidem, vv. 145-146, p. 843.

³³¹ «El Cristo de San Juan de Barbalos», OCV, XI, pp. 598-602.

³³² «En Palencia», 1921, OCV, I, p. 825.

³³³ V. García de la Concha, «Introducción» a la edición de *El Cristo de Velázquez* publicada en Madrid, Espasa-Calpe, 1987, p. 17.

³³⁴ R. Paoli, *La poesia di Unamuno*, Firenze, Vallecchi, 1967, pp. 70-71.

entrañable”³³⁵, “cima de la poesía religiosa española en trescientos años”³³⁶, “un auto sacramental supremo”³³⁷, una contemplación mística en la que manifiesta su pasión de considerarse hermano en Cristo de todos los hombres, ya que el cristianismo se convierte en *crístidad* en el sentido de que el cristiano se hace Cristo conforme a la concepción de San Pablo. Es una meditación espiritual que se opone a las sutilezas de la formalidad del modernismo literario para alcanzar no la belleza estética del arte, sino el tan anhelado “eternismo”, una lírica apasionada y desgarradora en la que asoman constantemente las referencias a las palabras de las Sagradas Escrituras. Claro es que el Cristo unamuniano no satisface a los católicos ortodoxos, y un común sentimiento de malestar se levanta entre los guardianes de la tradición para destacar que su Cristo no era el del cristianismo. Es lo que sostienen, sólo por citar algunos, el ideólogo carlista Vicente Marrero, según el cual el poeta sólo consigue forjar su propio Cristo³³⁸; el sacerdote y teólogo José María Cirarda, para el cual Unamuno “nos presenta un Cristo diametralmente distante del que, como católicos, tenemos obligación de creer”³³⁹; o el dominico Fr. Luis de Fátima Luque, que ve en el Cristo de Unamuno no el Cristo de la Iglesia, sino un Cristo mitológico:

“Porque bueno está decirlo para los que juzgan que el Cristo que canta Unamuno es el nuestro. No. Nosotros también decimos que Jesús es el arquetipo perfecto de Humanidad y que es el Hombre. Pero no como idea absoluta, no como realidad viva”³⁴⁰.

A lo largo de la producción cristológica unamuniana, se verifica un progresivo alejamiento del autor de una representación iconológica de un Cristo visto como imagen primitiva y desgarradora del alma trágica española³⁴¹, un cristo atormentado reflejo de “su España dolorida”³⁴², para llegar a una interpretación más profunda del Cristo crucificado en una síntesis entre dimensión religiosa y metafísica poética. Es justo en ese momento cuando será más fácil percibir lo

³³⁵ F. García, cit., p. 335.

³³⁶ J. Marías, *Filosofía actual y existencialismo en España*, Madrid, Revista de Occidente, 1955, p. 118.

³³⁷ S. Poncela, cit., p. 166.

³³⁸ Cfr. V. Marrero, cit., p. 95.

³³⁹ J. M. Cirarda y Lachiondo, cit., p. 35.

³⁴⁰ L. de Fátima Luque, «¿Es ortodoxo el Cristo de Unamuno?», en *Ciencia Tomista*, año XXXIV, n. 200, 1943, p. 83.

³⁴¹ Cfr. G. Morelli, *Letteratura spagnola del Novecento. Dal modernismo al postmodernismo*, Milano Mondadori, 2007, p. 8.

³⁴² J. Cózar Castañar, cit., p. 124.

divino y lo humano que se entremezclan en su figura. Sin embargo, la crítica notó que, en los citados poemas, jamás puede encontrarse “al Jesús de Nazaret que vivió y murió en Galilea, al taumaturgo que realizó milagros, al Jesús histórico”³⁴³, es decir, ese Cristo que tanto interesaba a los modernistas, cuando no desde una perspectiva teológica por lo menos desde un enfoque histórico-filológico. Este planteamiento sólo acaricia la meditación cristológica de Unamuno, cuyo Cristo no es el de la fe, sino un Cristo forjado por su mente. Se trata de un Cristo entendido como hombre eterno e ideal, símbolo de la humanidad toda que refleja el mito hegeliano de la *Hombría*, aquella unidad, como apunta Marrero, de la naturaleza divina con la humana según el hegeliano David Friedrich Strauss³⁴⁴, aquel Hijo del Hombre que contiene en sí todo ser y toda cosa y que lleva el poeta a exclamar:

“¡Tú eres Hombre-Dios, Hijo del Hombre!
La humanidad en doloroso parto
de última muerte que salvó a la vida.
Te dió a luz como Luz de nuestra noche,
que es todo un hombre el Dios de nuestra noche
y hombría es su humanidad divina.
Tú eres el Hombre, la Razón, la Norma,
tu cruz es nuestra vara, la medida
del dolor que sublima, y es la escuadra
de nuestra derechura; ella endereza
cuando caído al corazón del hombre.
Tú has humanado al universo, Cristo,
¡que por Tí es obra humana! ¡Vedlo todo!
«¡He aquí el Hombre!», por quien Dios es algo”³⁴⁵.

La famosa expresión “Ecce homo” de Pilato se trueca para el poeta en la certidumbre de Cristo y el símbolo del amor humilde, réplica cristiana al superhombre de Nietzsche, se erige en canon absoluto. Pero también cabe considerar la versión idealista de Hegel, para el cual la Trinidad no sería más que la idea

³⁴³ A. Sandoval Ullán, cit., p. 437.

³⁴⁴ Cfr. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, II, Tubingen, 1840⁴, p. 709, apud V. Marrero, cit., p. 104.

³⁴⁵ *El Cristo de Velázquez*, OCV, XIII, vv. 168-181, pp. 660-661.

adquiriendo conciencia en el universo. Se realiza así la union hipostática que consistiría, según el filósofo alemán, en el conocimiento que Dios adquiere de sí mismo en el hombre, y el conocimiento que el hombre consigue de sí mismo en Dios, es decir, una idea de la union de Dios con el hombre que, al adquirir conciencia de sí misma, reconoce su identidad sustancial con el hombre. La naturaleza y el mundo de las conciencias confluyen en la misma idea divina, sostiene Hegel en el apartado titulado «La religión revelada» de su *Fenomenología del espíritu*. El estadio del simbólico sublime hegeliano, que concebía un primer momento de panteísmo, parece volver en los citados versos de *El Cristo de Velázquez* y algunos años más tarde, en *La agonía del cristianismo*, reiterará una consideración semejante, partiendo del *Evangelio* de Juan (1:14), que permite sacar algunas reflexiones más sobre su concepción del Cristo histórico:

“«El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros...» Y aquí se nos presenta la tan debatida cuestión, la cuestión por excelencia agónica, la del Cristo histórico. ¿Qué es el Cristo histórico? Todo depende de la manera de sentir y comprender la historia”³⁴⁶.

Asoma, pues, toda la postura relativista de don Miguel que sólo busca su propia verdad, una verdad relativa, la única que logra concebir, y no la verdad histórica de la existencia de Jesús que tanto apasionó a los modernistas religiosos. El relativismo modernista se reduce, por lo menos en la mayoría de los casos, a la concepción inmanentista: todo es relativo según el sentimiento de cada cual. En Unamuno, en cambio, el relativismo trasciende incluso los límites de la realidad empírica, del conocimiento científico y lo primero que se pregunta es:

“¿Qué es conocer? [...] Se dice que se conoce una cosa cuando se la distingue de las demás, cuando se la clasifica según su género y especie siguiendo sus analogías y diferencias”³⁴⁷.

Por lo cual, no se puede conocer ninguna cosa si no es en relación con todo lo que nos rodea. El conocimiento es, pues, relativo. De ahí que realice un Cristo que se aproxima a la idea del cristianismo católico, pero al fin y al cabo, sólo resulta ser una creación de su fe del corazón, y si por un lado se acerca a la noción de inmanencia, por el otro se aleja del historicismo modernista. De hecho, el Rector de Salamanca, con sus habituales juegos de palabras, muy ponderados a la hora de

³⁴⁶ AC, OCV, XVI, p. 480.

³⁴⁷ «Carta a Solís», en L. Robles, «Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios», cit., p. 1019.

escribir, confunde al lector por medio de un empleo ambiguo de la concepción del Cristo histórico. En la historia de la cristología se entiende por Cristo histórico aquel hombre de carne, sangre y hueso que nació en Galilea y que se descubre en los *Evangelios*. A su lado hay también un Cristo metafísico, que trasciende la realidad terrenal, o ideal, según la visión de Hegel o de los racionalistas que denominaron así al Cristo pensado por las primeras comunidades cristianas. Para Unamuno, en cambio, el Cristo histórico parece ser no el que vivió en Palestina, sino el que han elaborado los hombres y que vivió en ellos, sacando la conclusión pragmático-relativista de que el más real es éste y no aquél.

Como se hace evidente en otros aspectos de la especulación religiosa unamuniana, incluso por lo que toca la humanización de la figura del Cristo se nota que el punto de partida es semejante al de la revolución epistemológica, llevada a cabo por el protestantismo liberal a finales del siglo XIX y por el modernismo religioso que alcanzará su máximo apogeo durante la primera década del siglo XX. Sin embargo, las conclusiones del vasco terminan por alejarse puntualmente de las doctrinas de los movimientos religiosos de renovación eclesiástica que se difundieron, principalmente, en Francia, Italia, Bélgica, Alemania e Inglaterra. La nueva tendencia cristológica consistía, esencialmente, en la sustitución de categorías metafísicas o teológicas – racionalistas en todo caso – con categorías psicológicas e históricas. La reducción historicista o hermenéutica de la religión se mueve entre el eje protestante Harnack-Sabatier y aquel modernista Loisy-Bondel-Laberthonnière. A finales del siglo XIX algunos religiosos rebeldes a la cultura cristiana dominante, bien protestante bien católicos, empezaron a darse cuenta de que algunos conceptos metafísicos y teológicos ya no eran adecuados a la mentalidad moderna. Su tarea fue la de convertir en un lenguaje comprensible a todo hombre lo que el lenguaje antiguo expresaba de forma simbólica y que resultaba depistar a las nuevas generaciones. Pronto se llegó a detectar una diferencia entre la metafísica teológica, según la cual la figura de Cristo coincidía con la de Dios, y la historiografía científica que, en el mejor de los casos, consideraba la cuestión ajena a su propia competencia. El texto fundamental de Auguste Sabatier titulado *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* y publicado a finales del siglo XIX, se basa en la conjetura de que si Jesús no hubiera sido nada más que un hombre, el Cristianismo perdería su carácter de verdad absoluta para convertirse en mera

filosofía. Y Sabatier presenta a Jesús, en el texto citado, como “maître et l’initiateur de la vie religieuse supérieure”³⁴⁸, pero en el sentido en el que, aunque en grado superior y sublime, fueron inspirados todos los grandes guías de los hombres. El fideísta francés explica, entonces, cómo la concepción de su naturaleza fue mutándose a lo largo de los primeros siglos de la era cristiana. En principio era el hijo de David, luego el hijo de Dios, hasta adquirir una condición metafísica después de los concilios de Nicea y de Calcedonia. Este proceso representaría, a su parecer, un peligro por ser ajeno a la verdadera doctrina del “maître”, en cuanto “transforment en un rapport métaphysique ce qui était, en Jésus, un sentiment moral et humain”³⁴⁹ y en la metafísica trascendente se realiza una forma de mitología superior y paganismo que sólo fortalece la diferencia entre Dios y el hombre. Así que el Cristo que a través de la nueva revolución epistemológica iba descubriéndose pretendía ser más cercano al pensado originariamente, mientras que el modelo definido por la Iglesia a lo largo de los siglos y forjado por la filosofía helénica no sería nada más que el fruto de la evolución histórica. Este es, sustancialmente, el mismo presupuesto sobre el cual se basa la especulación de Harnack. El teólogo protestante considera sustancialmente ilegítimo el proceso de divinización que se cumplió a través de la elaboración teológica y de los concilios, y con respecto a la progresiva elevación de la figura de Cristo elabora aquella distinción entre *Evangelio* de Jesús y *Evangelio* sobre Jesús³⁵⁰. En este sentido Cristo no era Dios, es decir, él anunciaba el Reino, pero no a sí mismo como contenido del propio mensaje. Loisy, en cambio, agrega una pequeña distinción a su presupuesto epistemológico que supera el método protestante de “psicologizzazione dei contenuti”³⁵¹ de las Sagradas Escrituras. Su “forte senso delle istituzioni”³⁵², es decir, su voluntad de quedar dentro del catolicismo, le llevó, aun reconociendo como el mismo Harnack el lenguaje metafísico y simbólico del dogma, a una toma de posición contra el planteamiento harnackiano. Ya hemos hecho una breve referencia a su discrepancia en mérito a la polémica sobre los dogmas; otra diferencia de

³⁴⁸ A. Sabatier, *Esquisse d’une philosophie de la religion d’après la psychologie et l’histoire*, Paris, Fischbacher, 1892, edición consultada, 1897³, p. 133.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 191.

³⁵⁰ Cfr. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Hinrichs, Leipzig, 1900; edición consultada, *L’essenza del cristianesimo*, traducción italiana de G. Bonola, Queriniana, Brescia, 1980, pp. 147-148, 156-158, 267-268.

³⁵¹ G. Forni Rosa, *Il dibattito sul modernismo religioso*, Bari, Laterza, 2000, p. 77.

³⁵² *Ibidem*.

pensamiento es la que atañe la problemática del Cristo de la historia y el Cristo de la metafísica. El modernismo religioso y el protestantismo liberal fueron dos tendencias que compartieron una común voluntad de renovación del cristianismo y pueden parecer semejantes sólo después de un parcial acercamiento teórico ya que, en el fondo de sus doctrinas, fluyen concepciones distintas, las mismas concepciones no tan infrecuentemente ignoradas por la crítica que han llevado a etiquetar a Miguel de Unamuno ora como protestante liberal, ora como modernista religioso. Loisy era partidario de la autonomía del método científico, de la distinción entre fe y ciencia que le permite colocar el dogma en un ámbito distinto del de la investigación histórica. De ahí que también la cuestión de la humanidad o divinidad de Cristo pertenezca simplemente a dos esferas distintas que pueden denominarse una crítico-científica y otra religiosa o fideísta, o sea, historia y teología. En el primer ámbito, Cristo es un hombre de carne y hueso; en el segundo es Dios, mejor dicho, la conciencia que tuvo de ser el Mesías. Por eso Loisy, y probablemente también por su fidelidad a la Institución, no pudo aceptar la distinción harnackiana entre *Evangelio* de Jesús y *Evangelio* sobre Jesús, ya que percibió las implicaciones anticatólicas. No pudo sino reconocer la progresiva obra de divinización de Cristo que se cumplió en las primeras comunidades cristianas, aunque de forma diferente a Harnack que negaba la naturaleza divina de Cristo. Loisy, por su parte, sostuvo que Jesús adquirió conciencia de forma gradual del principio de divinización que obró en sí a partir de un determinado momento de su existencia según las normas de la evolución psíquica. Rechazó, pues, la distinción harnackiana, precisamente porque la predicación primitiva no podía separarse del testigo de los apóstoles, de los evangelistas y de las exigencias de las primeras comunidades. Cuando Loisy publicó su *L'Évangile et l'Église* en 1902, lo hizo sustancialmente en respuesta al texto de Harnack *Das Wesen des Christentums*; Blondel, a su vez, escribe su *Histoire et dogme*, que ve la luz en 1904, como contestación al planteamiento de Loisy. El exégeta francés, que en cierto momento de su vida tomó distancia del movimiento modernista y, más en concreto, de la aplicación del método histórico a los *Evangelios* de Loisy, sostiene que Cristo fue perfectamente consciente de su divinidad, pero esta misma conciencia se le fue oscureciendo por su condición humana. La encarnación de Dios y la ofuscación del elemento divino en Cristo sirvió, a su parecer, para alumbrar la humanidad. Loisy también concebía la ofuscación de la conciencia de

la divinidad de Cristo, sobre todo en relación con la cristología posterior a San Pablo, pero Blondel no remite toda la cuestión, como Loisy, al ser, sino al amor de Jesús. Éste quisiera alcanzar al hombre en su lejanía de Dios, y por eso amó la obra humana hasta el grado de olvidar su condición divina. Al identificarse con la humanidad, Jesucristo, en otras palabras, limitó sus posibilidades:

“Si la conscience de l'homme n'est point absorbée en lui [en Cristo] par la lumière du Verbe, c'est que toutes nos humanités servent d'écran à la sienne; c'est que, si nous sommes par lui, en un sens il est par nous; qu'il est à la lettre, le Fils de l'Homme et que si la création a sa consistance en la connaissance et en la volonté amoureuse du Christ, le Christ a sa réalité singulière d'être contingent par l'universel aboutissement de toute vie et de tout être créé en lui”³⁵³.

Y sigue explicando que, por lo tanto, no es necesario amortiguar la divinidad o disminuir la humanidad de Cristo para salvaguardar ambas, tal vez en este caso sería más preciso tomar conciencia de su realidad para descubrir el secreto de su unidad en Él y de su unión sobrenatural en nosotros.

De hecho, en Blondel no aparece la drástica división en categorías que aplicó Loisy, ni aún menos la negación de la divinidad del Cristo histórico avanzada por Harnack. Distinción en categorías que vuelve en el pensamiento de Laberthonnière, aunque se trate de categorías ideales que conciben la realidad interior como un sistema metafísico de relaciones entre conciencias individuales y colectivas de las que participa el mismo Dios, pero de las que el hombre jamás poseerá la llave ni a través de la filosofía ni a través del método histórico del P. Lagrange³⁵⁴. Todo el pensamiento de Laberthonnière se funda en un presupuesto de contraposición dual donde la filosofía no se concibe sino a través de la religión y la religión sino a través de la filosofía, lo que hace de su metafísica un sistema de cristología. La posición religiosa de Laberthonnière es extremadamente hermenéutica, en el sentido de que la filosofía es interpretación de las verdades cristianas, y valores como la interioridad, el espíritu y la libertad se mueven entre el conocimiento de lo exterior a través del conocimiento de sí mismos y la unión colectiva de la humanidad con Dios. El ser brota por amor divino, es un don que no procede de una necesidad cualquiera y busca su propia autonomía. Sin

³⁵³ M. Blondel, *Histoire et dogme*, en *Les premiers écrits*, cit., p. 226.

³⁵⁴ Cfr. L. Laberthonnière, «Carta a Blondel», 19 de marzo de 1903, en B. Montagnes, *Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique*, Paris, Editions du Cerf, 2004; texto consultado en versión italiana, *Marie-Joseph Lagrange. Un biblista al servizio della chiesa*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2007, p. 201.

embargo, hay que evitar el solipsismo que atenta su verdadera naturaleza cristiana y que lo hace caer en el paganismo o en el ateísmo, pero para aproximarse a la verdad y a la realidad de las cosas hay que empezar por dirigir la mirada hacia nuestra interioridad, donde ya cabe en sí el complejo sistema de relaciones de la humanidad con Dios. Las relaciones entre hombre y Dios o entre hombre y Cristo siguen un camino de compenetración recíproca que desemboca en una plenitud espiritual. Para conseguirla hay que partir de una observación introspectiva que nos muestra la exterioridad y nos lleva a amar a los demás seres y a fundirnos con ellos hasta asimilarlos. Esta orientación, siguiendo a Guglielmo Forni Rosa, contradice la distinción escolástica entre naturaleza y sobrenaturaleza³⁵⁵, pensando en estructuras autónomas y peculiares que surgen de la colaboración entre Dios y el hombre, entre Cristo y el hombre. Cristo funda y anima, pues, toda elaboración humana, y Laberthonnière distingue entre realidad y verdad de Cristo, en el sentido de realidad histórica de su figura humana y verdad cósmico-metafísica de su divinidad. La *destinée* humana está condicionada por su vida que repercute en la nuestra, en cuya acción exterior e interior ejerce constantemente su influencia³⁵⁶.

Desde luego, todas estas teorías tuvieron cierta influencia en el pensamiento religioso de Unamuno, y tanto el simbolismo dogmático, que fundió con el pragmatismo, como la idea de un Dios que abarca todo y a todos, según la herencia paulina de amor paciente que todo lo sufre, todo lo soporta y todo lo espera, proceden de las múltiples lecturas teológicas a las que consagró gran parte de su existencia. San Pablo representa el hilo conductor de su camino religioso, a menudo sujeto a repentinos cambios de rumbo, y ya en *Diario íntimo* aparece aquella intuición de recapitulación universal que en el misionero se fundaba en la unión de la humanidad con Cristo en un único cuerpo a través del bautismo:

“Hemos sido bautizados en el único Espíritu para que formáramos un solo cuerpo, ya fuéramos judíos o griegos, esclavos o libres. Y todos hemos bebido del único Espíritu”³⁵⁷.

Pero el anhelo de identificación con Dios no puede anular la individualidad personal, y en *Del sentimiento trágico de la vida* anuncia su preferencia por la

³⁵⁵ G. Forni Rosa, cit., p. 90; por lo que conierne el pensamiento filosófico-religioso de Lucien Laberthonnière en mérito a la cristología, véase pp. 87-98.

³⁵⁶ Ibidem, p. 96.

³⁵⁷ 1ª carta a los Corintios, XII:13; a este respecto véase *Diario íntimo*, cit., p. 173.

apocatástasis -retorno de todas las cosas en Dios-, a la anacefaleosis -recapitulación de todas las cosas en Cristo-, evidenciando la presencia del agonismo incluso en aquel estado místico³⁵⁸. Así, si por un lado aparece el concepto hegeliano de infinito dolor, de conciencia infeliz³⁵⁹, por el otro sólo se vislumbra en la lejanía un vago hegelianismo panteísta, ya que la cosmología de la cristología unamuniana se transforma en cristología cosmológica, mejor dicho, en un pragmatismo religioso que, como sostiene Roberto Paoli, “pretende meter la tierra y la carne en la dimensión de lo eterno”³⁶⁰. “Dios es, pues,” dice Unamuno “la personalización del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del Universo”³⁶¹, es decir, agrega el vasco, el fin supremo coincide con que “Dios, la Conciencia, acabe siéndolo todo en todo”³⁶². Por eso, suponemos, no puede aceptar la rígida clasificación de Loisy, el mayor exponente del modernismo religioso europeo, cabe recordarlo, de la humanidad y divinidad de Cristo en dos esferas diferentes, la propiamente histórica y la fideísta. En el número de mayo-junio de 1910, la revista *Cænobium* de Lugano publica un artículo de Unamuno (pp. 26-31) sobre la tan controvertida cuestión de la diferencia entre Jesús y Cristo. El artículo surge en respuesta a otro artículo de Loisy publicado por el *Hibbert Journal* como comentario, a su vez, de un ensayo del reverendo R. Roberts. El escrito del abate francés titulado «Jésus ou le Christ» apareció también en el número de marzo-abril de 1910 de la revista de Enrico Bignami (pp. 1-12), atento y perspicaz observador de la actualidad del movimiento modernista. El artículo de Unamuno fue publicado en las páginas del *Cænobium* en francés, y es interesante notar que no aparece en ninguna edición de sus *Obras Completas* y que se reeditó en España en una sola ocasión. De ahí su escasa divulgación y la dificultad de acceder al documento, fundamental por la comprensión, como deduce Borzoni, de la génesis de la problemática religiosa unamuniana antes de la publicación de *Del sentimiento trágico de la vida*³⁶³. Tendremos la oportunidad de profundizar en el tema de su colaboración con *Cænobium* en la IIª parte del presente estudio, en

³⁵⁸ STV, OCV, XVI, pp. 366-368.

³⁵⁹ Véase el capítulo que G. W. F. Hegel dedica al tema de la conciencia infeliz en su *Phänomenologie des Geistes* publicada por primera vez en 1807; edición consultada *Fenomenologia dello Spirito*, cuidada por E. Arrigoni, Roma, Armando Editore 2007, pp. 89-117.

³⁶⁰ R. Paoli, cit., p. 78.

³⁶¹ STV, OCV, XVI, p. 267.

³⁶² Ibidem, p. 367.

³⁶³ Cfr. S. Borzoni, «Gesù o Cristo? Una dimenticata autobiografia religiosa di Unamuno in lingua francese», en *Cartevive*, año XV, septiembre de 2004, n. 2, pp. 46-70, cit. p. 47.

donde ofreceremos el escrito por entero; aquí sólo nos interesa señalar cómo el pensador vasco toma explícitamente distancia de la posición de Loisy al no creer en la distinción entre el Jesús histórico y el Cristo ideal:

“M. Loisy paraît supposer, si je ne me trompe pas, que l'existence historique de Jésus est autre chose que l'existence idéale du Christ, autre chose que l'existence spirituelle ou métapsychique de la puissance personnelle et idéale du Christ vivant dans la conscience chrétienne. C'est au fond, un historicisme nominaliste, au sens de l'Ecole. Et je ne peux pas y croire”³⁶⁴.

De hecho, don Miguel sigue en su producción cristológica una trayectoria, como resulta de los citados versos, que le conducirá a entremezclar elementos humanos y divinos en la que se considera su máxima obra poética. Se nota la evolución de la imagen de un Cristo totalmente humano a un Cristo sí realista, pero tendente a la divinidad a través de una evidente congoja. Unamuno, asiduo lector de la más reciente producción religiosa, conocía tanto las teorías de los protestantes liberales como las de los modernistas, así como las polémicas en torno al Cristo metafísico y al Cristo de la historia. Partiendo de múltiples fuentes, trató de brindar al nuevo siglo su peculiar idea de Cristo en el terreno de la lírica. De ello se deduce que ceñir el campo de la influencia de la cristología unamuniana a la sola tendencia modernista significaría limitar el alcance de un pensador tan polifacético y voluble como Unamuno. Su cristología, en la medida en que se va acercando a la humanización de Jesús, es tan cercana a la cristología modernista como lo es, sólo por citar algunas influencias, a la teología luterana de la cruz asimilada a la escatología católica de la resurrección, al humanismo cristocéntrico de fray Luis de León, al concepto de religión revelada que Spinoza expone en su *Tractatus theologico-politicus* y a la revelación cordial de la *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* de Auguste Sabatier, a la unión de lo divino con lo humano de Harnack, al agonismo kierkegaardiano, al simbolismo místico *De los nombres de Cristo* de fray Luis de León, a la unidad dialéctica de escisión y reconciliación en el *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel, en una “acertada conjunción de la sensibilidad protestante con la palabra y la mística católica”³⁶⁵ que es su *El Cristo de Velázquez*. Todo ello porque la religión de Unamuno es un cristianismo sincretista

³⁶⁴ «Gesù o Cristo?», en *Cænobium*, año IV, 1910, n. 3, pp. 26-31. Cfr. infra, p 629.

³⁶⁵ P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, cit. p. 547.

de difícil definición, un sentimiento religioso, mejor aún, que conjuga catolicismo, protestantismo, existencialismo, agonismo, pragmatismo, interiorismo y vitalismo trágico.

Además, la cristología unamuniana, que es, al fin y al cabo, cristología agónica, se reduce, por lo menos en plan teórico, a un nivel humanista en la medida en que coincide con la filosofía quijotesca:

“Y el quijotismo especulativo o meditativo es, como el práctico, locura; locura hija de la locura de la cruz”³⁶⁶.

Unamuno ve en don Quijote el caballero de la fe en el ideal ético que hubiera dotado a la humanidad de un fin superior en el universo y, después de tanto meditar y divagar sobre temáticas teológico-metafísicas, ésta es su conclusión que reenvía toda su especulación a un plano humanista. No se trata, pues, de una mera posición filosófica, sino de una religión, la religión nacional de don Quijote, el Jesucristo español que encarna el espíritu de su pueblo:

“el españolismo es mi religión, y el cielo en que quiero creer es una España celestial y eterna, y mi Dios, un Dios español, el de Nuestro Señor Don Quijote, un Dios que piensa en español y en español dijo: “¡Sea la luz!”, y su verbo fue verbo español...”³⁶⁷.

Unamuno se mueve entre filosofía, metafísica, ética y religiosidad, pero evitando el sistema coherente de desarrollo lógico y científico al que apunta, por el contrario, el modernismo religioso. Se trata de la *razón de la sinrazón* que asoma en el *Quijote* de Cervantes, ya que la locura quijotesca no consiente la lógica científica. Y don Quijote, el caballero de la locura con el cual tanto se identificó el Rector de Salamanca, no es para él ni “vano ni vanidoso, ni moderno de ninguna modernidad – menos modernista”³⁶⁸.

Entre la miríada de estudios italianos que se escribieron sobre la filosofía quijotesca unamuniana y que dieron lugar a un fenómeno que se ha considerado totalmente italiano, denominado *chisciottismo unamuniano*, sin lugar a dudas las páginas que Adriano Tilgher consagra al autor español en 1932 constituyen uno de los mejores documentos. Aquí el crítico italiano ensalza el atractivo artístico y

³⁶⁶ STV, OCV, XVI, p. 437.

³⁶⁷ N, OCV, II, p. 980.

³⁶⁸ STV, OCV, XVI, p. 447.

el interés histórico y documental de la *Vida de Don Quijote y Sancho*, localizando un parecido entre Unamuno y San Pablo, por una fe común en la Locura de la Cruz, y entre “su” Don Quijote y “su” Jesucristo:

“Egli è il mistico dell'azione; come Paolo aveva la follia della Croce. Egli si abbraccia a Don Chisciotte e vive e si muove in lui, come Paolo si crocifigge in Gesù e in lui vive e respira. Per lui, il vero Cristo dell'epoca contemporanea è Don Chisciotte, e il chisciottismo deve essere anche oggi, come già fu nel passato, la religione della Spagna. È ciò che fa il fascino artistico e lo straordinario interesse storico e documentario della sua opera”³⁶⁹.

De hecho, Unamuno concluye su trayectoria mística reconociendo la realidad de personajes literarios como Hamlet o don Quijote, tal como hizo la Iglesia al reconocer la realidad histórica del Cristo metafísico. A este respecto, cabe volver un momento sobre el ya citado pasaje de *La agonía del cristianismo*:

“¿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, Otello..., 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”³⁷⁰.

Personalmente no creo mucho en la sinceridad de Unamuno cuando lleva sus doctrinas, de fondo pragmatista, hasta tales extremos y su tendencia a crear escándalo, cabalgando sobre las polémicas para conseguir fama, no es algo que deba tomarse a la ligera, en cuanto justificaría la teoría de su insinceridad que, como se verá al final del presente capítulo, ha sido relacionada también con su supuesta actitud modernista en el ámbito religioso. En todo caso, nos queda el tribuno de sus textos y sería superfluo comentar que ni un Buonaiuti, ni un Loisy, en la austeridad de su voluntad renovadora, se hubieran jamás lanzado a semejantes afirmaciones. Dentro de una visión puramente teológica de la doctrina católica, jamás los verdaderos partidarios del modernismo, que en cierto momento de su vida vislumbraron la realización de sus propios proyectos, hubieran podido

³⁶⁹ A. Tilgher, *Filosofì e moralisti del novecento*, Roma, Libreria di scienze e di lettere, 1932, pp. 112-134, cit. p. 134.

³⁷⁰ AC, OCV, XVI, pp. 480-481.

concebir teorías tan surreales y poco científicas que, por el contrario, tuvieron con Unamuno inauditas consecuencias:

“Y vamos a emprender una campaña para que se canonicen a Don Quijote, haciéndolo San Quijote de la Mancha. Y si la Iglesia Romana, que ha canonizado a no pocos sujetos poéticos de menos realidad histórica que Don Quijote, se opusiera a ello, podría ser llegado el momento del cisma y de constituir la Iglesia Católica – es decir, Universal – Española, Quijotesca”³⁷¹.

No se trata de un juego paradójico – por lo menos si nos atenemos a las palabras de don Miguel – y claro es que un religioso ortodoxo pueda ofenderse ante tan atrevidas conclusiones; no sólo por la falta de respeto hacia cualquier tipo de creencia religiosa, sino también por la facilidad con la que transforma a su antojo estructuras de pensamiento mucho más complejas, por su hermenéutica apropiadora que recrea el caudal en el que se inspira, y por mortificar la gloriosa escolástica del seiscientos salmantino o “aquella otra pléyade de filósofos independientes e imbuídos en la mentalidad renacentista”³⁷² frente al quijotismo, al que considera única verdadera filosofía española. No podrían, pues, faltar las críticas y ante la identificación de Cristo con Don Quijote, ante el improbable cotejo de la realidad histórica de éste con la realidad no menos histórica de aquél, González Caminero no puede moderar su juicio:

“El desquiciado punto de vista desde el que Unamuno se atreve a opinar de temas tan importantes es notorio. Sólo así se explican sus juicios desatinados, parciales e injustos, y lo mismo sus gratuitas arbitrariedades, que no deben quedar impunes ante el criterio de un lector objetivo y rectamente orientado”³⁷³.

Además, cabe considerar que la cristología unamuniana es ante todo lírica, “nos hallamos ante un poema, y no ante un discurso teológico”³⁷⁴, de forma diferente de lo que ocurre con los modernistas, es una plegaria de tono popular por lo menos hasta *El Cristo de Velázquez*, el cual adquiere un aire más místico. De hecho, entre *El Cristo de Velázquez* y la cristología anterior media una gran diferencia. «El Cristo de Cabrera», «Junto a la vieja colegiata», «El Cristo yacente de Santa Clara» y «El Cristo de San Juan de Barbalos» serían expresión de la

³⁷¹ «San Quijote de la Mancha», 1923, OCV, V, p. 638.

³⁷² N. González Caminero, *Unamuno y Ortega*, cit., p. 23.

³⁷³ *Ibidem*, p. 24.

³⁷⁴ V. García de la Concha, cit., p. 43.

particular religiosidad del poeta, una religiosidad más humana en la que Cristo se confunde con el ideal humanista del hombre genérico – sin por eso contradecir su batalla al secularismo de los años de la crisis – reflejo de la aflicción del pueblo español a causa de los más recientes avatares históricos de derrota nacional, donde el elemento religioso se mezcla con lo humano. Representaría la fe intrahistórica del pueblo español, concepto que ha sido extendido por Alonso Schökel y González de Cardedal incluso a *El Cristo de Velázquez*³⁷⁵.

Bien es verdad que este último poema ha sido considerado en la monumental *Historia de la Literatura Española* de Valbuena Prat un “verdadero tratado de «Cristología hispana»”³⁷⁶, y que surge de la voluntad de recrear una fe puramente española y de una intención realista como confiesa el mismo autor:

“A mí me ha dado ahora por formular la fe de mi pueblo, su cristología realista, y [...] lo estoy haciendo en verso. Es un poema que se titulará *Ante el Cristo de Velázquez* [...]. Quiero hacer una cosa cristiana, bíblica y... española. Veremos”³⁷⁷;

pero ha de considerarse también que asoma toda la dimensión de lo eterno de su espiritualidad, un Cristo sufriente cuyo antecedente es, según Moltmann, “la mística española de la pasión”³⁷⁸, aflora aquel Cristo arquetipo del agónico y, a la vez, de la nueva gloria en su pasión, sobresale todo el sentimiento cristiano de la naturaleza que confunde la cristología con la cosmología y que aparece aún *in nuce* en su producción poética antecedente por un distinto acercamiento a la figura de Cristo. De ahí que Cerezo Galán pueda afirmar, contra las tesis de Schökel y González de Cardedal, que “entender de un modo crasamente humanista *El Cristo de Velázquez* no es sólo un grave error de perspectiva, sino un malentendido radical del pensamiento unamuniano”³⁷⁹. Galán se refiere, en particular, a la idea de Vicente Marrero, el cual interpreta el poema de Unamuno en clave humanista desde la perspectiva de la cristología especulativa de Strauss³⁸⁰. Claro es que un estudioso y apasionado del pensamiento unamuniano de la talla de Galán, no puede aceptar teorías interesadas, y, en algunas afirmaciones, distorsionadas por

³⁷⁵ Apud V. García de la Concha, cit., pp. 46-47.

³⁷⁶ A. Valbuena Prat, *Historia de la Literatura Española*, Barcelona, 2 vols., Gustavo Gili, II, 1937, p. 843

³⁷⁷ «Carta a Teixeira de Pascoaes», 28 de julio de 1913, en V. García de la Concha, cit., p. 17.

³⁷⁸ J. Moltmann, *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983, p. 51.

³⁷⁹ P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, cit. p. 564.

³⁸⁰ Cfr. V. Marrero, cit., pp. 105-107.

una visual ortodoxa como la de Marrero que quisiera reducir toda la especulación religiosa de Unamuno a un absoluto descreimiento de Dios, desembocando en un mero agnosticismo o herejía, y quitar autoridad a su poema de más éxito rebajándolo a una exposición de secularismo; pero cabe reconocer – *in medio stat veritas* – que algunos signos de humanismo, aunque en forma más leve respecto de su producción cristológica antecedente, aparecen también en la obra cumbre de su producción poética.

En todo caso, como a menudo ocurre con el pensamiento unamuniano, la cuestión no es tan clara a causa de sus continuos cambios. No obstante, tenemos al alcance un elemento que no se puede confutar. Con respecto a la cristología, la *Pascendi* en 1907 condena la siguiente posición modernista:

“Dios, lo mismo que cualquier intervención divina en lo humano, deben relegarse a la fe, como cosa que pertenece a ella sola. Portanto, si se presenta algo que consta de dos elementos, divino y humano, como son Cristo y la Iglesia, los sacramentos y muchas otras cosas a este tenor, hay que partirlo y distribuirlo de manera que lo humano se dé a la historia y lo divino a la fe. De ahí la distinción corriente entre los modernistas del Cristo histórico y el Cristo de la fe, la Iglesia de la historia y la Iglesia de la fe, los sacramentos de la historia y los sacramentos de la fe, y otras cosas semejantes a cada paso”³⁸¹.

Por lo cual, es lícito creer que el presente pasaje de la condena no se refiere a la cristología poética de Unamuno, a su producción anterior a 1907, es decir a su «El Cristo de Cabrera», sino a los planteamientos teológicos de los modernistas y de los protestantes liberales en mérito a la polémica sobre el cristo histórico y el cristo metafísico. En especial, parece evidente la alusión a Loisy según lo expuesto hasta ahora.

En conclusión, la cristología unamuniana, esencialmente lírica, no ha sido siempre coherente y, a lo largo de los años, corrige progresivamente esa imagen de Cristo baja y terrena que asoma desde el fin de siglo en «El Cristo de Cabrera» para llegar a un Cristo más místico, más agónico, más maduro y hasta más religioso que es su *El Cristo de Velázquez*. Difícil sería, creemos, achacar con seguridad a su cristología un tono modernista, al cual alude, por ejemplo, Cózar Castañar remitiendo toda su producción cristológica a la condena del *Lamentabili*³⁸². Lo sería porque Unamuno presenta durante veinte años distintas

³⁸¹ DH:3495.

³⁸² Cfr. J. Cózar Castañar, cit., pp. 121-130.

perspectivas de la imagen de Cristo y porque su idea de Cristo procede de innumerables fuentes. Con ello, cabe preguntarse ¿por qué frente a la imagen de Cristo cambió de perspectiva con el paso de los años?, ¿cuál fue el factor que determinó este cambio?, ¿de qué procede la incompatibilidad, que la crítica no pudo hacer menos que notar, entre esos modelos irreconciliables de la figura de Cristo?

Bien es verdad que el cambio más evidente se realizó en el trecho que va desde la publicación de «El Cristo yacente de Santa Clara» a la de *El Cristo de Velázquez*, ambas posteriores a 1907 cuando se propala la definitiva condena eclesiástica hacia el modernismo. Sin embargo, no faltó quien atribuyó las repentinas oscilaciones de Unamuno en el ámbito religioso a un ponderado y estudiado planteamiento que se adscribiría a las tesis de la teatralidad o insinceridad del pensador vasco.

La teoría de la insinceridad

El primero que alude a la supuesta “farsa” de don Miguel fue Sánchez Barbudo. El crítico evidencia cómo a partir de la crisis de 1897 Unamuno, vacilante entre literatura y religión, entre el camino de la fama y el camino de la salvación, optando al final por escoger el de la fama. Inmediatamente después de la crisis empezó construyéndose aquella máscara que lo ayudaría a superar la frustración por su incapacidad de creer en Dios, de poseer aquella fe a la que un creyente se entrega ciegamente³⁸³. En esta interpretación, la crítica leyó – no sin fundamento – una acusación de insinceridad que asomaría justo en el momento cumbre de su crisis, como para adelantar las contradicciones que irán constituyendo los cimientos de sus doctrinas. Por otra parte, hubo quien interpretó las constantes contradicciones presentes en la producción unamuniana en base al principio del dualismo. Blanco Aguinaga divide su personalidad en dos diferentes facetas: una en la que domina un yo agónico, la que ha de mostrarse al público, y otra en que domina un yo contemplativo, más íntima y secreta³⁸⁴. Abellán, por su

³⁸³ A. Sánchez Barbudo, cit., pp. 97-106.

³⁸⁴ Cfr. C. Blanco Aguinaga, *El Unamuno Contemplativo*, Barcelona, Laia, 1975, pp. 41-47.

parte, se coloca en el medio y, aun reconociendo un principio de fundamento en la comedia del vasco, insiste en la involuntariedad de tal actitud: Unamuno no es consciente de la ficción que grado a grado evoluciona en él, con lo cual, quedaría exculpado de las acusaciones de insinceridad³⁸⁵. Referencias a la teatralidad de la actitud de don Miguel se hallan en toda la producción crítica unamuniana y no es difícil toparse con expresiones ambiguas o por lo menos alusivas que remiten a un papel quijotesco³⁸⁶, a un drama religioso³⁸⁷, a un teatro de conciencia³⁸⁸ o a la “farsa de hablar de una fe que no tenía y de un Dios en quien no creía”³⁸⁹.

Por lo que sabemos, González Caminero fue el único que trató de verificar la existencia de algún testigo o testimonio del retiro de don Miguel en el convento salmantino de San Esteban durante aquellos tres días de marzo de 1897. En el estudio titulado *Unamuno y Ortega* nos cuenta su experiencia:

“creí necesario preguntar a los más antiguos supervivientes del convento de San Esteban sobre el supuesto retiro espiritual que después de la crisis hizo Unamuno en ese mismo convento dominicano. Me dijeron los padres consultados que ciertamente por entonces frecuentaba mucho su iglesia D. Miguel. No creían, sin embargo, que hiciera ese retiro, y menos que confesase y comulgase. A la misma iglesia dejó pronto de ir porque, según me dijeron, algunos amigos le escribieron en tono de burla”³⁹⁰.

Paolo Tanganelli, el crítico que ha estudiado el problema más recientemente, parte de una afirmación de Sánchez Barbudo – según la cual Unamuno se identifica con Cristo e identifica a Cristo con él en *La agonía del cristianismo* – para observar que ya en *Diario íntimo*, donde la figura de Cristo está obsesivamente presente, aparecería esa actitud teatral de *imitatio*. Para el estudioso italiano, el problema de la sinceridad en el vasco no procede tanto de las contradicciones evidentes en su obra, sino de la simultaneidad, a saber:

“Unamuno no era a ratos creyente y a ratos no; teatralmente, era lo uno y lo otro. Era espectador y actor, y si como actor se esforzaba por creer, como espectador *tenía que creer que creía*, conforme al pacto de ficción que supongo había instituido consigo mismo, pero no lo conseguía”³⁹¹.

³⁸⁵ Cfr. J. L. Abellán, *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología. Una interpretación de Unamuno desde la psicología individual*, Madrid, Tecnos, 1964.

³⁸⁶ Cfr. F. Fernández Turienzo, cit., p. 104.

³⁸⁷ Cfr. H. Benítez, cit.

³⁸⁸ I. M. Zavala, *Unamuno y su teatro de conciencia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1963.

³⁸⁹ V. Marrero, cit., p. 63.

³⁹⁰ N. González Caminero, *Unamuno y Ortega*, cit., p. 94.

³⁹¹ P. Tanganelli, *Unamuno fin de siglo. La escritura de la crisis*, Pisa, ETS, 2003, p. 40.

La duda sobre la efectiva insinceridad de Unamuno fue incrementándose después de la publicación de la breve novela póstuma *Nuevo mundo* a cargo de Laureano Robles en 1994. Desde el principio de la narración, cuyo protagonista Eugenio Rodero representa el doble de su creador, se perciben las analogías con la crisis religiosa que padeció el autor cerca de dos años después de la redacción de la novela. Es como si las inquietudes del personaje se hubieran perpetuado en la personalidad de su creador hasta modificar sus concepciones religiosas y espirituales, cuando sería más legítimo creer que ocurriera lo contrario. Paolo Tanganelli, además, insiste en las similitudes que asoman de un cotejo entre el texto precedente a la crisis y las obras posteriores, como *Diario íntimo* y *La Esfinge*, que nacen como consecuencias directas de la crisis. De hecho, será el mismo autor quien lo corrobore al presentar *La Esfinge* como “Fruto de las últimas vicisitudes por que ha pasado mi espíritu”³⁹². En particular hay algunos elementos del drama que coinciden casi literalmente con otros de *Nuevo mundo*, lo que demostraría que la crisis del '97 era un proyecto que iba formándose en la mente del autor por lo menos dos años antes de la fatídica fecha³⁹³.

Sobre la conjetura de la teatralidad de Unamuno trata el artículo de Nelson Orringer de 2008 titulado «Afirmar negando frente al Papa Pío X en *Del sentimiento trágico*», que afecta más al presente estudio. El crítico sostiene, en breve, que para la redacción final de su *Del sentimiento trágico de la vida*, el Rector de Salamanca se remitió casi servilmente a la condena eclesiástica promulgada a través de la *Pascendi*. En especial hace referencia a su “sistema” filosófico de presentar doctrinas sin orden sistemático, a su juego de afirmar negando y negar afirmando como actitud que la Iglesia consideró habitual en los pensadores modernistas. Así que de un cotejo entre el borrador *Tratado del amor de Dios*³⁹⁴ y su redacción final que verá luz bajo el título *Del sentimiento trágico*

³⁹² M. de Unamuno, «Carta a Ilundain», 23 de diciembre de 1898, en *Epistolario americano*, cit., pp. 51-53, cit. p. 52.

³⁹³ Cfr. P. Tanganelli, «Miguel de Unamuno, *Nuevo Mundo* y la crisis del 97», en *CCMU*, año 1996, n. 31, pp. 121-138, en particular pp. 123-127.

³⁹⁴ El *Tratado del amor de Dios* es la parte más extensa de un mosaico de escritos difuminados que constituyen el precedente de *Del sentimiento trágico de la vida*. En el archivo unamuniano de la CMU se conservan dos carpetas del texto con signatura 8/15 – la que contiene las notas del texto – y 8/34 – aquella otra que contiene el *Tratado* y un borrador de 18 folios –. Esta última está integrada por 92 folios, a los que es preciso añadir otros 14 con fragmentos escritos, y por 18 folios que constituyen un segundo manuscrito. Establecer la fecha de redacción de las distintas partes es tarea muy compleja, porque el *Tratado* recoge esbozos de disertaciones que Unamuno iba cultivando desde *Diario íntimo*. Para hacerlo hay que apoyarse en su epistolario, donde el

de la vida, se desprende que toda parte agregada seguiría una supuesta voluntad de contradecirse y recalcar su propia diversidad. Es decir, el estudioso sostiene que Unamuno, conocida la condena eclesiástica, se adecua a ella, a los puntos condenados como modernistas, para suscitar escándalo y aprovechar la situación; a saber: “inspirado o por la letra o por el espíritu de la encíclica pontifical, don Miguel lanza un reto mal disfrazado a las autoridades eclesiásticas para que sometan a examen su modernismo teológico”³⁹⁵. De ahí que las numerosas contradicciones presentes en el texto no procedan de los esbozos redactados en diferentes épocas, sino del intento de negar voluntariamente lo que tenía escrito antes.

Podría ser una observación aguda, pero por nuestra parte vemos improbable un tan ponderado proyecto de mistificación de contenidos. Desde luego, puede suponerse la fascinación que debió de sentir Unamuno hacia las doctrinas modernistas, fascinación que sí pudo incrementar frente a la condena, pero conjeturar que se adecuó a ella por incapacidad de formular una doctrina filosófica de propio cuño sería como imaginar que un intelectual de su alcance, en cierto momento de su vida, reconoció la derrota ante su propia carencia de aptitud especulativa y, por eso, abandonó el anhelo de originalidad al que apunta todo escritor. A Orringer, por ejemplo, le extraña que

“al filósofo, creyente, teólogo y apologista del *Tratado*, añade al historiador y al reformador de *Del sentimiento trágico*, que poco o nada deben al *Tratado*. La historia entera del cristianismo se

Tratado, bajo la forma de un ensayo sobre la doctrina erostratista que pensó titular en principio *A la juventud hispana* y en otro momento posterior *Mi confesión*, viene mencionado desde finales de 1901 hasta la primavera de 1903; para una explicación más exhaustiva a este respecto, reenvío al estudio muy pormenorizado de P. Tanganelli, «Del erostratismo al amor de Dios: en torno al avantexto de *Del sentimiento trágico de la vida*», en *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra*, II, bajo la dirección de A. Chaguaceda Toledano, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003, pp. 175-192. Además, sabemos que el 5 de mayo de 1905 Unamuno está todavía empeñado en la escritura del texto que ahora pensaba titular *Tratado del amor de Dios*, como confiesa a su amigo Ilundain: “Lo más cómodo para mí sería remitirle a mi *Tratado del amor de Dios*, que estoy escribiendo ahora”, en *Epistolario americano*, cit., p. 212. El 10 de marzo de 1911 escribe a C. González Trilla que “voy a empezar a publicar en *La España Moderna* mi *Tratado del amor de Dios* variándole el plan y el título. Se llamará: *El sentimiento trágico de la vida*”, ibidem, p. 373. En todo caso el *Tratado* puede considerarse el fruto de las disertaciones maduras por el autor a caballo entre los dos siglos que confluirán en *Del sentimiento trágico de la vida* junto con otros escritos o artículos o apuntes que redacta hasta 1913.

³⁹⁵ N. R. Orringer, «Afirmar negando frente al Papa Pío X en *Del sentimiento trágico*», en *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra*, III, bajo la dirección de A. Chaguaceda Toledano, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008, pp. 145-154, cit. p. 145.

esboza en el capítulo IV de la segunda obra, sin tomar casi ninguna idea para este capítulo de la primera obra³⁹⁶.

Pero ignora que, con toda probabilidad, el capítulo IV de *Del sentimiento trágico de la vida* coincide con el artículo que escribió entre marzo de 1908 y noviembre de 1909 para *Il Rinnovamento* y que quedó inédito porque la revista dejó de publicarse: “Y ahora preparo un trabajo sobre el estado espiritual e intelectual del clero católico español”³⁹⁷, un trabajo que, como confiesa a Zulueta, debía titularse «La esencia del catolicismo»³⁹⁸, es decir, como el título definitivo que lleva su capítulo IV de la obra en cuestión. Por lo cual, el capítulo IV no nace de la intención de completar su obra con alguna faceta de su planteamiento que en el borrador faltaba, ni por voluntad de contadecirse, sino que constituye uno de tantos textos o esbozos redactados a lo largo de los años por el autor que, al final, decide recopilarlos en un único volumen con el título *Del sentimiento trágico de la vida*. Al fin y al cabo, preferimos, como en otras ocasiones a lo largo del presente estudio, remitirnos y creer en su testimonio, cuando en la «Conclusión» relata que los ensayos que allí aparecen:

“Han ido saliendo de mis manos a la imprenta en una casi improvisación sobre notas recogidas durante años, sin haber tenido presente al escribir cada ensayo los que le precedieron. Y así irán llenos de contradicciones íntimas – al menos aparentes –, como la vida y como yo mismo”³⁹⁹.

³⁹⁶ Ibidem, p. 148.

³⁹⁷ «Carta a Boine», 28 de marzo de 1908, infra, p. 513.

³⁹⁸ «Carta a Zulueta», 5 de marzo de 1909, en *Cartas (1903-1933)*, cit., p. 204.

³⁹⁹ M. de Unamuno, STV, OCV, XVI, p. 420.

CAPÍTULO V

DE LA HISTORIOGRAFÍA ANTIGENERACIONISTA AL UNAMUNO MODERNISTA FORJADO A MEDIDA

Modernismo literario y Generación del '98

El concepto de generación fue objeto de un intenso debate histórico, sociológico, psicológico y filosófico a lo largo del siglo XIX que se determinó, sobre todo, a través de las aportaciones en la materia de Comte, Stuart Mill, Dilthey, Ranke, Rümelin, etc. La problemática encontró un terreno particularmente fértil en Alemania y las teorías Wilhelm Pinder¹, Karl Mannheim², Julius Petersen³, divulgadas en torno a los años '20 y '30 del siglo XX, tuvieron repercusión en toda Europa. El concepto que inicialmente se desarrolló desde un enfoque general histórico y sociológico, confluyó luego en el sistema de las artes plásticas, reflejándose en la convencional distribución en movimientos o grupos generacionales realizada por la historiografía y la crítica literaria. El propósito era atribuir una configuración ideal, basada en elementos concretos, al decurso existencial de distintos grupos de intelectuales durante un determinado período histórico. En España, donde la costumbre de dividir los movimientos intelectuales o artísticos en generaciones ('68, '98, '14, '27, '36, etc.) era y sigue siendo muy difundida, el concepto de generación literaria fue especialmente importante; de ahí

¹ *Das problem der Generationen in der Kunstgeschichte Europas*, Berlin, Verlags, 1926.

² «Das problem der Generationen», en *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, Berlin/Neuwied, Zuerst, 1928.

³ *Die literarischen Generationen*, Berlin, Junker, 1930.

las teorías de Ortega y Gasset⁴, Laín Entralgo⁵, Francisco Ayala⁶, José Gaos⁷ y la especial atención y tratamiento del tema a lo largo de todo el siglo XX.

El concepto de Generación del '98 se desarrolla en la primera década del siglo XX cuando Gabriel Maura se refirió a una “generación nacida intelectualmente a raíz del desastre”⁸. Algunos años más tarde, Azorín aceptó el bautismo de Maura con sus artículos en *ABC*⁹. Después de algunas negaciones sobre la existencia de una Generación del '98 por parte de sus presuntos miembros – como en el caso de Baroja, Maeztu o Unamuno que, como es natural, vieron el criterio como postizo y arbitrario porque era aún demasiado pronto para aplicar una convención que aglutinaba caracteres esencialmente diferentes –, se desarrolla una producción crítica oceánica que cuenta tantos defensores del concepto de Generación del '98 como detractores. Entre los primeros, los más famosos son Bell, Cansinos Assens, Valbuena Prat, Ortega y Gasset, Jeschke, Salinas, Almagro, Laín Entralgo, Marías, Cernuda, Díaz-Plaja, Granjel, Alonso, Shaw y Bernal Muñoz¹⁰; entre los segundos, los que normalmente se mencionan por la intensidad e insistencia de

⁴ «La idea de las generaciones», en *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1923, hoy en *Obras Completas*, 12 vols., III, Madrid, Alianza Editorial Revista de Occidente, 1983, pp. 145-150; y «La idea de la generación» y «De nuevo, la idea de la generación», ambos escritos en *En torno a Galileo*, Madrid, Revista de Occidente, 1933, hoy en *ibidem*, V, respectivamente pp. 29-42 y pp. 55-67.

⁵ *Las generaciones en la historia*, Madrid, IEP, 1945

⁶ *Tratado de Sociología*, 3 vols., II, *Sistema de Sociología*, Buenos Aires, Losada, 1947.

⁷ «Sobre sociedad e historia», en *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Stylo, 1947.

⁸ G. Maura, «Generación del desastre», en *Faro*, febrero de 1908.

⁹ Cfr. J. Martínez Ruiz (Azorín), «Dos generaciones», en *ABC*, 19 de mayo de 1910, y «Generación de escritores», en *ABC*, 28 de junio de 1912.

¹⁰ Cfr. A. Bell, *Contemporary Spanish Literature*, New York, Knopf, 1925; R. Cansinos Assens, *La nueva literatura*, Madrid, Paez, 1925; Á. Valbuena Prat, *La poesía española contemporánea*, Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 1930; J. Ortega y Gasset, «La idea de las generaciones», en *El tema de nuestro tiempo*, cit., y «La idea de la generación», en *En torno a Galileo*, cit., menos interesante desde esta perspectiva es su ya citado «De nuevo, la idea de la generación», cit.; H. Jeschke, *Die Generation von 1898 in Spanien*, Halle, Versuch einer Wesensbestimmung, 1934, traducción española *La generación de 1898*, Madrid, Editorial Nacional, 1954; P. Salinas, «El concepto de 'generación literaria' aplicado a la del 98», en *Revista de Occidente*, año XIII, n. 150, 1935, pp. 249-259, consultado en *Literatura española siglo XX*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 26-33, y «El problema del modernismo en España, o un conflicto entre dos espíritus», en *Hommage à Ernest Martinenche. Etudes hispaniques et américaines*, Paris, Editions D'Artrey, 1939, pp. 271-281, consultado en *Antología de la literatura hispánica contemporánea*, 2 vols., I, edición de M. Colón/R. Núñez de Ortega/I. Laborde/H. García, San Juan (PR), Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1989²; M. Fernández Almagro, *Vida y literatura de Valle-Inclán*, Madrid, Editora Nacional, 1943; P. Laín Entralgo, *La generación del 98*, cit.; J. Marías, *El método histórico de las generaciones*, Madrid, Revista de Occidente, 1949; G. Díaz-Plaja, *Modernismo frente a noventa y ocho. Una introducción a la literatura del siglo XX*, Madrid, Espasa-Calpe, 1951; L. Cernuda, *Estudios sobre la poesía española contemporánea*, Madrid, Guadarrama, 1957; L. S. Granjel, *La generación literaria del 98*, Salamanca, Anaya, 1966; D. Alonso, *Poetas españoles contemporáneos*, Madrid, Gredos, 1969; D. Shaw, cit.; J. L. Bernal Muñoz, *¿Invento o realidad? La generación española de 1898*, Valencia, Pre-textos, 1996.

sus críticas son: Onís, Juan Ramón Jiménez, Ferreres, Gullón, López Estrada, Blanco Aguinaga, Mainer, Schulman, Ramos Gascón, Cardwell, Gambarte y Cortines¹¹.

Entre los partidarios del concepto literario de generación en general, y de Generación del '98 en particular, el más atacado fue, con toda probabilidad, Pedro Salinas, cuando aplicó el método elaborado por el germanista Petersen, en su *Die literarischen Generationen de 1930, a los hijos del desastre*¹².

Sin duda, la estricta clasificación de Salinas conlleva una rigidez de criterio que no se adecua mucho ni a la literatura ni a la historia del pensamiento en general. Desde muy pronto se intuyó el problema implícito a semejante lectura del legado escrito de intelectuales sustancialmente inconformistas e independientes, difícilmente encasillables dentro de un marco tan definido como el de Generación del '98. Como ya se ha señalado, la bibliografía a este respecto es abundante y los mencionados sólo son algunos nombres de la crítica que se ocupó del tema. Todavía, el debate entre aquellos que sostienen una oposición entre modernismo literario y Generación del '98 y aquellos que proponen una visión global de crisis finisecular denominada *modernismo* sigue sin dirimirse. Por lo cual, no es

¹¹ Cfr. F. de Onís, «Introducción», en *Antología de la poesía española e hispanoamericana*, Madrid, Imp. de la Lib. y Casa Edit. Hernando, 1934, pp. XIII-XXIV, y «Sobre el concepto de Modernismo», en *España en América: estudios, ensayos y discursos sobre temas españoles e hispanoamericanos*, Madrid, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1955, pp. 175-181. J. R. Jiménez, *El modernismo. Apuntes de curso*, cit.; R. Ferreres, cit.; R. Gullón, *Direcciones del modernismo*, Madrid, Gredos, 1963, y «La invención del 98», en *La invención del 98 y otros ensayos*, Gredos, Madrid, 1969; C. Blanco Aguinaga, *Juventud del 98*, cit.; F. López Estrada, *Los primitivos de Manuel y Antonio Machado*, Madrid, Cupsa, 1977; I. A. Schulman, *Nuevos asedios al Modernismo*, Madrid, Taurus, 1987; J. C. Mainer, «La crisis de fin de siglo: la nueva conciencia literaria», en F. Rico, *Modernismo y 98*, cit., pp. 3-10 y siempre con el mismo título en F. Rico, *Historia y crítica de la literatura española. Modernismo y 98. Primer suplemento*, Barcelona, Editorial Crítica, 1994, pp. 5-15, y «El modernismo como actitud», *ibidem*, pp. 61-76; A. Ramos Gascón, «La literatura española como invención historiográfica: el caso del 98», en *Eutopías*, año I, n. 3, 1987, pp. 79-101; R. Cardwell, «“Una hermandad de trabajadores espirituales”: los discursos del poder del modernismo en España», en *¿Qué es el modernismo? Nueva encuesta, nuevas lecturas*, texto por él cuidado con el auxilio de B. Mcguirk, Boulder, University of Colorado, 1993, pp. 165-198; E. M. Gambarte, *El concepto de generación literaria*, Síntesis, Madrid, 1996; J. Cortines, «El tránsito al Modernismo», en *Jornadas sobre “Tiempos del 98”*, 18-21 noviembre de 1997, Sevilla, Fundación El Monte, 1998, pp. 139-155.

¹² Pedro Salinas aplica el esquema de Petersen e individúa siete condiciones que corroboran la existencia de la Generación del '98, a saber:

- 1 – la coincidencia cronológica del nacimiento;
- 2 – la homogeneidad de la educación;
- 3 – una mutua relación personal entre ellos;
- 4 – los acontecimientos y la experiencia generacional que los acomunan;
- 5 – una común guía ideológica;
- 6 – un común lenguaje generacional;
- 7 – la ruptura con la generación precedente.

Véase «El concepto de 'generación literaria' aplicado a la del 98», cit., pp. 26-33.

intelectualmente honesto ni hermenéuticamente justo dar por definitiva la fusión entre modernismo y '98, sobre todo porque el término Generación del '98 sigue siendo de normal vigencia. Y de la misma manera, tampoco lo es sostener la coincidencia de modernismo literario y religioso para que todo miembro del '98, más o menos, o poeta modernista sea representante de un movimiento teológico.

No sin razón se ha puesto en evidencia la precariedad de los límites que impone toda convención literaria al intentar delimitar de manera tan marcada y definitiva épocas y corrientes. Ciertamente, la valoración del influjo de un determinado marco generacional o del contexto vital sobre un artista es difícil de establecer con precisión matemática. Sin embargo, lo que sí puede afirmarse es que las convenciones literarias no explican todo, aunque tampoco aclaran nada. Es lo que sostiene con acierto, a nuestro parecer, José Ferrater Mora:

“Si el esquema en el cual se inserta una generación no lo explica todo, sería inexacto concluir que no aclara nada. La referencia a la generación, que da sentido a la fecha de nacimiento, constituye por lo menos uno de los modos de comprender la actividad de un escritor”¹³.

Toda convención, en cuanto tal, ya contiene alguna contradicción y aproximación intrínseca sobre las cuales no siempre merece la pena demorarse demasiado, pero también ha de considerarse que si no fuera así tampoco existiría este término. Por lo cual, para comprender el pensamiento de Unamuno e insertarlo dentro de su contexto histórico y literario, se hace necesario el empleo de una fórmula, más o menos exacta o correspondiente a lo real, que *convencionalmente* se suele llamar Generación del '98. Claro es que no se puede establecer con absoluta certeza el influjo del marco generacional en el que se mueve un autor, pero lo cierto es que las convenciones literarias se hacen necesarias para comprender las razones, condiciones y circunstancias de su contexto. ¿Cómo pueden olvidarse, en este sentido, las significativas palabras de Max Weber cuando, al tratar de definir el espíritu del capitalismo, sostiene por un lado la indefinibilidad de las categorías históricas y por el otro la legitimidad de su empleo? Para investigar un concepto histórico cualquiera es necesario relacionarlo a un “complex of elements associated in historical reality which we unite into a conceptual whole” y, por lo tanto, tal concepto histórico “cannot be defined

¹³ J. Ferrater Mora, cit., p. 12.

according to the formula *genus proximum, differentia specifica*, but it must be gradually put together out of individual parts which are taken from historical reality to make it up”¹⁴.

Pedro Laín Entralgo, en su pormenorizado estudio *La generación del noventa y ocho*, demostró bastante claramente la existencia de lo que definió “un parecido generacional” basado en un común punto de vista y de arranque, en cuanto a la interpretación de la realidad, a través de los cuales se explicita una semejante postura frente a la situación que condicionó el modo de pensar y concebir la conyuntura española de la época de todos sus miembros. Comentando la vida española de los años entre la Restauración y la última guerra carlista, Laín Entralgo ofrece un cuadro de superficialidad, inconsistencia, ligereza y falta de horizontes que debió de estimular la invectiva de estos pensadores contra la ramplonería del vivir cotidiano y la vulgaridad del ambiente:

“Pese a la fácil alegría de la superficie y a la innegable paz, España es un cuerpo sin consistencia histórica y social [...] Faltaba en el alma de los españoles la conciencia de un posible destino histórico y la firme voluntad de adquirir un nivel estimable y una fecundidad eficiente entre los pueblos que con su concierto y su desconcierto deciden la Historia Universal. Y la misma deficiencia no era tan nefasta como la alegre y chabacana ligereza con que se la desconocía”¹⁵.

El cuadro que presenta el testimonio directo de Miguel de Unamuno es también desalentador:

“Es un espectáculo deprimente del estado mental y moral de nuestra sociedad española, sobre todo si se la estudia en su centro. Es una pobre conciencia colectiva, homogénea y rasa. Pesa sobre todos nosotros una atmósfera de bochorno; debajo de una dura costra de gravedad formal se extiende una ramplonería comprimida, una enorme trivialidad y vulgachería”¹⁶.

Consideramos innegable la divisoria literaria, determinada también por un diferente contexto histórico, político y social, que se realizó, tal vez a partir de Ganivet, entre estos jóvenes y los de la Restauración y la Regencia. Sin duda, la estabilidad institucional garantizada por aquel pacífico bipartidismo entre

¹⁴ M. Weber, *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-1905, edición consultada *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, traducción de T. Parsons, Dover, Dover Publications, 2003², p. 47.

¹⁵ P. Laín Entralgo, *La generación del 98*, cit., p. 112.

¹⁶ ETC, OCV, III, p. 287.

Cánovas y Sagasta vino a faltar a raíz del *desastre*, y una común postura reformista y de protesta frente a la nueva realidad nacional se difundió prontamente entre esos jóvenes, a los que se les pegó la etiqueta de noventayochistas por una común visión de decaimiento social y espiritual como se observa en las palabras de Laín Entralgo. Después de ello, es difícil establecer las líneas de demarcación entre modernismo y Generación del '98, y hubo quien, como Federico de Onís, entendió el modernismo como la conciencia española de una crisis común que se desarrolló en distintos sectores de la vida:

“el Modernismo [...] es la forma hispánica de la crisis universal de las letras y del espíritu, que inicia hacia 1885 y llega hasta la disolución del siglo XIX y que se había de manifestar en el arte, la ciencia, la religión, la política y gradualmente en los demás aspectos de la vida entera, con todos los caracteres, por lo tanto, de un hondo cambio histórico cuyo proceso continúa hoy”¹⁷.

Lo que no significa que la religión, la ciencia, el arte y la política trataran los mismos temas, que se comprometieran en los mismos campos y que llegaran a las mismas conclusiones. Los antigeneracionistas, por ejemplo, insisten en la peculiaridad de cada autor y en la autonomía de la literatura, esencialmente para derribar el significado de generación, de grupo instalado en el poder y de agrupación sobre la base de una común descendencia. Por eso, para extender la definición de modernismo a la Generación del '98, se remiten muy a menudo al lenguaje como elemento unificador, creyendo borrar de esa forma diferencias y jerarquías. Así, Gullón se queja del hecho de que, al discernir las diferencias entre modernismo y Generación del '98, “La vocación provinciana de los españoles pocas veces se declaró con tanta agresividad, como en este singular empeño de separar lo nuestro de lo hispánico total, lo peninsular de lo universal”¹⁸; y de rebote Eduardo Mateo Gambarte declara:

“El concepto generación es intrínsecamente perverso porque cierra la literatura a las fronteras de lo nacional, de lo regional, de lo local. Impermeabiliza de tal forma que ni siquiera permite hablar ya de una literatura en lengua castellana (algunos siguen olvidando que en esa lengua escriben algunos millones más que los residentes en España y que España es algo más que Castilla)”¹⁹.

¹⁷ F. de Onís, «Introducción», en *Antología de la poesía española e hispanoamericana*, cit., p. XV.

¹⁸ R. Gullón, «La invención del 98», cit., p. 7.

¹⁹ E. M. Gambarte, cit., p. 24.

Lo que de Gambarte no se puede aceptar es su manera de tratar a Ortega y a Marías como a dos desprevenidos que no saben lo que dicen. Los acusa de crear confusión²⁰, sin percatarse de sus propias contradicciones: ante todo la de titular su libro *El concepto de generación literaria* cuando, en realidad, su intento es el de privar de cualquier concepto al convencional significado de generación. Paradójica es, en efecto, aquella su exhortación a la crítica de “dejar de usar el término cuando se esté hablando de su inutilidad o de su maldad”²¹, cuando, en realidad, él también lo *usa* justo en el título.

En todo caso, el acento sobre la filiación lingüística no rinde justicia a la literatura. Por el contrario, hace olvidar que el modernismo nació como celebración de la emancipación de la literatura hispanoamericana – que comenzó, es menester recordarlo aquí, con los poetas de la independencia – de la literatura española. En realidad, a los autores de las generaciones no les interesa mucho discutir sobre estos significados, como nota Guillermo de Torre²². Ortega y Gasset tenía la misma opinión, y a este respecto Savignano subraya que frente a la escuela positivista e histórico-social, el filósofo español elabora una idea de generación a nivel rigurosamente ontológico²³. De hecho, el filósofo español afirma que

“podemos imaginar a cada generación bajo la especie de un proyectil biológico, lanzado al espacio en un instante preciso, con una violencia y una dirección determinadas”,

pero en una nota se apresura a aclarar que usa el término biológico para

“designar la ciencia de la vida, entendiendo por ésta una realidad con respecto a la cual las diferencias entre alma y cuerpo son secundarias”²⁴.

Claro es que la polémica sobre la real entidad de una Generación del '98 se cifrará también en el lenguaje de los distintos autores coetáneos, y si por un lado Salinas afirma que “muy pronto los auténticos representantes del espíritu del 98

²⁰ Ibidem, pp. 49, 55, 60, 72, 101.

²¹ Ibidem, p. 292.

²² Cfr. G. de Torre, «El punto de vista de las generaciones», en *Historia de las literaturas de vanguardia*, Madrid, Guadarrama, 1965, pp. 49-62; y “Generaciones y movimientos literarios”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 194, 1966, pp. 193-211.

²³ Cfr. A. Savignano, *José Ortega y Gasset. La ragion vitale e storica*, Firenze, Sansoni, 1984, p. 168.

²⁴ J. Ortega y Gasset, «La idea de las generaciones», en *El tema de nuestro tiempo*, cit., p. 148.

percibieron que aquel lenguaje [modernista], por muy bello y seductor que fuese, no servía fielmente a su propósito”²⁵, por el otro Ferreres sostiene que los escritores de la llamada Generación del '98 no rompen con el realismo de la generación anterior, y que noventayochistas y modernistas comparten “los mismos temas, técnicas estilísticas, preocupaciones literarias, artísticas, políticas y religiosas, admiraciones y desprecios”²⁶.

En breve, se podría afirmar que las dos posiciones frente al modernismo y al '98 pueden compendiarse en los juicios de Gullón y Díaz-Plaja. El primero sostiene que:

“El modernismo da tono a la época; no es un dogmatismo, no una ortodoxia, no un cuerpo de doctrina ni una escuela. Sus límites son amplios, flúidos, y dentro de ellos caben personalidades muy varias. (El modernismo es, sobre todo, una actitud)”²⁷.

A pesar de la convencional distinción entre modernismo y '98 – aquél es cosmopolita, éste localista; aquél es poético, éste prosaico –, el segundo afirma que:

“Se trata de que es posible establecer dos grupos en los que para lo político, lo social, lo estético y lo ético se propugnan soluciones radicalmente distintas. Es algo más que una disención estilística, que una diversa forma literaria; es una radicalmente opuesta actitud ante la vida y ante el arte”²⁸.

Por lo que atañe al presente trabajo, no tiene mucha importancia estudiar ésta o aquella postura, ni defender o rechazar el concepto de Generación del '98. No es nuestra intención demorarnos en la estéril polémica de la definición de un grupo de intelectuales o en el muy discutido – excesivamente discutido – tema de la clasificación en categorías literarias; ni tendría sentido confutar la opinión de unos sabios aportando el testimonio de otros sabios. Sin embargo, han sido necesarias algunas consideraciones previas y una breve introducción a una temática mucho más vasta para comprender el uso impropio de las argumentaciones antigeneracionistas, y el tortuoso camino que emprende De Llera para llegar a considerar a Unamuno el modernista (literario y religioso) *par excellence*. Con el

²⁵ P. Salinas, cit., p. 32.

²⁶ R. Ferreres, cit., pp. 32-33.

²⁷ R. Gullón, *Direcciones del modernismo*, cit., p. 20.

²⁸ G. Díaz-Plaja, *Modernismo frente a noventa y ocho*, cit., p. 108.

fin de demostrar el papel que tuvo don Miguel en la crisis religiosa europea fomentada por el modernismo teológico, el primer paso que tuvo que dar fue deconstruir las categorías establecidas por la política, las letras, la sociedad, la filosofía y la religión, y encuadrar en un único grupo a los pensadores o artistas de aquella misma época. Para lograr su intento, en primer lugar tuvo que apoyar la crítica antigeneracionista; en segundo lugar, unificar los conceptos de modernismo literario y de modernismo religioso.

Por lo cual, Luis de Llera se une a la línea crítica que interpretó el modernismo como una corriente global del siglo XX y, por consiguiente, considera desafortunada la expresión Generación del '98 en virtud de las siguientes razones:

“ni refleja la realidad social (ya que la pérdida de las colonias no fue sentida por la mayoría de los españoles), ni puede catalogar a un grupo de literatos por el simple motivo que significaría confundir la política militar con la literatura; o sea hacer depender totalmente la evolución del verso del fracaso bélico ante los Estados Unidos. Por lo expuesto preferimos usar el término modernismo: 1.º) para designar el cambio cultural y social que pone fin al contexto del XIX español; 2.º) para individuar la común problemática que nos une con los países europeos; 3.º) para expresar la nueva mentalidad que invade todas las áreas del saber, muy especialmente la creación literaria y la problemática religiosa, pero también para definir y comprender las ideas, creencias y manifestaciones de la intelectualidad española del tiempo y, también, de la burguesía”²⁹.

A pesar de que el juicio de De Llera parece filisteo al no considerar no tanto la derrota de una guerra, sino la simbología de la pérdida de las últimas colonias; a pesar de que es cierto que la mayoría de los españoles no sintió la pérdida, el mundo intelectual sí que la sintió y de ella se quejó; a pesar de que considerar el modernismo un movimiento que abarca toda área del saber nos parece una idea excesivamente genérica que no aclara lo que, por boca de Gullón, enturbia la noción de *generación literaria*³⁰; a pesar de que de esa forma no se consideran los innumerables matices artísticos, religiosos y de pensamiento en general; a pesar de que las convenciones literarias sólo tienen sentido porque facilitan eventuales clasificaciones y aclaran las ideas y han de ser tomadas por lo que son, o sea convenciones; a pesar de que si queremos seguir hablando de épocas o corrientes literarias es menester a menudo una “previa [...] aceptación del convencionalismo de los términos adoptados”³¹ que muy a menudo se reconoció como necesario; a

²⁹ L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., pp. 90-91.

³⁰ Cfr. R. Gullón, «La invención del 98», cit., p. 8.

³¹ G. Díaz-Plaja, *Estructura y sentido del Novecentismo español*, Madrid, Alianza, 1975, p. 22.

pesar de que ésa es su opinión y la nuestra no tiene ni más autoridad, ni más solidez, precisamente porque hablamos de convenciones preestablecidas; a pesar de todo ello, el juicio de De Llera podría ser plausible si no fuera porque pretende unificar modernismo literario, Generación del '98 y modernismo religioso sólo para demostrar que España también tuvo sus modernistas religiosos y elevar a representantes del movimiento las más autorizadas voces del '98.

Al fin y al cabo, su opinión parece partidista e interesada. Las suyas no son las consideraciones de un crítico que habla *pro veritate*, sino las de un español exasperado que no quiere aceptar una falta de su país en el ámbito cultural, sobre todo al olvidarse de que los modernistas religiosos de toda Europa eran sacerdotes, ex-sacerdotes por excomunión, teólogos o intelectuales laicos que tenían mucha familiaridad con temáticas teológicas y que consagraron a la reforma eclesiástica gran parte de su actividad; lo que, objetivamente, no se puede decir de los presuntos miembros del '98 por su condición de literatos puros, por el carácter de su obra preponderantemente humanista y literaria, y porque, usando la expresión de Fernández Almagro, “hacen literatura ante todo”³².

Bien es verdad que el modernismo en general puede ser considerado en su sentido más amplio “como crisis de la espiritualidad, manifestada a comienzos del siglo en varios niveles y por medio de las diversas expresiones que provoca”³³, pero cualquier crítico de buen sentido tiene por necesaria una convencional clasificación de la cultura en sectores y de la literatura en esferas, categorías y géneros para evitar que figuras como Unamuno y Darío, o D'Annunzio y Svevo, por ejemplo, se pisen los pies. Claro es que el marco de encasillamiento en el que se inserta a un autor no puede ser definitivo, ni brinda respuestas rotundas en mérito a su actividad, pero tampoco puede invocarse una hoguera estilo Inquisición de todos los manuales literarios o historias de la literatura al rechazar cualquier división en épocas culturales o corrientes. La elástica afiliación de un autor o un artista cualquiera a un movimiento artístico, a una tendencia literaria, a una generación histórica o a una corriente de pensamiento, que se determina sobre la base de su fecha de nacimiento y de su inclinación cultural o artística, ayuda, por lo menos, a comprender el contexto en que se insertan las obras de dicho autor o artista.

³² M. Fernández Almagro, cit., p. 54.

³³ G. Azam, *El modernismo desde dentro*, cit., p. 47.

Sin duda, es lícito dudar sobre la mayor o menor fortuna de la expresión Generación del '98, pero lo que no se puede admitir es un intento de deconstrucción de la división en generaciones o sectores de la literatura no para una finalidad superior de aniquilación del rígido y a veces obtuso sistema de las convenciones, sino para recoger todo y a todos en un único movimiento con el fin de demostrar que con él una nación agotó todo ámbito cultural perteneciente a una determinada época. Cabe precisar aquí que los antigeneracionistas no quisieron demostrar lo indemostrable; a todos ellos sólo les interesa sostener que el modernismo hispano no fue nada más que la forma de expresar la crisis literaria y universal que comenzó en torno a 1885, pero con ello no omiten ciertas diferencias evidentes, ni, aún menos, convierten a literatos en teólogos, o meros anticlesiásticos en modernistas religiosos.

En resumen, desde una primera definición general de *generación* que procedía de las investigaciones en el ámbito sociológico de la ciencia alemana, donde la crítica española halló una argumentación válida para confirmar el concepto de Generación del '98 alumbrado por Azorín, se pasó a una confutación de tal concepto en el ámbito artístico español finisecular, tratando de englobar la producción literaria a raíz del *desastre* en el movimiento más genérico denominado *modernismo*, según un planteamiento avanzado en 1920 por Isaac Goldberg, el cual consideraba que el modernismo “is not a phenomenon restricted to Castilian and Ibero-American writers of the late nineteenth and early twentieth century, but rather an aspect of a spirit that inundated the world of Western thought during that era”³⁴. El interés de Goldberg era, empero, señalar que el modernismo no era un fenómeno limitado a España e Hispanoamérica, sino que podían hallarse algunas analogías con el *symbolisme* francés, el *modernism* angloamericano y el *decadentismo* italiano. La atención de la crítica antigeneracionista, en cambio, dio prioridad, más que a la definición de modernismo, a la negación de la Generación del '98. De ahí brotó una visión distorsionada de la realidad: en primer lugar, se identificó el modernismo con la modernidad, en una simplificación tan fácil como falaz, porque aunque el modernismo coincidiera con la búsqueda de la modernidad, no se puede confundir la búsqueda de un objeto con el objeto mismo; en segundo lugar, se amalgamaron

³⁴ I. Goldberg, *Studies in Spanish-American Literature*, New York, Brentano's, 1920, edición consultada Port Washington (NY), Kennikat Press, 1968, p. 1.

dos tendencias tan diferentes como modernismo literario y modernismo religioso, corroborando ese matiz ampliamente negativo que adquirió el modernismo literario “en conexión con la tendencia modernizadora que apareció dentro del mundo católico, manifestándose de un modo más significativo en Francia, Alemania e Italia”³⁵; en tercer lugar, al considerarle máximo representante español del modernismo entendido como tendencia general, surgió la figura de un Unamuno modernista forjada a medida por la crítica que siguió la huellas antigeneracionistas.

Modernismo y modernidad

Si tomamos en consideración sólo las últimas décadas del siglo XX, no se puede negar que parece prevalecer, en España, la tendencia que considera al modernismo como una síntesis de varios movimientos, conforme a lo que la crítica angloamericana entendió por *modernism*³⁶. Sin embargo, en la lectura que del modernismo brindan sobre todo Juan Ramón Jiménez y Federico de Onís, cabe una contradicción implícita que la crítica no ha dejado de evidenciar. Los dos sustantivos *modernidad* y *modernismo* tienen la misma raíz etimológica, *modo*, a saber, *en este momento, actualmente*, lo que supone un principio y un fin en un más o menos determinado espacio de tiempo. De hecho, sólo el segundo está de acuerdo con la letra, ya que lo que era actual ayer posiblemente no lo es hoy, y la

³⁵ M. Călinescu, *Five Faces of Modernity. Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Durham, Duke University Press, 1987, originariamente publicado por Indiana University Press, 1977, edición consultada *Cinco caras de la modernidad. Modernismo, Vanguardia, Decadencia, Kitsch, Postmodernismo*, traducción de F. Rodríguez Martín, Madrid, Tecnos, 2003², p. 89.

³⁶ La exigencia de modernidad y el objetivo de renovación de las formas en la primera década del siglo XX coinciden, en los países de habla inglés, con la definición de *modernism*. En Inglaterra, los años que anteceden la Primera Guerra Mundial – caracterizados por una etapa que, convencionalmente, empieza a partir de la *Image School* de T. E. Hulme – serán los más vehementes, precisamente por obrar la *destrucción* de toda forma artística considerada obsoleta. El título *BLAST* (explosión) de la *Review of the Great English Vortex* es paradigmático para comprender el furor de la rebeldía. A pesar de ello, incluso en la fase prebélica, no se realizará una auténtica ruptura – diferentemente de otras formas de vanguardias como, por ejemplo, el futurismo italiano – con la herencia de la tradición. En todo caso, el anhelo de renovación artística ansiado por dispares tendencias se denominó *modernism*, y coincidía con la modernidad. Cfr. G. Cianci, «Il modernismo e il primo Novecento», en *Storia della letteratura inglese*, edición de P. Bertinetti, 2 vols., II, *Dal Romanticismo all'età contemporanea. Le letterature in inglese*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 164-248, en particular pp. 164-167.

modernidad ocupa una extensión temporal imprecisa y aún indefinida. Lo que, en cambio, no tuvo tan larga vida, como todos los lenguajes de una misma era, fue el modernismo, a pesar de algunas sorprendentes semejanzas con lo postmoderno. A este propósito, será preciso recordar que no pocas veces el modernismo fue interpretado como un fenómeno frívolo, efímero y fugaz, es decir, una mera moda del *fin-de-siècle* que sólo constituyó una “fase de transición que unió la literatura del siglo XIX con la del siglo XX en Hispanoamérica, y también, hasta cierto punto, en España”³⁷. Lo mismo debió de intuir incluso Unamuno con cierta antelación:

“Lo viviente, lo vivo, lo actual, lo presente, es lo que con otro nombre llamamos moderno. Aunque no, no es así, pues hay realidades, estilos pasados, que son más vivos y más actuales que los llamados modernos [...] El modernismo no tenía nada de nuevo ni de moderno. Y, además, cada escritor con estilo es moderno de su tiempo, es actual de su actualidad, y el que es una vez actual lo es para siempre. La actualidad que pasa no es tal actualidad”³⁸.

Federico de Onís, en particular, planteando su teoría sobre el modernismo, dijo claramente que, para él,

“Nuestro error se halla en la implicación de que existe una diferencia entre «modernismo» y «modernidad», porque el modernismo es esencialmente [...] la búsqueda de la modernidad”³⁹.

Lo que se puede decir, en defensa del planteamiento de Onís, es que todavía no se había intuido, por ejemplo, que el modernismo implica una aporía inextricable ya que, con el paso de los años, resultó tanto moderno, por su compromiso con la innovación y su oposición a la autoridad, como antimoderno, por su crítica al progreso y a la racionalidad. Claro es que el modernismo trasciende los límites de una rigurosa definición determinada por unas fechas precisas, y que alicios de modernismo pueden hallarse también en otras facetas de la modernidad, pero si por modernismo español entendemos aquel fenómeno que empezó en Hispanoamérica en la última década del siglo XIX a través de la obra de Rubén

³⁷ M. Jaimes-Freyre, *Modernismo y 98 a través de Ricardo Jaimes Freyre*, Madrid, Gredos, 1969, p. 13.

³⁸ «Modernismo y actualidad», 1924, OCV, XI, p. 827.

³⁹ F. de Onís, *España en América: estudios, ensayos y discursos sobre temas españoles e hispanoamericanos*, 1955, edición consultada San Juan (PR), Editorial Universitaria, 1968², p. 625.

Darío y llegó a España consiguiendo su autonomía a través de la asimilación de tendencias postrománticas, parnasianas y simbolistas, entonces habrá de reconocerse, por lo menos, un período de mayor esplendor y de mayor intensidad que debió de terminar con la afirmación – y no la aparición – de las primeras vanguardias.

Sin duda, la definición de modernidad no es poco problemática, no menos que la de modernismo. El término es aún hoy en día muy controvertido, pero lo que las investigaciones de las últimas décadas del siglo XX han puesto en evidencia es que el modernismo, como el postmodernismo, es un lenguaje, una faceta o una cara – empleando un término querido a Matei Călinescu – de la modernidad. Por lo cual, apoyándose a la idea de modernidad que ha ofrecido la crítica más reciente, se puede decir que la visión de Onís es errónea porque confunde la búsqueda de la modernidad con la modernidad misma. Buscar la modernidad no puede significar, de hecho, creación de la modernidad misma, sino integración con aquella modernidad que ya existía independientemente de aquella búsqueda⁴⁰.

Matei Călinescu, en su famoso texto *Five faces of modernity*, ha facilitado muy bien a todo estudioso la comprensión de tan complejo concepto de modernidad, que no siempre resulta inmediatamente inteligible por la cantidad de matices que adquirió con el paso del tiempo. La modernidad se divide, a su juicio, en cinco subsectores que por algunos rasgos se separan o yuxtaponen según los casos, a saber: modernismo, vanguardia, decadencia, postmodernismo y kitsch, o su variante camp. El modernismo es, pues, sólo uno de los aspectos de la modernidad que se desarrolló de manera diferente de lugar en lugar, de época en época y hasta de autor en autor. Aunque la raíz etimológica es la misma, la modernidad es una calidad que tipifica la edad moderna por haber alcanzado caracteres más definatorios y específicos. El modernismo es un período cronológico que por factores conceptuales y medios instrumentales pertenece a la modernidad, desarrollándose por un empuje étnico, o nacional, o político, o religioso diferente, según el grupo que lo adelantó, independientemente de otras incidencias. En general, el modernismo es un movimiento renovador de protesta, índice de una crisis, una estructura histórica de cambio. Sin embargo, cabe distinguir distintos tipos de modernismo. El hispano, que inicialmente determinó la independencia

⁴⁰ Cfr. A. A. Roggiano, «Modernismo: origen de la palabra y evolución de un concepto», en *Nuevos asedios al modernismo*, edición de Iván Schulman, Madrid, Taurus, 1987, pp. 44-45.

cultural de la autoridad española, como lo entendió Darío, se transformará no en una mera variante del simbolismo francés, sino más bien en una síntesis “de todas las principales tendencias innovadoras manifestadas a finales del siglo XIX en Francia”⁴¹, es decir, *parnasse*, *décadisme*, *symbolisme*, *école romane*, etc. Interesante es notar, en efecto, que para Valle-Inclán el modernismo no es más que “un fuerte deseo de originalidad personal”, mientras que para Manuel Machado es una palabra que significa “algo diferente para cada persona que la emite”⁴². El modernismo en el mundo de habla inglesa es, por el contrario, un concepto que se utiliza de forma muy general y que puede ser considerado sinónimo de modernidad en cuanto no toca específicamente la noción artística y literaria, sino cierto tipo de evolución histórica y de cambio de mentalidad, incluso por lo que respecta al progreso científico y tecnológico conseguido a través de la racionalidad.

Este es el punto central de la cuestión. Existen dos tipos de modernidad: la primera consiste en una etapa en la historia de la civilización occidental que se cifra en el progreso científico de la revolución industrial y representa la idea burguesa de sociedad; la segunda es de carácter estético, artístico, opuesta al progreso científico y fundada en un ideal antiburgués⁴³. Los conceptos de crisis social y de conciencia y de oposición a la autoridad, que se refieren tanto a la modernidad como al modernismo, contribuyeron a confundir las ideas, porque a todo intelectual español que manifestó ambos elementos se le definió como modernista, sin percatarse de que esa actitud era fruto de la modernidad en sus distintas variantes decadente, modernista, postmodernista.

Si no se hiciera una división de la modernidad en estas dos esferas, difícilmente el modernismo – y los autores que lo integran – podrían considerarse como parte de la modernidad. En efecto, la modernidad no identifica la época más reciente, sino aquella en la que se han expresado algunas calidades que la distinguen de otros períodos históricos que la precedieron. Hay un momento en la historia de la humanidad, tal vez a partir de la gran revolución industrial, durante el cual la primacía de la ciencia o de la técnica persuade al hombre de que puede intervenir en la naturaleza para su propio provecho sin otra consideración que la de una búsqueda del bienestar. De ahí la legitimidad de la transformación en mercancía

⁴¹ M. Călinescu, cit., p. 82.

⁴² Citados siguiendo a Călinescu, cit., p. 85.

⁴³ Ibidem, pp. 55-60

de la obra humana y de la multiplicación del producto para que se obtenga su máxima eficacia material. El hombre-masa, según profetiza Ortega y Gasset, sale de su condición burguesa para difundirse en toda clase social divulgando su hedonismo. Pero quien se entera del mal, quien comprende que su principal carácter es el de suprimir los valores espirituales y religiosos por los instrumentales, pragmáticos y funcionales, llega a la conclusión de que la finalidad no puede ser la de ir adelante, sino la de pararse e invertir el rumbo, si no en la historia por lo menos en sí mismo como artista, poeta o escritor. Bajo este punto de vista, en España el movimiento denominado *modernismo* – como también ocurrió con el simbolismo o el decadentismo – no se identifica con las características propias de la modernidad. Por eso, el estudioso Giovanni Allegra, que consagró tantos años de su vida al estudio del modernismo y de la modernidad en general, y del modernismo español en particular, puede afirmar que existe un tipo de artista, de literato, de pensador que no se integra en la modernidad aunque viva en ella⁴⁴.

Con lo cual, con el fin de comprender la real participación de los artistas en la modernidad, resulta preciosa la división en dos esferas que presenta Călinescu, de modo que la difusión del cientificismo burgués quede sojuzgado, en el ámbito artístico, al triunfo de la inmanencia y a la constante negación de lo sagrado, de lo inmutable, de todo principio apriorístico.

Ahora bien, para el interés general del presente estudio, cabe hacerse algunas preguntas:

i) ¿La modernidad es religiosa?

Călinescu distingue cuatro etapas de la modernidad asociada a la religión. Una primera medieval, durante la cual *modernus* se utilizaba en oposición a *antiquus* en su estrecho significado etimológico, es decir, sin considerar si la *antiquitas* provino antes o después de Cristo. Una segunda, que va del Renacimiento a la Ilustración, se caracteriza por una separación gradual de la modernidad del Cristianismo. En principio, la autoridad fue desafiada sólo fuera de la religión; pero a finales del siglo XVIII el conflicto se hizo público. Con el Romanticismo y el nuevo énfasis dado al sentimiento, tuvo lugar la identificación del genio moderno con el genio cristiano, y se concibieron dos tipos de belleza autónomos,

⁴⁴ Cfr. G. Allegra, *Il Regno Interiore*, Milano, Jaca Book, 1982, p. 36.

pagana y cristiana. La cuarta empieza a mediados del siglo XIX y reafirma la muerte de Dios, hasta convertir la expresión en un cliché. Sin embargo, parece haber iniciado una nueva era de búsqueda religiosa. De todo ello concluye Călinescu que “En su totalidad, la modernidad, incluso si intentó hacerlo, no logró, entonces, suprimir la necesidad religiosa e imaginación del hombre”⁴⁵.

ii) ¿Unamuno es moderno?

Es una cuestión bastante problemática. La modernidad es una categoría imprecisa, por lo cual todo depende de lo que entendemos por *modernidad* y de la idea que tenemos de Unamuno. La modernidad ha sido identificada muy a menudo con el desarrollo de la técnica, de la ciencia y del progreso. En este sentido, hay muchos ensayos de Unamuno que se inclinan más hacia el rechazo de este tipo de evolución social, y también otros que, por el contrario, se inclinan hacia la adhesión. «¡Muera Don Quijote!» de 1898, «Darwin» de 1901, «Literatura y literatos» de 1908 son algunos ejemplos de ensayos unamunianos en los que asoma cierta adherencia a los parámetros de la modernidad; mucho más numerosos son aquellos en los que rechaza algunas ideas implícitas al progreso, entre los cuales hay que contar, por ejemplo, «El mal del siglo» de 1897, «¡Ramplonería!» de 1905 y «Modernismo y actualidad» de 1924. Sin embargo, la modernidad no siempre ha sido entendida como una oposición radical a cualquier forma de tradicionalismo, sino más bien como una tradición de la antitradición, en un intento de establecer una nueva tradición sobre la base de la negación de los valores precedentes, es decir, una tradición de lo nuevo. En este sentido, ensayos como *En torno al casticismo* – en donde plantea una nueva idea de tradición a través de la teoría de la intrahistoria – y *Vida de Don Quijote y Sancho* – donde a la tradición de la sabiduría y del intelectualismo opone la tradición de la locura y del sentimentalismo – pueden ser considerados como paradigmas de ese compromiso entre innovación y tradición. En todo caso, su itinerario intelectual fue excesivamente personal y a menudo sujeto a drásticos cambios y a múltiples contradicciones como para imposibilitar una respuesta satisfactoria a esta pregunta. Si por un lado parece evidente su animadversión a la intolerancia de la razón, por el otro también explicita con frecuencia sus críticas a la fe pasiva y apriorísticamente escéptica hacia las posibilidades de la ciencia. De ahí que la

⁴⁵ Ibidem, pp. 72-80, cit. p. 76.

variedad de su carácter y la complejidad del marco cultural en el que se insertan sus meditaciones, impidan una reducción simplista de su pensamiento y evidencien, una vez más, la imposibilidad de encasillarle.

La modernidad fue también identificada con el crecimiento demográfico y la urbanización; incluso en este sentido, el planteamiento de Unamuno no es menos problemático. Su oposición al *homo urbanus* y a la idea de metrópolis es evidente en un ensayo como «Ciudad y campo» de 1902. Entre las grandes ciudades, Madrid es su punto de referencia, “por ser la única en que he vivido algún tiempo”⁴⁶. La capital española, que a su primera llegada en 1880 le produjo una impresión de tristeza y melancolía, resulta a sus jóvenes ojos como un cementerio para las individualidades, artífice de intelectualismo y cerebralismo, productora de una literatura incolora, y sus cafés son el “principal centro productor de ramplonerías en España”⁴⁷. “De aquí que la superficialidad sea un padecimiento urbano”⁴⁸. Pero en 1932 Unamuno, desde su perspectiva de diputado de la República, ha de volver a residir en Madrid y ahora ese sentimiento de ajenidad que le produjo la urbanización de la capital se trueca en “un hálito de alegría contenida y dulce, de contento de vivir mocedad. Y un aire de bienestar que no se sentía antaño”⁴⁹.

Otro problema unido a una mera definición del término es el que concierne a la supuesta crisis de la modernidad. Si por modernidad no se entiende una conciencia de crisis, inquietud y voluntad de rebeldía o revolución, de las que don Miguel participa en pleno, sino gestación de una novedad acumulada durante el tiempo y que no se conforma ni a la revolución ni a la ruptura con épocas precedentes, como parece entenderla Ortega y Gasset al plantear su idea de “derecho a la continuidad”⁵⁰, la figura de Unamuno hallaría alguna dificultad más para poderse considerar integrante de ella. Porque a través del derecho a la continuidad se explica el desarrollo de los medios de comunicación y de producción que determinan la imposición de un producto industrial de amplia difusión, adecuado a las exigencias de la masificación social, y que establecen un

⁴⁶ «Ciudad y campo», 1902, OCV, III, p. 534.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 539.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ «Junto al arroyo», 1932, OCV, I, p. 980.

⁵⁰ Cfr. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente, 1930, hoy en *Obras Completas*, cit., IV, p. 136.

ciclo continuo de mercancía-consumo-mercancía. Unamuno, en cambio, reclama el derecho de las individualidades y de la independencia de la obra de arte.

La modernidad ha sido también considerada no como una época histórica precisa, sino como un modo de pensar al que puede un individuo conformarse. En este sentido, Giovanni Allegra señala algunos puntos que caracterizan esta idea y otros tantos que identifica con sus demonios. Entre los primeros considera la inmanencia, la ciencia, el tiempo, la exaltación del trabajo, la especialidad que procede por análisis y la técnica de producción de masas. Sus contrarios serán la trascendencia, la sabiduría, la eternidad, la contemplación, el saber orgánico que procede por analogías, el arte como producto individual⁵¹. Considerando la complejidad del carácter unamuniano en todo su conjunto, resulta bastante difícil incluirlo en una u otra esfera.

No obstante, si tomamos en consideración la distinción de dos modernidades a las que alude Călinescu, podría afirmarse que don Miguel es moderno en su segunda acepción, o sea, la antiburguesa que manifestó la voluntad de cambio en el ámbito estético y artístico paralelamente a su reacción al positivismo. Sus intereses, su versatilidad, su ocupación de filólogo y lingüista – en el fondo científicista –, su continuo remitirse a la moderna metodología filosófica, su convicción de poder poner todo en discusión a través de la sola arma de un libre pensamiento relativista, su existencialismo, su anhelo de desestructuración y cambio, su oposición al principio de autoridad, su planteamiento político liberal y democrático, su constante polémica con las instituciones, su rechazo de cualquier género de dogmática, su condición de pensador agónico, su perentoria negación de lo convencionalmente sagrado y de todo lo inmutable, su formación, en fin, sus conocimientos y su trabajo intelectual, le hicieron actual tanto ayer como hoy. Por ser de su tiempo, por plantear problemas reales de su época que han de afrontarse, por estar comprometido con algunas de esas facetas que caracterizan el pensamiento contemporáneo, Unamuno es moderno, análogamente a los propios modernistas religiosos que pueden considerarse

“tels parce qu'ils sont modernes, parce qu'ils sont de leur temps par la formation et la culture de l'esprit, par la méthode de travail intellectuel et par les connaissances. De là vient qu'il sont

⁵¹ Cfr. G. Allegra, cit., p. 36.

incurables [...] ils ne peuvent être des hommes d'autrefois, luttant désespérément pour que le passé reste le présent, et soit encore l'avenir"⁵².

La continua búsqueda del vasco de originalidad de lenguaje y de temáticas – hasta el punto de inventar una nueva definición de género como “nivola, u opopeya o trigeria”⁵³ para clasificar, irónica y polémicamente, su novela *Niebla* – es demostración de la modernidad de su obra. Lo que no significa que fuera un esteta, que el cultivo de la belleza estética de su prosa o lírica fuera una de sus actitudes principales, contrariamente a lo que puede decirse de los modernistas españoles. Todo su ensayo de 1908 «Literatura y literatos» es la mayor prueba de ello y, además, confirma cómo su frecuente oposición al progreso que se halla en su obra anterior a esta fecha, no era una batalla contra la innovación tecnológica, sino contra la ciencia mal empleada. Por eso aquí amonesta a los artistas que menosprecian la ciencia por entenderla *a priori* anitética al arte. Sirvan de ejemplo sus mismas palabras:

“Hace aquí estragos, mi insidioso monitor, una plaga terrible, cual es la del literatismo. Nuestro literatos no son, por lo común, nada más que literatos y en el peor sentido en que este término pueda usarse [...] Se pasan la vida esto señores menospreciando la política, y la ciencia, y la industria, y la religión, y creyéndose, o por lo menos fingiendo creer, que lo único importante en este mundo es la producción de la belleza. Es decir, de lo que ellos llaman belleza [...] Estos señoritos han dado a la palabra «estilo» una significación completamente arbitraria y en el fondo inhumana. Para ellos es estilo una cierta quisicosa puramente formal y técnica que se trabaja a fuerza de escoplo, legra, papel de lija y barniz. Y resulta que con todas sus recetas no llegan a tener estilo, y que lo tiene, y muy brioso y muy propio, aquel otro hombre, no literato tan sólo, que jamás se cuidó de que en un párrafo suyo hubiera o no asonancias ni estuvo fraguando su decir en el molde de las voluptuosidades acústicas”⁵⁴.

Unamuno proclama su animadversión contra el esteticismo modernista en muchos pasajes de su producción, como sucede en el siguiente de «Alma de jóvenes»: “El esteticismo, y el de peor ralea, es el paradero de tales almas que cierran sus entrañas”⁵⁵. Pero no por eso se aleja de la modernidad.

⁵² A. F. Loisy, *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili Sane Exitu et sur l'encyclique Pascendi Dominici Gregis*, Ceffonds, Chez L'auteur, 1908, pp. 270-271.

⁵³ N, OCV, II, p. 798.

⁵⁴ «Literatura y literatos», 1908, OCV, IV, p. 936.

⁵⁵ «Alma de jóvenes», 1904, OCV, III, p. 730.

iii) ¿Puede considerarse a Unamuno como un modernista literario?

Sin duda, no; por lo menos si nos atenemos a sus declaraciones, según acabamos de citar, y si nos referimos al modernismo literario hispano. En esta acepción, estamos firmemente convencidos de que no se le puede considerar un modernista. Bien es verdad que hay en la prosa unamuniana una búsqueda de innovación del lenguaje, pero sin caer en aquel preciosismo que caracterizó la narrativa de Valle-Inclán o Miró, en cuanto sojuzgó constantemente la palabra a un hondo análisis psicológico o a la reflexión intelectual. Los neologismos unamunianos surgen, normalmente, en oposición a la actitud de los amantes de bautizos literarios, que solían clasificar a todo escritor según el lenguaje empleado o las temáticas abarcadas, sin tener en cuenta otra cosa que su sentido filológico o semántico. Su anarquismo lingüístico, su invocación a la libertad de lenguaje, su deseo de que se rehabilite la lengua viva y callejera⁵⁶ y sus numerosos recursos de prefijación y sufijación, de creaciones léxicas, de arcaísmos, neologismos y regionalismos, para que pueda manipular el lenguaje poético y narrativo a su antojo, pueden atribuirse, en gran medida, a la acracia ideológica de su ataque contra la retórica de la Universidad, las eruditas elecciones escolásticas y las convenciones académicas. Por lo cual, su famosa invocación “escribe como te dé la real gana”⁵⁷ jamás puede remitir a un deseo de conformarse al modernismo estético, sino a su voluntad de no ser encasillado en categorías literarias y, sencillamente, a su anhelo de pertenecer a una *especie única*. Una personalidad como la de Unamuno, abiertamente contradictoria, que hizo de la contradicción un principio filosófico de vida reclamando el derecho a contradecirse “a ser cada día nuevo, sin dejar por ello de ser el mismo siempre”⁵⁸, que se atrevía a defender sus frecuentes contradicciones, “¿Qué Fulano cambia de ideas como de casacas? Feliz él, porque eso arguye que tiene casacas que cambiar”⁵⁹, que declara de no querer seguir las convenciones, las leyes del buen sentido y “los senderos que a cordel trazaron”⁶⁰ otros en su lugar, que “afirma contrarios”⁶¹, difícilmente resultará clasificable. Más bien podría definirse un caso de “esnobismo” literario o una figura compleja que tiende a excluir cualquier simplificación gratuita o reducción unívoca:

⁵⁶ «Sobre la lengua española», 1901, OCV, III, p. 493.

⁵⁷ Ibidem, p. 498.

⁵⁸ «La ideocracia», 1900, OCV, III, p. 431.

⁵⁹ Ibidem, p. 436.

⁶⁰ «¡Adentro!», 1900, OCV, III, p. 421.

⁶¹ STV, OCV, XVI, p. 384.

“buscan poder encasillarme y meterme en uno de los cuadriculados en que colocan a los espíritus, diciendo de mí: «es luterano, es calvinista, es católico, es ateo, es racionalista, es místico» o cualquier otro de esos motes, cuyo sentido claro desconocen, pero que les dispensa de pensar más. Y yo no quiero dejarme encasillar, porque yo, Miguel de Unamuno, como cualquier otro hombre que aspire a conciencia plena, soy especie única”⁶².

Para conseguir todo ello, ante todo, tuvo que personalizar su propio vocabulario y con esta estratagema rompió todo esquema lingüístico reconocido por la Real Academia evitando que la erudición especializada limitara sus obras con aquellas líneas de demarcación propias de los géneros literarios preestablecidos. El Rector de Salamanca trató de establecer nuevos géneros que no pudieran ser encasillados, siempre buscando la originalidad formal y una nueva forma lingüística que le ayudara a no ser encerrado en el “ropero” de la retórica – parafraseando a Pirandello⁶³ – donde los trajes ya estaban preparados y cortados según los modelos antiguos. Ninguna fórmula, pues, ningún sistema, ningún

⁶² «Mi religión», OCV, XVI, p. 119.

⁶³ La semejanza entre la obra de Pirandello, en especial *Sei personaggi in cerca d'autore*, *Enrico IV* y *Uno, nessuno e centomila*, y la de Unamuno es algo que ha sido abundantemente estudiado sobretodo en la segunda mitad del siglo pasado. En particular se han ocupado del tema J. C. de León, «Pirandellismo en la literatura española», en *Quaderni Ibero-Americani*, n. 15, abril de 1954, pp. 406-414; J. M. Monner Sans, «Unamuno, Pirandello y el personaje autónomo», en *La Torre*, año IX, n. 35-36, julio-diciembre de 1961, pp. 387-402; M. García Blanco, «Unamuno y Pirandello», en *En torno a Unamuno*, Madrid, Taurus, 1965, pp. 410-414; L. Carelli, «Tre personaggi e due scrittori: Unamuno e Pirandello», en *Quaderni Amici della Spagna*, n. 47, marzo de 1969; G. Foresta, «Pirandello e Unamuno. Analogie e revisione critica», en *Nuovi Quaderni del Meridione*, tomo XI, n. 41, enero-marzo de 1973, pp. 15-33; A. Kelly, *I rapporti tra Unamuno e Pirandello nella critica letteraria contemporanea*, Palermo, Flaccovio Editore, 1976; V. González Martín, *La cultura italiana*, cit., pp. 245-262; Á. Rodríguez Celada, «Afinidades ideológicas entre Pirandello y Unamuno», en *Arbor*, n. 421, tomo CVIII, enero de 1981, pp. 43-54; H. L. Scheel, «Don Quijote visto da Luigi Pirandello e da Miguel de Unamuno», en *Pirandello saggista*, coordinado por P. D. Giovanelli, Palermo, Palumbo, 1982, pp. 351-363; M. T. Bertelloni, «Unamuno y Pirandello: la contestación de la realidad», en *Revista de Literatura*, tomo LI, n. 101, enero-junio de 1989, pp. 101-114; A. Martínez-Peñuela, «Pirandello y Unamuno frente a la locura: *Enrique IV* y *El otro*», en *1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, tomo 10, año 1996, pp. 197-205; M. di Gennaro, «Unamuno, Svevo, Pirandello e la tragedia dell'uomo contemporaneo», en *Actas del Congreso Internacional de Vercelli*, 16-17 de mayo de 1997, coordinado por J. M. Martín Morán y G. Mazzocchi, Viareggio, Mauro Baroni, 1999-2000, pp. 257-271; C. L. Ferraro, «Luigi Pirandello e Miguel de Unamuno: fra “identità” e “creazione del personaggio”», en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, tomo XCIX, abril-junio de 2007, pp. 297-326; O. Lottini, «La realtà della finzione. Unamuno e Pirandello all'orizzonte di Cervantes», en *Quaderno del dipartimento di letterature comparate*, año IV, Roma, 2008, pp. 307-326. La afinidad electiva entre los dos escritores queda sufragada también por el famoso artículo del propio Unamuno «Pirandello y yo» de 1923. Sin embargo, donde más asoma, acorde con el pensamiento de don Miguel, el pirandelliano ataque a la retórica de las autoridades, que quieren encasillar a todo autor por género o ámbito, es en sus ensayos «Arte e scienza» y «L'umorismo» de 1908. Aquí me refiero a un pasaje de «L'umorismo», en *Saggi, poesie, scritti varii*, Verona, Mondadori, 1939, p. 48.

método preestablecido en arte, de aquí la imposibilidad de enmarcarlo en un movimiento por el aspecto formal de su obra que ni se adecua a los recursos impresionistas del modernismo literario, ni sigue ningún tipo de parámetro salvo el suyo.

Además, será preciso considerar también cómo el reflejo de los sucesos políticos de 1898 influirá no poco en su estado de ánimo y en sus creaciones literarias. Y si la guerra de Cuba no puede considerarse un hecho decisivo para la formación de una generación literaria, también habrá de reconocerse que Unamuno no se mostró inmune al golpe. Por eso se le suele aproximar con mucha mayor frecuencia a la Generación del '98 que al modernismo literario. En una carta del 23 de diciembre de 1898 dirigida a Ilundain, en relación con su escrito «La vida es sueño», proclama:

“Me brotó del corazón y es la expresión fiel de mi estado de ánimo a consecuencia de las desdichas patrias [...] Aquí sigue todo mal, en el mismo empantanamiento y la misma prostración. Es una modorra de muerte. Las últimas desdichas no nos han arrancado ningún grito de dolor sincero, ninguna queja que haya resonado vibrante y firme [...] La moda ahora es la regeneración”⁶⁴.

Éste es el auténtico Unamuno, el preocupado sobre todo por cuestiones políticas, sociales, psicológicas, intelectuales, filosóficas o religiosas, en todo caso ideológicas; éste, y no el supuesto modernista que ni siquiera en sus versos logró establecer un compromiso en favor de lo formal y en menoscabo del concepto; éste, el que llevó a Sánchez Barbudo a considerarle “hijo verdadero del «98»”⁶⁵, que empujó a Julián Marías a poner en evidencia “su desvío por lo meramente literario en el sentido artístico”⁶⁶ y que indujo a Pedro Laín Entralgo a no considerarle, junto con Baroja, precisamente un escritor modernista⁶⁷. Aunque pueda admitirse que también el modernismo literario manifestó una componente ideológica no indiferente, la preocupación filosófica, religiosa, escatológica, ética, política, social y económica no puede parangonarse a la de este gigante del pensamiento de su tiempo.

⁶⁴ «Carta a Ilundain», 23 de diciembre de 1898, en H. Benítez, cit., p. 275 y p. 277.

⁶⁵ Cfr. A. Sánchez Barbudo, cit., p. 100.

⁶⁶ J. Marías, *Miguel de Unamuno*, cit., p. 209.

⁶⁷ Cfr. P. Laín Entralgo, *La generación del 98*, cit., p. 78.

Y si queremos seguir fijándonos en el lenguaje narrativo unamuniano, resultará indudable la falta de adjetivación y proliferación de adverbios o de figuras retóricas propias de ese movimiento. Abundan, en cambio, los sintagmas nominales, las referencias concretas, el estatismo, la invitación a la reflexión, frente a la prosa más poética, ágil, dinámica y sugerente que convencionalmente solemos definir como modernista.

Su lenguaje, bien narrativo bien poético, está más orientado a los conceptos, es más duro, más directo, no excluye de vez en cuando un matiz populachero; le falta el tono aristocrático, la preocupación por lo plástico o por el empleo de un adjetivo muy manido; le falta el culto por la belleza estética pura, la adhesión al *arte por el arte*, el sensualismo, el *eterno femenino*, el erotismo o el sexualismo sociológico, el esteticismo de tipo francés de origen parnasiano, simbolista o de *école romane*, la influencia de corrientes musicales que proceden de Wagner, por una parte, y de Ravel y Debussy, por otra, el influjo de la poesía baudelairiana, el culto a la naturaleza como misterio dionisiaco, la actitud rítmica y métrica de cuño hispanoamericano, las ambientaciones exóticas o irreales típicas del modernismo narrativo y la musicalidad verlainiana del verso:

“El poeta al modo del ruiseñor, el de «allá van mis versos donde va mi gusto», es cada día más difícil. Un Verlaine se da poco, y para eso tuvo dolores reales, que le inspiraron su Dagesse, y digan lo que quieran, Verlaine, con cultura, habría sido un portentoso poeta, lo que sin ella no pasa de un pájaro de trinos sentidos, pero pobres”⁶⁸.

Y no importa que se trate de disgusto hacia la poética de Verlaine o de impotencia por lograrla, como pone en duda Rafael Ferreres⁶⁹: lo que más cuenta es que no se manifiesta en las composiciones de don Miguel una apertura a la estética parnasiana. No hay espacio en sus poesías para la frivolidad, la pompa, el color, extravagantes sensualismos y *caprichos*, todo es hondura melancólica, estado psicológico, intención moralista y, naturalmente, ansia de sobrevivir. Su animadversión contra el movimiento literario del modernismo y su afán de censura hacia la poesía francesa se reitera en muchos pasajes de su obra, y el mismo autor se deleita en componer versos que rechazan explícitamente la armonía de la forma y el concepto de *el arte por el arte*:

⁶⁸ «Carta a Candamo», 12 de febrero de 1900, en *Unamuno y Candamo*, cit., p. 238.

⁶⁹ Cfr. R. Ferreres, cit., p. 27.

“¿Arte? ¿Para qué arte?
Canta, alma mía,
canta a tu modo...,
pero no cantes, grita,
grita tus ansias
sin hacer caso alguno de sus músicas,
y déjales que pasen,
¡son los artistas!”⁷⁰.

No hay duda de que la oposición a la musicalidad del verso resuena en toda su lírica donde chirrían métrica y filosofía, y que tampoco vaciló en lanzar aquel grito “¿Música? ¡No!”⁷¹. Creemos poder afirmar, con toda objetividad, que la belleza artística no es algo que le encaje bien, y que muy pronto debió de comprender que el lenguaje llamado modernista no servía para sus propósitos:

“La literatura no puede ser en parte alguna, y menos en otra cualquier parte en España, labor de mera contemplación artística. El encerrarse el literato en su torre de marfil a rezar letanías a la Belleza es hoy un crimen. Nuestro primer deber es el de educar al pueblo”⁷².

A causa de lo temprano de los tiempos, a Unamuno se le ocurre confundir los términos *moderno*, *modernismo* y *modernidad*, como aparece en su ensayo «Modernismo y actualidad» de 1924. Incluso en el siguiente pasaje identifica el modernismo con todo lo moderno, sin percatarse de las diferencias que evidenciará la historiografía posterior. Lo que, sin duda, no crea confusión ni puede someterse a una diferente interpretación es su idea sobre el modernismo estético:

“Hoy es el día, después de tanto como se escribe acerca del modernismo, en que no sé a que se reduzca la cacareada escuela. Sucédeme con este *-ismo* lo que con otros muchos; cuanto más leo lo que se diserta a cuento de ellos, peor enterado salgo. De los seis puentes de alguna importancia que, si no marra mi cuenta, hay sobre el Nervión, se llama *nuevo* al más antiguos de ellos. Y como este caso hay muchos en todas partes. Es, de la misma manera, peligroso llamar a nada *moderno*,

⁷⁰ «Caña salvaje», 1908, OCV, XIII, vv. 1-8, p. 849.

⁷¹ «Música», sin fecha, OCV, XIII, v. 1, p. 394.

⁷² «Por la patria universal», 1901, OCE, IX, p. 820.

porque lo moderno de hoy será lo antiguo de mañana [...] Pero, vamos a ver, en resumidas cuentas, ¿qué es eso del modernismo? En literatura, como en todo, lo permanente es lo eterno, y al decir eterno quiero decir lo que sale de las limitaciones de tiempo, lo que revela la esencia del espíritu humano. Pasan las escuelas, los procedimientos, las novedades y las modas todas como pasan las riadas que bañan, inundan, fertilizan o asuelan a un país, pero dejan un poso de rica tierra de acarreo, cuando no la arrastran consigo. De todo queda algo, y de eso que llaman modernismo algo quedará sin duda. Si no fuese por caer en el mismo pecado que censuro, metiéndome a inventar motes, diría que lo que nos hace falta es eternismo, noble aspiración a ser de siempre y no tan sólo de ahora [...] A todo lo cual sigo ignorando qué cosa sea el modernismo”⁷³.

Por todo ello, no tuvo dificultad alguna en confesar con toda rotundidad a su amigo Candamo que “detesto eso que llaman modernismo”⁷⁴ y en declarar *apertis verbis* que todos los modernistas – o los motejados de modernistas – “Me parecen, en general, falsos”⁷⁵.

Modernismo literario y modernismo religioso

El término *modernismo*, tanto en el ámbito religioso como en el artístico, no fue una denominación que los partidarios de la innovación espiritual o estética dieron intencionalmente a los dos movimientos. En ambos casos, esta definición fue aplicada, no sin un matiz de desprecio o sarcasmo, por sus propios detractores, como si quisieran ganar una guerra antes de que los dos fenómenos pudieran adquirir una configuración histórica orgánica como para sostener tan sólo una batalla⁷⁶. La intención de los defensores de la ortodoxia tanto religiosa como cultural era, en otras palabras, estigmatizar los excesos de la modernidad. Dicha homonimia y semejanza genealógica dio principio a una improbable fusión de los dos movimientos, callando muy a menudo una primera y sustancial diferencia: si el modernismo literario fue muy pronto ensalzando y logró éxito tal como el

⁷³ «Sobre el modernismo», en *Ecos Literarios, Religiosos, Históricos, Artísticos*, Bilbao, n. 36, 1898, consultando en J. A. E. Altuna, *Unamuno. De la crisis a Ecos Literarios (Bilbao). 1897-1898*, Bilbao, Ediciones Beta, 2006, pp. 217-219.

⁷⁴ «Carta a Candamo», 13 de marzo de 1900, en *Unamuno y Candamo*, cit., p. 251

⁷⁵ «El modernismo», 1907, OCV, V, p. 867.

⁷⁶ Sabido es que el término *modernismo* – en todas sus variantes o significaciones – nació con un sentido despectivo. Numerosos son los textos que recuerdan la genealogía de la palabra. Para el interés general del presente párrafo, nos limitaremos a citar el testimonio directo de E. Buonaiuti, *Le modernisme catholique*, edición consultada *Il Modernismo cattolico*, cit., pp. 11-13.

adjetivo *décadents* en Francia, sobre el modernismo religioso, por el contrario, pendió la espada de Damocles de la condena papal que le salpicó negativamente por lo menos hasta su definitiva extinción. Así que si por un lado podría justificarse, al menos en algunos aspectos, una posición que superara la maniquea distinción entre modernismo literario y Generación del '98, por el otro sería “absurdo”, como sostiene Manuel Alvar, “culpar a la literatura moderna de los mismos desvíos que a los teólogos anti-papales”⁷⁷.

Por todo lo dicho hasta ahora, el argumento podría agotarse sólo al notar que una sustancial unidad entre modernismo literario y religioso había en el rechazo del dogma – bien fuera éste de naturaleza religiosa o literaria –, en la oposición a la tradición conservadora – bien política, bien eclesiástica – y en la rebeldía a la autoridad – tanto laica como religiosa –. Incluso Díaz-Plaja, uno de los mayores partidarios de la distinción entre modernismo y Generación '98, creyó oportuno evidenciar, con toda honradez intelectual, algunas coincidencias entre modernismo religioso y modernismo literario que corroboraban aquella visión del modernismo como tendencia general sostenida por la crítica contraria a su posición, a saber: el antitradicionalismo, el agnosticismo, el intuicionismo contrario al racionalismo y la sustitución de los dogmas con actos de sinceridad interior⁷⁸. Sin duda, la cuestión es más compleja y merece algunas consideraciones más.

En 1935 Juan Ramón Jiménez presentó una visión del modernismo como movimiento global que se oponía a una división generacional realizada sobre el dato concreto, pero objetivamente poco indicativo, de la fecha de nacimiento, influyendo significativamente a la crítica posterior. Si se exceptúa una breve alusión al tema hecha por Federico de Onís en 1934, por primera vez se avanza un planteamiento, en el caso particular de España, en el que sin duda descansan algunas verdades. Los estrechos límites con que Salinas establecía la identidad de una generación literaria coincidente con la fecha del *desastre*, se mostraron enseguida inadecuados al caso español por la imposibilidad de separar en distintas corrientes a intelectuales como, sobre todo, Antonio Machado, Valle-Inclán y Azorín, que muy a menudo se movían entre una y otra tendencia cumpliendo a la

⁷⁷ M. Alvar, «Modernismo, parnasismo, simbolismo, decadentismo, exotismo», en *Historia de España*, edición de R. Menéndez Pidal, *La edad de Plata de la Cultura Española (1898-1936)*, cit., XXXIX-II, pp. 45-75, cit. p. 47.

⁷⁸ Cfr. G. Díaz-Plaja, *Modernismo frente a noventa y ocho*, cit., p. 8.

vez con los requisitos de una y otra actitud, a saber: el problema de España y la identidad nacional, por lo que respecta la Generación del '98; la definición de los valores humanos en el mundo moderno y la identidad cultural, por lo que concierne al modernismo. Modernismo y '98, a partir de la idea de Juan Ramón Jiménez, empezaron a considerarse, por una parte de la crítica, como dos actitudes mentales provocadas por una misma crisis.

La reflexión del poeta se basaba en dos propósitos esenciales: realizar una ruptura con las esferas temáticas y con los distintos ámbitos del pensamiento intentando aglutinar el modernismo literario con el teológico, y ofrecer una más amplia visión del movimiento modernista en el que se recogían también los representantes de la llamada Generación del '98. Para el poeta muguereño, Azorín, Baroja, Benavente, Unamuno, Darío, etc., comparten una misma *actitud*:

“El modernismo no fue solamente una tendencia literaria: el modernismo fue una tendencia general. Alcanzó a todo. Creo que el nombre vino de Alemania, donde se producía un movimiento reformador por los curas llamados modernistas. Y aquí, en España, la gente nos puso ese nombre de modernistas por nuestra actitud. Porque lo que se llama modernismo no es cosa de escuela ni de forma, sino de actitud. Era el encuentro de nuevo con la belleza sepultada durante el siglo XIX por un tono general de poesía burguesa. Eso es el modernismo: un gran movimiento de entusiasmo y libertad hacia la belleza”⁷⁹.

Por consiguiente, cabe preguntarse ¿a qué *actitud* se refiere el gran poeta español? Tomando al pie de la letra la definición de modernismo, se puede decir que, en general, significa exaltación de todo lo moderno, lo nuevo, el fruto más maduro de la búsqueda de innovación. Lo novedoso puede ser también considerado lo más subjetivo en la medida en que entraña una nueva experiencia de la subjetividad del creador. En este sentido, el modernismo representaría la definitiva y radical ruptura con el pasado, un tiempo, según Cerezo y Galán, “que no podía ser superado o trascendido, porque era puro autotrascendimiento, al llevar en sí el germen de su propia autorrevisión crítica”⁸⁰. Es la época inspirada, en otros términos al principio del “yo”, de un “yo” inmanentista. Lo que le pone en el mismo plano, si queremos seguir abarcando el concepto desde un punto de vista tan amplio, del romanticismo, de un romanticismo tardío por su oposición al

⁷⁹ J. Jiménez R., *El modernismo. Notas de un curso (1953)*, edición de R. Gullón, Madrid, Aguilar, 1962, p. 17. Declaración al diario madrileño *La Voz*, 18 de marzo de 1935.

⁸⁰ P. Cerezo Galán, «Variaciones sobre el tema del yo en la crisis de fin de siglo», en *Tu mano es mi destino*, cit., pp. 59-60.

positivismo y a los datos objetivos de la ciencia, aunque sin el mismo pathos de nostalgia y entusiasmo que mantenía al hombre en vilo de lo absoluto. Luego explica como, a su juicio, tanto el modernismo denominado religioso como el literario podían ser considerados frutos de un mismo propósito, y se aventura a dar una definición de modernismo religioso que deja alguna perplejidad:

“Nombre dado a un movimiento teológico [sic] de católicos, protestantes y judíos, que empieza en Alemania a mediados del siglo XIX [...] Esta tendencia modernista ha continuado luego entre judíos y protestantes”⁸¹.

Se refiere, suponemos, a la doctrina apologética de Schleiermacher, al historicismo de Humboldt, Droysen y Dilthey, a la reflexión ética de Webber, a las sucesivas aportaciones de Harnack y Troeltsch, a los estudios madurados dentro de la *Religionsgeschichtliche Schule* por cada uno de sus miembros (Eichhorn, Gunkel, Gressmann, Boussett, Wrede, Weiss), al progresismo de Hermann Schell que, en su *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts* de 1897, elaboraba un catolicismo ideal en que había una más amplia participación de los laicos en la acción de la Iglesia y una libertad en la investigación científica, a la propuesta de un catolicismo más religioso frente al catolicismo exterior y político de muchos eclesiásticos así como se observa en las cartas del espectador – «Spektator-briefe» – de Ernst Troeltsch, a la *Reformkatholizismus* de Joseph Müller, a las semejantes instancias reformadoras de Albert Ehrhard, etc., todas doctrinas que tuvieron mucha influencia en la gestación y evolución del movimiento, pero que sólo constituyeron una chispa para la especulación del abate católico francés Alfred Loisy, cuya obra dio principio, como se reconoce comúnmente, al modernismo religioso⁸². Además, aun reconociendo la semejanza de la renovación eclesiástica anhelada por el protestantismo liberal alemán y el modernismo religioso, a la que parece referirse el poeta en el citado

⁸¹ J. R. Jiménez, *El modernismo. Apuntes de curso*, cit., p. 5.

⁸² En realidad, entre la miríadas de nombres que J. R. Jiménez brinda durante su curso de 1953, no se lee ninguna mención a uno de ellos. Parece. En cambio, más plausible parece creer que, en su concepción de modernismo como *movimiento envolvente*, se refería sencillamente a la influencia de la filosofía alemana de Nietzsche o Schopenhauer (aunque nació en Polonia) en el pensamiento contemporáneo de todo el ámbito. En efecto las alusiones a la cultura alemana son pocas y superficiales, con lo cual no es dado saber con certeza a qué se estaba refiriendo. La más explícita que encontré es la siguiente: “Las influencias del Modernismo era muy diversas: Unamuno, alemanas e inglesas (traducción [de] Schopenhauer, [de] Nietzsche)”, *El modernismo. Apuntes de curso*, cit., p. 94. Cabe recordar que Unamuno fue por él considerado el “modernista máximo”, *ibidem*, p. 80.

pasaje, siempre habrá que tener en cuenta que este último surgió justo de la oposición de Loisy a la postura protestante de Harnack. El modernismo religioso, de forma diferente, padeció la influencia de algunas doctrinas liberales del protestantismo, pero nació, entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, dentro de la Iglesia católica, y siempre siguió siendo un movimiento católico fiel a su misma confesión. En cuanto al modernismo hebraico, sabido es que sólo fue un reflejo breve, tardío y de menor intensidad del movimiento que se formó en el seno del catolicismo romano, tanto en Francia, como se observa en el famoso artículo de Maurice Pézard «Le Modernisme chez les Juifs» publicado en 1908 en el *Mercure de France*, como en Italia, según denotan más recientes estudios llevados a cabo por Alberto Cavaglion⁸³. La problemática de fondo de esta tendencia modernista en el ámbito hebraico parece reducirse, como se deduce de los escritos de Felice Momigliano -uno de los más asiduos colaboradores del *Cænobium*- a librar el hebraísmo de toda componente nacionalista para renunciar a todo tipo de reivindicación sobre la Palestina y conferirle un carácter universal⁸⁴. Con lo cual, tiene razón Botti cuando afirma que el citado pasaje de Juan Ramón Jiménez, tomado por una parte de la crítica como axioma irrefutable, demuestra eventualmente el escaso conocimiento del poeta sobre el modernismo religioso⁸⁵.

En efecto, como a menudo sucede cuando un poeta o un artista en general intenta arriesgarse en el rastreo del tortuoso terreno de la crítica literaria, el resultado es una escasa comprensión del verdadero alcance de sus propios textos, y de aquellos de los demás, tanto que sólo acaba despistando a los lectores del mensaje original. Tal vez fuera posible en España una unión de ambos movimientos por la debilidad del modernismo religioso; ciertamente sus afirmaciones no pueden ser aceptadas por los demás países europeos, ya que fueron completamente diferentes los medios de difusión, los tipos de tertulias, los lugares de encuentro, las estructura de pensamiento y los sectores de la cultura

⁸³ Cfr. A. Cavaglion, «Per un modernismo ebraico? Felice Momigliano (1866-1924)», en *Fonti e documenti*, año 1984, n. 13, pp. 313-351; «Il modernismo ebraico», en *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, cit., pp. 185-197; «Réformes des autres, nôtres réformes: le origini dell'ebraismo modernizzante», en *Spiritualità e Utopia: la rivista "Cænobium" (1906-1919)*, edición de F. Panzera y D. Saresella, Milano, Cisalpino, 2007, pp. 197-210, en particular pp. 209-210.

⁸⁴ Cfr. F. Momigliano, «Ebrei in Italia ed ebrei in Russia (Modernismo ebraico?)», en *Cænobium*, año II, 1908, n. 5; «Introduzione», en C. G. Montefiore, *Gesú di Nazareth nel pensiero ebraico contemporaneo*, Genova, Formigini, 1913, pp. VII-XLIX. Véase en particular éste último escrito, pp. XXXIV-XXXIX.

⁸⁵ Cfr. A. Botti, «Istanze di riforma religiosa», cit., pp. 388-389.

que hicieron posible el desarrollo y la divulgación del fermento religioso. Además, su reflexión sobre el modernismo parece viciada por un intento interesado de quitar la deuda de esa poética peninsular hacia el simbolismo ultrapirenaico y demostrar que no fue Francia el centro de esta nueva forma de plantear la literatura.

Ya hemos presentado, aunque de forma sucinta, el despliegue de la polémica en torno a la cuestión de entender el modernismo como un movimiento general; ahora cabe detenerse un momento sobre otro pasaje que procedió directamente de aquel planteamiento. Los críticos que más recientemente insistieron sobre una presunta identidad entre modernismo religioso y modernismo literario son Azam, Abellán y De Llera.

Como ya hemos tratado de demostrar, los eclesiásticos españoles se mantuvieron en la retaguardia a lo largo de todo el desarrollo del movimiento científico a caballo entre los siglos XIX y XX. Sus iniciativas, leves e irresolutas, permanecieron en los límites de un fenómeno más o menos aislado por las circunstancias y un contexto ajeno a la verdadera crisis modernista. A principios de 1908 los jesuitas de *Razón y fe* publicaron algunos artículos sobre los diferentes aspectos del modernismo, mientras que casi contemporáneamente la *Revista de estudios franciscanos y España y América* emprendieron una iniciativa parecida. De estos artículos surgieron una serie de conferencias que tenían como objeto señalar los peligros de la fe. Dichas conferencias se convirtieron, en el mismo año, en libros como *El modernismo religioso* del P. Ramón Ruiz Amado, *¿Qué es el modernismo?* de R. Santalucía Cheverol y *Análisis y refutación del modernismo* de Alonso Manuel de Castro. El P. Goyena, al buscar algunas referencias bibliográficas a este respecto, sólo notó la publicación de los ensayos en *España y América*. Jean Rivière observa que en 1910 *La Revue Moderniste Internationale* intenta a toda costa afirmar la existencia del modernismo religioso en España, sin lograr el éxito de publicar un solo nombre, por lo que la rúbrica desapareció en breve tiempo⁸⁶.

De estos datos, Gilbert Azam, en su *El modernismo desde dentro*, saca dos consideraciones importantes. En la primera explica que

⁸⁶ Cfr. G. Azam, *El modernismo desde dentro*, cit., pp. 45-46.

“se puede considerar con toda objetividad que la crisis modernista [en España] no tuvo la misma resonancia que en Francia o en Alemania”⁸⁷;

la segunda consiste en la otra cara de la moneda:

“Si no existe verdaderamente un modernismo docto dentro de la jerarquía y de las instituciones docentes de la Iglesia española, no se puede negar que sí existe un modernismo más amplio, que es un fenómeno de época, una actitud enteramente nueva del hombre frente a sí mismo, al mundo y a Dios, y que, como tal, tiene implicaciones teológicas”⁸⁸.

El crítico dota a la primera reflexión de Jiménez de un fundamento filosófico, en menoscabo del contexto histórico, que sigue un proceso tan ordenado como opinable. Primero trata el krausismo como premodernismo español, haciendo proceder de la corriente poskantiana aquella intersección entre trascendencia e immanencia. Luego señala una actitud común a ambos modernismos, determinada por una semejante crisis espiritual y por un cambio socio-cultural del que surgieron valores heterodoxos, cuyos mayores exponentes serían, a su juicio, Miguel de Unamuno y Juan Ramón Jiménez. Para confirmar sus teorías, no le queda más que vincular el modernismo y otros sistemas de pensamiento a la modernidad, ya que el modernismo no se puede reducir ni a un estilo artístico ni a un sistema elaborado de teología. La búsqueda de una fe que procede del hombre, la atención que supone la fe hacia el propio “yo”, el panenteísmo del “Todo en Dios” a prolongación del pensamiento krausista, y la conciencia de una vida que se explica sólo a través de la religión, es el hilo conductor que une el fermento artístico y el teológico.

Aunque de forma mucho más sintética, Abellán sigue, en su apartado de la *Historia crítica del pensamiento español* consagrado a «La crisis de “fin de siglo”», el mismo procedimiento de Azam. La diferencia entre los textos, además de la mayor solidez de la teoría de Azam contra las superficiales semejanzas entre los dos movimientos evidenciadas por Abellán, es que éste insiste más sobre la idea de un modernismo entendido en sentido más amplio; de ahí la legitimidad de la contribución española a la causa, mientras que aquél insiste más sobre la

⁸⁷ Ibidem, p. 46.

⁸⁸ Ibidem.

procedencia del krausismo, y de ahí la legitimidad de la contribución española a la causa.

Luis de Llera, en el texto por él coordinado que ya ha sido citado varias veces, *Religión y Literatura en el Modernismo Español*, niega en cambio la procedencia del krausismo, pero sigue las huellas de los antigeneracionistas para ampliar la significación del término e identificar el modernismo literario con el religioso. Así, presenta el modernismo como “un período de la vida y de la cultura española que [...] alcanza su apogeo entre 1902 y 1914”⁸⁹, incluyendo en esta definición prácticamente cualquier forma de postura y expresión humana que se desarrolló en esos doce años.

Ahora bien, no se puede negar que en la rebeldía a la autoridad de las instituciones y del poder de la razón, ambos movimientos coinciden, siempre teniendo en cuenta que no se pueden confundir los dos campos en un intento de hacer depender el modernismo religioso del modernismo literario y viceversa. En efecto, no puede olvidarse que la rebeldía del fenómeno estético surge, esencialmente, contra el realismo y el naturalismo de la generación precedente y contra el conformismo burgués, mientras que la rebeldía del religioso brota contra la teología escolástica, la dogmática católica y de ninguna manera determina la bancarrota de la ciencia frente a la metafísica – como ocurre en cambio entre los estetas modernistas – al distinguir los ámbitos de pertenencia.

El texto de Azam, realmente bien ideado y estructurado, siguiendo un procedimiento coherente según algunas intuiciones que no deben ser subestimadas, presenta empero unos problemas de fondo que estropean algunas deducciones válidas. Ante todo, remite a la doctrina ontológica del panteísmo krausista a la metafísica cristiana, sin considerar que en esta última el ser de Dios se distingue realmente del ser de las criaturas, por lo cual la trascendencia divina se coloca en un plano diferente. En segundo lugar, el krausismo es un idealismo radical, ya que no presenta distinción alguna entre pensamiento, del que depende la trascendencia de Dios, y la realidad del mundo y de la naturaleza. El krausismo mezcla las dos esferas de reflexión e intuición, salvaguardando al mismo tiempo trascendencia e inmanencia, y justo en la relación entre estas dos distintas formas de conocimiento estriba una de las principales diferencias entre krausismo y modernismo religioso, como veremos en el capítulo VI del presente trabajo. En

⁸⁹ L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., p. 79.

fin, Azam alude al modernismo de Unamuno y Jiménez – negando la participación del primero al modernismo estético⁹⁰ – basándose en datos muy genéricos y en una simple heterodoxia que recuerdan más bien la doctrina del protestantismo liberal y que, en todo caso, demuestran una escasa familiaridad con la teología modernista.

Mucho más simplista es el planteamiento de Abellán. Para señalar la incidencia entre ambos movimientos, el crítico se remite, aunque indirectamente, a la condena papal del movimiento. Puesto que los modernistas no se reconocían en las 65 proposiciones del *Lamentabili* ni, mucho menos, en la famosa definición de *omnium haereseon collectum* acuñada en la *Pascendi*, se convierte en algo paradójico tomar el decreto y la encíclica como manifiestos del modernismo religioso. Además, las temáticas que aparecen en los dos documentos atañen *sensu stricto* a problemáticas teológicas, ámbitos que, salvo prueba en contrario, permanecen ajenos a los literatos españoles contemporáneos – que se limitan a algunas citas bíblicas – o apenas acariciados por algunos de ellos. En todo caso, de ninguna manera pueden reconducirse a la corriente estética. Para ser exactos, Abellán se remite a la tesis doctoral de José Antonio Reula Paul, el cual presenta el modernismo religioso como un sistema filosófico más bien que una teología, sobre todo en el sentido de que desaparece todo tipo de revelación sobrenatural⁹¹. Por lo cual, si se toma este planteamiento como punto de partida, ya se excluye implícitamente la posibilidad de intersección entre trascendencia e inmanencia y, por consiguiente, la posibilidad de plantear un parecido entre Blondel – y el método apologético que acabamos de explicar – y el krausismo. A pesar de que Blondel no fuera propiamente un modernista, muy a menudo es considerado como tal por su original y decisiva aportación a la cultura del modernismo. El filósofo francés se separa drásticamente del método histórico loisiano, aunque ofrece otro tipo de participación en el movimiento con su apologética, la cual, a pesar de la oposición al panteísmo, es el punto de contacto más plausible con el krausismo que Abellán omite impropriadamente. Además, las seis notas con que Reula Paul trata de definir el modernismo religioso son, a nuestro juicio, no tan definitivas como dice Abellán, ya que asoma cierta ambigüedad de palabras que puede ser

⁹⁰ Cfr. G. Azam, *El modernismo desde dentro*, cit., p. 56.

⁹¹ Tesis Doctoral de J. A. Reula Paul, *Algunas constantes del pensamiento español en Juan Ramón Jiménez*, Universidad de La Laguna, 1986-87, pp. 251-252, apud J. L. Abellán, *La crisis contemporánea*, cit., p. 70.

mal entendida y, en algunos casos, no resulta, a mi parecer, propiamente correcta la focalización de las argumentaciones así como las presenta el doctorando Reula Paul. Nos referimos, en particular, a la definición que ofrece de *inmanencia vital*, donde se lee “que induce al hombre a buscar explicación de toda realidad dentro de sí, incluida la realidad divina”⁹². Nosotros diríamos, en cambio, que el inmanentismo al que se refieren los modernistas induce al hombre a buscar explicación de toda realidad divina dentro de sí, incluyendo en menor medida también realidades de otra naturaleza. Tampoco podemos conformarnos con su modo de volcar los términos cuando, en referencia a la interpretación de los dogmas como expresión simbólica del sentir religioso, convierte el sujeto al decir que el “Simbolismo – mediante sus leyes propias de «transfiguración» y «desfiguración» – es la única vía de acceso a las realidades suprasensibles”⁹³. En lo que se refiere al evolucionismo, la cuestión no era -para el modernismo- estudiar en qué medida las religiones pudieran estar influidas por aquél⁹⁴, sino en demostrar la posibilidad de conciliación entre las teorías de Darwin y el catolicismo. El resultado será que, de esa forma, los límites que separan el movimiento religioso del literario se esfuman a través de un uso invertido de las palabras o de las proposiciones. Aunque hubiera habido un común punto de partida, no puede omitirse que simbolismo, evolucionismo e inmanencia vital fueron empleados de modo diferente y en ámbitos totalmente distintos, incluso por las temáticas que abarcaron unos y otros modernistas.

Después de Azam y Abellán, será Luis de Llera quien comparta la identidad entre modernismo literario y religioso, y lo hace con algunas referencias que dejan en el lector cierta perplejidad. No sirve de nada demostrar que “la mayoría de los literatos modernistas” – se refiere a los literatos españoles – “conocieron indirecta o directamente alguna de las obras de los principales modernistas religiosos de Europa”⁹⁵, a pesar de que la realidad es distinta ya que, salvo el caso de Unamuno o alguna otra rara excepción, en España no hubo muchas noticias del movimiento antes de la condena de 1907, es decir, cuando ya había comenzado su declive. “No hay dudas” afirma “de que en menor o mayor medida Unamuno, Jiménez, Baroja, Maeztu, Trigo, estuvieron al corriente del modernismo religioso”⁹⁶, lo que por

⁹² Ibidem.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., pp. 82-83.

⁹⁶ Ibidem, p. 83.

cierto no significa que lo representaran, ni que compartieran la misma idea religiosa ni que estuvieran al corriente del nuevo fermento simultáneamente a su máxima evolución, como parece señalar. No añade mucho a la cuestión, ni explica o prueba nada, el hecho de que Rubén Darío entendiera el cambio en la manera de pensar o de escribir que se advirtió en España a principios del nuevo siglo como individualismo, como libre manifestación de las ideas y del vuelo poético⁹⁷. El crítico, al asociar esta idea con la oposición del poeta a la Iglesia jerárquica, parece falsear el verdadero propósito del nicaragüense, donde el plan religioso de sus divagaciones sólo es uno de tantos elementos que se entremezclan en sus versos. Cierta sensación de rebeldía latía en las entrañas de los hombres que vivieron a caballo de los dos siglos por el evidente anarquismo de fondo. Una suerte de anarquismo elitista que llegó a ser un rasgo común del hombre moderno y que no faltó a los intelectuales españoles de la época, como intentó demostrar Inman Fox⁹⁸. Manuel Machado observó agudamente que el modernismo fue una revolución, aunque esencialmente formal, que interesó no sólo a la forma externa del arte sino también a la interna, ya que su sustancia era anarquista⁹⁹, donde con el término vago de *anarquía* ha de entenderse un conjunto de rebeliones y protestas que caracterizaron las dos décadas a caballo entre los dos siglos insertadas por Lukács en el movimiento general de su *Zerstörung*¹⁰⁰. El anarquismo servía como medio de negación de la sociedad precedente, un arma contra la pequeña burguesía que se conformaba con los dogmas impuestos por las instituciones en todo ámbito del saber. Así, cuando en 1901 Galdós estrenó su *Electra*, los intelectuales españoles se unieron en la consideración del drama como obra desacralizadora de la cultura y de la sociedad anterior, aunque la protesta, como deduce Azorín, ya había empezado algunos años atrás, antes de 1898¹⁰¹. Partiendo de estos presupuestos, Luis de Llera intenta recoger bajo el modernismo a todos aquellos intelectuales individualistas o libre pensadores

⁹⁷ Ibidem, p. 84.

⁹⁸ Cfr. E. Inman Fox, *Ideología y política en las letras de fin de siglo (1898)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988.

⁹⁹ Cfr. M. Machado, *La guerra literaria (1898-1914)*, Madrid, Imprenta Hispano-Alemana, 1913, p. 32.

¹⁰⁰ Cfr. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Aufbau, 1954, edición consultada *La distruzione della ragione*, traducción italiana de E. Arnaud, 2 vols., I, Torino, Einaudi, 1974⁴, p. 327.

¹⁰¹ Cfr. J. Martínez Ruiz (Azorín), «La generación de 1898», en *ABC*, 18 de febrero de 1913. Este artículo y otros publicados en la misma revista y en el mismo mes de febrero en los días 10, 13 y 15, luego serán recogidos en *Clásicos y modernos*, Madrid, Renacimiento, 1913, edición consultada Buenos Aires, Losada, 1949, p. 186.

anarquistas que demostraron su propia desconfianza hacia el presente. De esa forma, naturalistas, realistas, regeneracionistas, noventayochistas, modernistas y krausistas se encuentran en un mismo grupo con límites vagos e inestables sólo por una común preocupación de revitalización de España. Con eso justifica la coincidencia del término *modernismo* en España en las dos esferas -religiosa y literaria- en un intento muy poco objetivo, para ser sinceros, de demostrar la existencia del modernismo religioso en su país a través de una aproximada cohesión de épocas, pensamiento, filosofía, teología, géneros y planteamientos políticos e intelectuales.

El intento de relacionar los dos movimientos por la condena ha desembocado en una enormidad de interpretaciones a las que les falta una adecuada comprobación documental, y la crítica no dejó de percatarse de un error cuya responsabilidad caía irreparablemente sobre Juan Ramón Jiménez. Ya en 1964 Bernardo Gicovate sostenía que “el modernismo religioso es un fenómeno completamente independiente del modernismo literario hispánico”¹⁰²; Evangelista Vilanova primero niega la identidad entre modernismo religioso y literario y luego excluye la presencia de modernismo religioso en España¹⁰³. César Izquierdo se pregunta si hubo relación entre el modernismo artístico y el religioso, y contesta que

“La respuesta negativa parece ser la más probable. En efecto, no da la impresión de que haya mucha semejanza entre, por ejemplo, el mundo estético creado por Gaudí [...] y la crítica bíblica de Loisy”¹⁰⁴.

Podrían multiplicarse las citas en este sentido; aquí sólo nos interesa añadir que incluso Botti, cuya línea crítica, por lo prudente que fue, hemos insertado en el revisionismo historiográfico, no tiene duda en excluir todo tipo de relación entre los dos movimientos¹⁰⁵.

Sin duda, la comunión entre modernismo religioso y literario fue el resultado último de un empleo impropio de las argumentaciones antigeneracionistas. Con el modernismo estético se quiso significar el deseo de salir de los estrechos límites

¹⁰² B. Gicovate, «El modernismo y su historia», en *Hispanic Review*, año 1964, n. 32, pp. 216-226, cit. p. 221.

¹⁰³ Cfr. E. Vilanova, cit., pp. 655-659.

¹⁰⁴ C. Izquierdo, «Rasgos del modernismo en España», cit., p. 287.

¹⁰⁵ Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., p. 17, e «Istanze di riforma religiosa», cit., p. 379.

del realismo narrativo, de la retórica de las imágenes, didascálicas y académicas, de rebelarse contra la banalización de lo real, y de un difundido modo de pensar que estaba en la base de esa pobreza artística. A este propósito cabe preguntarse ¿por qué nadie en Italia, Alemania, Francia y en el mundo de habla inglesa, quiso ver un parentesco entre modernismo religioso y *decadentismo*, *die moderne*, *symbolisme* o *modernism*? En nuestra opinión, la casual homonimia con la tendencia de secularización, que contemporáneamente iba difundiéndose en los demás países europeos, jugó un papel decisivo en esta improbable aproximación.

De hecho, ha de excluirse una semejanza de objetivos ideológicos y orientaciones estéticas entre los dos movimientos, y difícilmente puede admitirse el influjo que planteó Juan Ramón Jiménez. Lo mismo afirmó nuestro maestro Giovanni Allegra en 1982:

“è da escludere una qualunque somiglianza di obbiettivi ideologici e di indirizzi estetici tra i due movimenti. Se è vero che essi si mossero più o meno sincronicamente, e, per maggiore confusione, si chiamarono allo stesso modo, la «proprietà molto dubbia» del nome di quello letterario ci deve far prendere con molta riserva l'influsso che credette di ravvisare Juan Ramón Jiménez”¹⁰⁶.

Y si es difícil admitir el planteamiento de Juan Ramón Jiménez, aún más problemático será aceptar aquella conclusión tan rotunda y definitiva de Unamuno como “modernista por excelencia”¹⁰⁷. Es lo que afirma Luis de Llera, sobre la base de aquella otra definición juanramoniana de Unamuno “tío modernista”¹⁰⁸. Todo ello contribuyó a confundir aún más las ideas, como si la personalidad del vasco no hubiera estado sujeta suficientemente a múltiples interpretaciones.

El “Unamuno” de De Llera

El Unamuno de De Llera es un intelectual preocupado por las problemáticas religiosas que, en virtud de sus amistades italianas con Murri, Buonaiuti y Gentile,

¹⁰⁶ G. Allegra, cit., p. 38.

¹⁰⁷ L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., p. 99.

¹⁰⁸ Así le llama el poeta muguereño en *El modernismo. Apuntes de curso*, cit., p. 186 y en «Modernismo en América y España», cit., p. 64; la definición dará el título al ya citado apartado que Luis de Llera consagra al Rector de Salamanca, “Miguel de Unamuno: «Ese tío modernista»”, en el ya citado texto por él mismo coordinado, *Religión y Literatura en el Modernismo Español*.

se eleva a mayor exponente del movimiento en España. Dice bien el crítico cuando afirma que entre los literatos españoles Unamuno fue uno de los que “con mayor claridad han comprendido las dimensiones y la esencia del modernismo en Europa”¹⁰⁹, aunque – suponiendo que se refiera al modernismo religioso porque como de costumbre no especifica el campo de discusión – nos parece excesivo el empleo del término *Europa* que tal vez habría que cambiar por *España*; dice mal, en cambio, cuando algunas líneas más abajo sostiene que “las fuentes y los estudios demostrativos del modernismo de Unamuno [...] son la mejor prueba de lo que decimos”¹¹⁰, precisamente porque, como veremos a continuación, malinterpreta textos y fuentes, u omite imprescindibles consideraciones. De hecho, su presentación de los estudios a los que se refiere, como el de Alfonso Botti y Vicente González Martín, no parece exenta de un juicio interesado.

Ya hemos visto que Alfonso Botti puede considerarse un revisionista por demostrar fermentos de modernismo religioso en España, contra la mayoría de la crítica que sostiene la inexistencia aquí de tal movimiento o, por lo menos, la escasísima repercusión, y lo hace incluyendo también a Unamuno dentro de los presuntos representantes españoles, en cuanto sostiene que permaneciendo fieles a la letra de las afirmaciones unamunianas, no habría posibilidad de una interpretación diferente de su distancia con el modernismo; aunque si no se quiere considerar la conciencia como criterio historiográfico, el problema de Unamuno con el modernismo religioso queda en pie¹¹¹. Sin embargo, hemos comentado también su posición ambigua al no llegar a conclusiones definitivas y rotundas, tanto que su apartado consagrado a Unamuno concluye reconociendo una falta de originalidad en el plano exegético y teológico como para incluirle definitivamente en uno de esos géneros en los que muy a menudo se ha fragmentado el movimiento¹¹². De Llera, en cambio, se limita a citar lo que más le conviene y omite totalmente este particular del estudio de Botti, de no secundaria importancia.

Por lo que respecta a González Martín, su *La Cultura italiana en Miguel de Unamuno* es un importante testimonio de interculturalidad entre el Rector de Salamanca y los mayores intelectuales italianos de la época. En su pormenorizado

¹⁰⁹ L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., p. 183.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., pp. 89-90.

¹¹² *Ibidem*, p. 103.

estudio, el profesor salmantino pone de relieve los muchos corresponsales italianos de don Miguel, entre los cuales aparecen representantes de diferentes corrientes literarias, tendencias políticas y cultura religiosa. Lo que demuestra, sólo, el buen lazo de amistad que tenía Unamuno con los intelectuales italianos de distintos planteamientos; de hecho, González Martín no se atreve a convertir a Unamuno en un modernista religioso. “González Martín”, comenta De Llera para corroborar su visión de Unamuno como modernista religioso, “resalta la amistad del pensador español con Romolo Murri, Ernesto Buonaiuti y Giovanni Gentile”¹¹³. Para que nos demos cuenta, eso es lo que escribe González Martín en 1978 con respecto a la consideración de Unamuno sobre Murri, o sea cuando aún se ignoraba la breve correspondencia entre Murri y Unamuno publicada por Botti en 1992 y 1997:

“Solamente he podido encontrar una cita de este escritor – y por cierto no muy positiva –, en una carta dirigida a Beccari, con fecha 25-I-1911”¹¹⁴.

A continuación Luis de Llera escribe:

“No cabe duda que aparte de su preferencia por el protestantismo alemán contemporáneo sus afinidades coincidieron con las de los modernistas italianos. Por cierto que no ocurrió lo mismo con los otros escritores españoles de la generación de Unamuno. Es verdad que R. Murri mantuvo relaciones con intelectuales de la península pero por motivos diferentes a la temática estrictamente [sic] modernista”¹¹⁵.

En realidad, es la circunstancia del primer conflicto que ocasiona el breve epistolario – integrado por tres cartas, una del español y dos del italiano – entre Murri y Unamuno. Las referencias al tema religioso sólo asoman, y sobre todo en la carta de Unamuno, de forma episódica. En todo caso, siempre en relación con el contexto de la guerra y con el espíritu tan distinto de los pueblos en conflicto.

Sobre la relación con Buonaiuti, González Martín sólo destaca la presencia de dos libros del modernista italiano en la biblioteca de Unamuno, *Le modernisme catholique*, con una dedicatoria del editor, y la *Apologia dello spiritualismo* “sin

¹¹³ L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., p. 183.

¹¹⁴ V. González Martín, *La cultura italiana*, cit., p. 203.

¹¹⁵ L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., p. 185.

nota ni nada que indique si ha sido leído”¹¹⁶. Por lo que respecta a Giovanni Gentile, sabida es su oposición al modernismo religioso explicitada en su *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* de 1909 y en el artículo precedente «Il modernismo e l'Enciclica» publicado en 1908 por *La Critica*; aquí el idealista italiano comparte la condena y polemiza con el intento del modernismo de unir filosofía y religión. Esto es lo que dice González Martín con respecto a Gentile:

“A pesar de que Gentile no es propiamente un modernista, se preocupó por los problemas religiosos del modernismo, siendo por esta razón por la que lo trataré en este apartado”¹¹⁷.

Además, la exigua colaboración de Unamuno con la revista milanesa *Il Rinnovamento*, que Luis de Llera trae como ejemplo de una lectura de Unamuno en clave modernista según su perspectiva inicial, no significa nada más que lo que ya sostuvo González Martín, es decir, sólo corrobora “sus relaciones con el movimiento modernista italiano; mejor dicho, con sus representantes”¹¹⁸. Su «Della disperazione religiosa moderna», como veremos en la IIª parte del presente trabajo, es una reflexión escatológica que refleja la vacilación de su fe y el concepto de fe agónica, de cuño kiekegaardiano, bastante alejada de la actitud conciliatoria de los modernistas; su «Inteligencia y bondad» es una reflexión religiosa, en general, humanista e intelectual, que nada nuevo aporta al debate estrictamente modernista o para la evolución del movimiento.

Tampoco puede aceptarse la perspectiva de Luis de Llera acerca de la experiencia unamuniana con el *Cænobium*, que juzga como “señal inequívoca de que nuestro pensador era considerado, incluso más allá de nuestras fronteras, un modernista”¹¹⁹. De hecho, su participación en el tribunal del *Cænobium* – revista totalmente aconfesional – para asignar un premio al mejor autor de un ensayo inédito sobre el tema de la posible conciliación entre ciencia y fe, no demuestra nada más que el prestigio de don Miguel fuera de España. Luis de Llera, en cambio, describe este episodio como si fuera la prueba inequívoca de la consideración de modernista de la que gozaba Unamuno a nivel europeo, omitiendo que el mismo tribunal estaba integrado por figuras como Berdjaev,

¹¹⁶ V. González Martín, *La cultura italiana*, cit., pp. 204-205, cit. p. 205.

¹¹⁷ Ibidem, p. 204.

¹¹⁸ Ibidem, p. 198.

¹¹⁹ L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., p. 184.

Bergson, Broda, Chiappelli, Fonsegrive, Gentile, Giacosa, Grain, Höfding, Novicow, Orestano, Petrone, Pioda, Roberty, Royce, Séailles, Troilo, Varisco y Vidari, es decir, todos pensadores cuyas doctrinas se enlazaron con el movimiento sólo esporádicamente; en todo caso, ninguno de ellos es considerado estrictamente modernista, antes, algunos de ellos, son considerados opositores. Además, si Luis de Llera se hubiera tomado la molestia de hojear los números de la revista en cuestión, por la que “oltre a esponenti del modernismo, collaboravano Benedetto Croce, Giovanni Gentile, Giuseppe Prezzolini, Henri Bergson, Miguel de Unamuno”¹²⁰, se habría percatado de que el único escrito de Unamuno que allí aparece es en realidad una confutación a las posturas de Loisy.

Pero lo más incorrecto de toda su forzada presentación de Unamuno en clave modernista, es su interpretación del epistolario con Boine, “demostración evidente de lo que decimos”¹²¹. No nos demoraremos mucho sobre el tema, porque tendremos la oportunidad de tratarlo en la IIª parte de este trabajo al reproducir y analizar las respectivas cartas. En este punto, sin embargo, es necesario precisar que al crítico sólo le basta esta cita del Rector de Salamanca para sufragar sus teorías:

“estoy bastante al corriente de ese movimiento neocatólico de que me habla, he leído y poseo las dos obras de Alfred Loisy que me cita y otras en la misma dirección, pero ese movimiento, si triunfa, acabará en la ortodoxia católica. Vea usted lo que Roma, es decir el Vaticano, hizo con Loisy y lo que ha hecho con *Il Santo* de Fogazzaro (libro que no conozco)”¹²².

Como ya se ha dicho, aunque cabe repetirlo aquí, “estar bastante al corriente” no significa de ninguna manera considerarse parte integrante de un movimiento; en todo caso, aunque si no fuera así, ningún modernista religioso ignoraba la vicisitud de *Il Santo*, condenado por el Índice el 4 de abril de 1906, o sea nueve meses antes de esas palabras. Además, Unamuno afirma, en estas pocas líneas, exactamente lo contrario de lo que entiende De Llera, es decir, si el modernismo religioso hubiese triunfado, habría acabado igualmente en la ortodoxia católica que Unamuno rechazaba, ya que casi todos sus miembros, en Europa y sobre todo en Italia, anhelaban una reforma dentro de la Iglesia Apostólica Romana, diferente

¹²⁰ D. Saresella, «Introduzione», en *Spiritualità e Utopia*, cit., p. 17.

¹²¹ *Ibidem*, p. 184.

¹²² «Carta a Boine», 18 de enero de 1907, citado siguiendo a L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., p. 184.

del planteamiento unamuniano de drástica ruptura con el clero y la confesión católica. Por consiguiente, aunque hubiese triunfado, Unamuno no se habría adherido al movimiento.

No faltan, por cierto, las citas en las que Unamuno rechaza el concepto de modernismo bien literario bien religioso. Luis de Llera escoge la más significativa: “Da pena ver el escaso contenido cristiano de un Loisy o un Tyrrel [sic]”¹²³.

Unamuno negaba, pues, cualquier tipo de inclusión – y no relación o noticia de que “estaba al corriente” – con el modernismo religioso; sin embargo, eso se debe, según el crítico en cuestión, a su “permanente actitud contradictoria”¹²⁴. Así, la contradicción unamuniana, tantas veces predicada como necesaria por el mismo autor, no sería de carácter especulativo o filosófico, no reside en su visión progresista de la tradición, no se explicita en aquella constante lucha agónica, ni procede de su inquietud, de su extrema lucidez frente a la muerte y de sus ansias de vivir, sobrevivir, existir y ser, sino que se reduce, según De Llera, a una vil negación de considerarse integrante de un movimiento del que, en realidad, formaba parte. “Sin embargo sabemos”, sigue De Lera, “que este tipo de afirmaciones cuenta relativamente poco a la hora de hacer crítica o historia literaria”¹²⁵; la naturaleza de las afirmaciones a las que se refiere permanece aún incierta. La correspondencia de Unamuno con Zulueta brinda al crítico otros motivos para hacer del vasco un modernista religioso; esta vez serán sus alusiones, en la carta fechada 12 de agosto de 1903, a Herrmann, Ritschl, Harnack y a *Esquisse d'une philosophie de la religion* de Auguste Sabatier las que le convenzan de su idea. No hace ninguna distinción, pues, entre el protestantismo liberal y el modernismo religioso católico; no alude mínimamente al hecho de que Unamuno sólo está declarando sus intereses y aconsejando unas lecturas, como la de Kierkegaard; se equivoca, además, con los nombres, al escribir Herman por Herrmann y al transcribir Ritschel por Ritschl, como ya hizo en otra carta precedente convirtiendo a Tyrrell en Tyrrel¹²⁶, y esto nos persuade a creer que no se trata de simples erratas ocasionales, sino más bien de verdaderos errores que

¹²³ «Carta a Zulueta», 17 de diciembre de 1907, citado siguiendo a L. de Llera, *ibidem*, p. 185.

¹²⁴ L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., p. 185.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 186.

demuestran su escaso conocimiento sobre el tema. Y del mismo epistolario escoge una cita que demostraría la sintonía de Unamuno con el movimiento:

“los pueblos latinos necesitan, a mi sentir, una revolución religiosa, algo que sea para ellos lo que la Reforma fue para los germanos y anglosajones”¹²⁷.

En efecto, nada que decir a la idea de que el propósito del modernismo era el de una reforma. Pero, ¿a qué tipo de reforma se refieren los modernistas? Y ¿a qué tipo de reforma se refiere Unamuno? Los primeros apuntan, como ya se ha dicho varias veces, a una reforma que no rompiera con la Iglesia Apostólica Romana, es decir, una reforma del catolicismo dentro del mismo catolicismo y en el seno de la Iglesia, adaptándose al mundo moderno sin traicionar su propia esencia. Unamuno, en cambio, quiere una reforma a través de la que se reconstruya por completo la idea del catolicismo, o sea, fuera de la Iglesia católica y no sujeta a la autoridad del Pontífice. Éste será uno de los motivos de la incomprensión con Boine, en cuya carta del 19 de marzo de 1907, paradigmática desde este punto de vista, señala:

“Una vez más he de repetirlo. Los países llamados latinos necesitan de una Reforma que les sea lo que les fue a los germánicos la de Lutero. Y esa sólo puede hacerse rompiendo abiertamente con la Iglesia. De los papas no puede esperarse nada”¹²⁸.

Después de esto, las reflexiones de De Llera en relación con el decadentismo italiano, la estima recíproca entre don Miguel y Gallarati-Scotti¹²⁹ y su comentario a «Della disperazione religiosa moderna» de Unamuno, no ofrecen un interés como para admitir una inserción convincente del vasco en el movimiento en cuestión. Por lo cual, es natural que haga fuerza en la falta de unidad del movimiento, para llegar a concluir, intentando justificar su posición, que “cuando encuadramos a alguien en la categoría «modernismo» lo hacemos en modo extensivo”¹³⁰. La afirmación no es errónea, si se respeten algunos criterios que acomunaron diferentes pensadores religiosos, teólogos y sacerdotes cuya

¹²⁷ «Carta a Zulueta», 30 de septiembre de 1903, citado siguiendo a De Llera, *ibidem*.

¹²⁸ «Carta a Boine», 19 de marzo de 1907, *infra*, p. 505.

¹²⁹ Véanse los escritos de F. T. Gallarati-Scotti recogidos en *Interpretazioni e memorie*, Milano, Mondadori, 1960, p. 400.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 188.

especulación determinó excomuniones y la condena papal. De ninguna forma puede afirmarse que las medidas eclesiásticas se dirigieron a la obra de Unamuno, y de ninguna manera, a nuestro juicio, puede afirmarse que Unamuno participara directa, explícita y oficialmente en ese espíritu del modernismo que puede resumirse en estos términos:

“el modernismo fue un movimiento intelectual que se desarrolló a finales del XIX y principios del XX en el ámbito eclesiástico, sobre todo en Francia y, de modo distinto, en Italia, Alemania e Inglaterra, y que incidía en diversos campos: filosofía, exégesis, historia, reforma interior de la Iglesia”¹³¹.

Ahora bien, el proceso que De Llera emplea para llegar a la visión de Unamuno como “modernista por excelencia” es muy sencillo: arranca de los antecedentes literarios y filosóficos – como el naturalismo, el krausismo y el positivismo – para enmarcar en el contexto español aquel fermento que llama *modernismo* sin atender a distinciones onomásticas. Luego ataca a un enemigo débil, cual es el criterio de las convenciones literarias, porque sólo al deconstruir las frágiles categorías que separan el modernismo literario de la Generación del '98 puede cumplirse el paso siguiente, o sea amalgamar modernismo literario y religioso. De ahí que llegue a concluir su disertación situando a Unamuno en el movimiento modernista en todas sus acepciones, porque si el “gigante” de la generación que coincidía – por la fractura que crea con las barreras de género – en todo con el modernismo – literario y religioso –, puede afirmarse que también España gozó de autorizados representantes del movimiento. En efecto, el modernismo es, según sus palabras, un movimiento que recoge un poco de todo, aunque al final no recoge nada:

“Pero aún podemos alargar más el concepto de modernismo si somos coherentes con cuanto he dicho en las páginas precedentes de este volumen. Es decir, si tenemos en cuenta que el modernismo resulta la categoría cultural del período finisecular entonces podemos incluir en tal concepto a intelectuales y científicos, religiosos y laicos, que afirmaron la modernidad como elemento esencial de una época en contraposición con las reglas, doctrinas, normas y modas vigentes hasta el momento en todos los campos de la sabiduría y de la creencia”¹³².

¹³¹ C. Izquierdo, «Cómo se ha entendido el “modernismo teológico”: discusión historiográfica», en *El modernismo a la vuelta de un siglo*, cit., pp. 25-81, cit. p.29

¹³² L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., p. 189.

Además, y siempre en el mismo apartado dedicado a Unamuno en su texto sobre el modernismo, el profesor Luis de Llera se equivoca también al referir la cuestión del segundo ensayo que el vasco prometió a *Il Rinnovamento*. El escrito, que según anuncia se titulará «La esencia del catolicismo», trataba sobre la condición del clero español, y nunca vio la luz porque llegó a la redacción cuando la revista milanesa, para conformarse a la voluntad de la Iglesia, dejó de publicarse. Eso es, en cambio, lo que se lee en su estudio en referencia al citado ensayo inédito:

“Se tratará solamente de una intención y de una promesa pues el artículo jamás llegaría a la redacción de la revista milanesa”¹³³.

De esa forma, De Llera demuestra no estar demasiado informado sobre las relaciones de Unamuno con los modernistas italianos, demuestra no conocer – y por lo tanto ser poco fiable –, la correspondencia de Unamuno con Antonio Alfieri, nada menos que uno de los directores de *Il Rinnovamento*, de la que se aprende que la de Unamuno no fue ni una promesa incumplida, ni una intención irrealizada, sino que don Miguel escribió el artículo, que éste llegó a la redacción milanesa y, además, que el italiano le prometió enviar unas cincuenta copias ya a punto de imprimirse:

“Illustre amico, Scusi se non ho risposto prima alle sue due lettere e all'invio del manoscritto, di cui Le sono assai grato. Ora è in tipografia, e verso il 20 lei potrà avere le bozze, come desidera [...] Del suo studio potrò mandarle una cinquantina di copie, o più se lo desidera”¹³⁴.

Inevitablemente, para conformarse a sus creencias, Luis de Llera llega, como en todo su apartado consagrado al Rector de Salamanca, a deducciones fantasiosas:

“Es posible que la posición radical de Unamuno contra la ortodoxia católica fuese uno de los motivos por el que la revista, después de la *Pascendi*, no tuviese demasiadas prisas por recibir el artículo de don Miguel. A ello se añadirá la lentitud del modernista español para enviar el trabajo solicitado y prometido, pues la revista cerró con el número de julio-diciembre 1909”¹³⁵.

¹³³ Ibidem, p. 190.

¹³⁴ A. A. Alfieri, «Carta a Unamuno», 6 de diciembre de 1909, CMU, caja 2/13, cfr. infra, p. 587.

¹³⁵ L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., p. 191.

Después de toda la insistencia con la que trata de justificar la adhesión de don Miguel al modernismo religioso, después de haber ensalzado el planteamiento de Juan Ramón Jiménez que entendía el modernismo como una tendencia general donde no existían límites entre la especulación religiosa o artística sino frutos de una misma crisis, después de apoyar el esfuerzo de sus colaboradores que insertan en el mismo movimiento a figuras españolas como Ramiro de Maeztu, Pío Baroja y Felipe Trigo, después de sostener a toda costa, en otras palabras, la identidad entre modernismo religioso y modernismo literario, ¿por qué titular un párrafo de su trabajo «La sombra tenue del modernismo religioso en España»?

CAPÍTULO VI

LA CUESTIÓN DEL KRAUSISMO ENTENDIDO COMO SUCEDÁNEO DEL MODERNISMO RELIGIOSO

Punto de partida

Ya hemos visto cómo a principios del siglo XX se manifestaron en España ciertas señales de renovación eclesial, aunque sólo a través de casos aislados que no obtuvieron ningún resultado por no encontrar seguidores y por no dar a la polémica una adecuada intensidad, como por el contrario ocurrió en otras naciones europeas. Ahora cabe señalar que la situación no fue muy diferente a lo largo del siglo anterior. Esto pudo ocurrir porque la sociedad española de la época era mucho más teocrática que la de los vecinos países europeos. Mejor dicho, lo que en Europa afectó principalmente a la estructura de sus instituciones eclesiales, en España se difunde casi exclusivamente en la sociedad civil, que quiere librarse de una vez por todas de la tutela, y al mismo tiempo del yugo, de las imposiciones religiosas.

La historiografía está bastante de acuerdo, por un lado, en sostener la escasa intensidad del catolicismo liberal en España. Una auténtica pléyade de historiadores niegan una fuerte presencia del fermento en la península basándose en las primeras reflexiones de Aranguren, que no vislumbra ningún impulso al menos hasta la Restauración¹; y Cuenca Toribio, que individualiza en la confesionalidad del Estado, en el rechazo de las libertades contemporáneas por parte de la mayoría de los católicos y en la general intransigencia dominante, las

¹ Cfr. J. L. López Aranguren, *Moral y sociedad. La moral social española en el siglo XIX*, Madrid, Edicusa, 1966, p. 177.

principales causas que impidieron la proyección de un catolicismo liberal, incipiente e incumplido, en las masas².

El krausismo, en cambio, fue un movimiento mucho más fuerte, difundido y basado en un común punto de arranque que coincidía con el pensamiento filosófico de Krause. El problema mayor es establecer una línea de demarcación precisa que separe el catolicismo liberal del krausismo. Muy a menudo, por ejemplo, se menciona a Fernando de Castro y a Gumersindo de Azcárate como dos de los representantes más destacados del catolicismo liberal español, pero la *Memoria testamentaria* de 1874 y la *Minuta de un testamento* de 1876 entran de derecho en la órbita krausista por esa opción hacia la ruptura con la Iglesia católica. En este sentido es paradigmática la conocida oposición de Giner de los Ríos, el mayor heredero del ideario de Sanz del Río, contra el catolicismo, por entenderlo como enemigo de la libertad.

Después de la publicación del *Syllabus* (1864), de la muerte de Sanz del Río (1869), de la celebración del Concilio Vaticano I (1868-1870) y de la creación de la I.L.E. (1876), el krausismo dejó de ser una corriente de pensamiento puramente religiosa para convertirse en una mera ideología anticlerical, y en los cincuenta años sucesivos la Iglesia censuró todo planteamiento en relación con el krausismo hasta polarizar los dos bandos en la guerra civil del año 1936. En efecto, la historiografía no está de acuerdo, por otro lado, en considerar al krausismo como una variante del catolicismo liberal y mientras que – circunscribiendo la cuestión sólo a pocos estudios – Valentí i Fiol y Abellán no dudan en considerar el krausismo como el eco más profundo del catolicismo liberal³, para De Llera, Redondo, Cerezo Galán y Suárez Cortina⁴ los dos fenómenos no pueden ponerse en un mismo plano por ser uno demasiado confesional y otro demasiado

² Cfr. J. M. Cuenca Toribio, «El catolicismo liberal español: las razones de una ausencia», en *Hispania*, año 1971, n. 119, tomo XXXI, pp. 581-592.

³ Cfr. E. Valentí i Fiol, *El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos*, Barcelona, Ariel, 1973, en particular pp. 38-43; J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 7 vols., 1979-1992, IV, *Liberalismo y Romanticismo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, p. 449, y «Krausismo y catolicismo», en *ABC*, 11 de marzo de 1988, p. 38.

⁴ Cfr. L. de Llera, «Las filosofías de salvación», en *Historia general de España y América*, 19 vols., 1981-1987, vol. XVI (1), *Revolución y Restauración (1868-1931)*, edición de L. Suárez Fernández, D. Ramos Pérez, J. L. Comellas y J. A. Gallego, Madrid, Rialp, 1982, pp. 3-59, véase en particular p. 9 y p. 16; P. Cerezo Galán, «Religión y laicismo en la España contemporánea», en *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, actas reunidas y presentadas por P. Aubert, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, pp. 121-152, en particular p. 130; G. Redondo, *Historia de la Iglesia en España*, cit., nota 8, p. 358; M. Suárez Cortina, «Catolicismo, identidad nacional y libertad religiosa en la España liberal», en *Identidades y memoria imaginada*, edición de J. Beramendi y M. J. Baz, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2008, p. 251.

heterodoxo. Se coloca, en cambio, en una posición intermedia Alfonso Botti que prefiere la interpretación de Abellán a la de De Llera; no obstante, aunque los primeros rasgos del krausismo llevan en sí los mismos matices del catolicismo liberal, añade que éste dejará incumplidas las instancias de aquél⁵.

Pasaremos por alto el tema de la mayor o menor intensidad con que el catolicismo liberal se prolongó en el krausismo, en cuanto no atañe directamente al presente estudio; lo que nos interesa evidenciar aquí es la imposibilidad de sacar una conclusión unívoca sobre la conexión entre krausismo y catolicismo liberal, que obliga a todo estudioso a huir de cómodas simplificaciones, y la sustancial debilidad en España de un catolicismo liberal tendente a renovar con vigor la Iglesia católica. El propósito general de este capítulo es confutar aquella visión de krausismo español como sucedáneo del modernismo religioso. El primero que aludió al tema fue Pierre Jobit, que vio en el krausismo un premodernismo católico⁶. Años más tarde compartió la misma idea Valentí, el cual, al estudiar el modernismo catalán, califica a los krausistas como “premodernistas”⁷. Parecidas tesis fueron sostenidas por Elena María de Jongh, según la cual el krausismo “se destacaba frente a otros sistemas filosóficos en el sentido religioso que impregnaba sus doctrinas”⁸ y representaría en España el equivalente laico de los movimientos religiosos liberalizantes europeos; por Teresa Rodríguez de Lecea, que pone al krausismo en directa conexión con el catolicismo liberal y el modernismo religioso de fin de siglo⁹; y, más recientemente, por Gilbert Azam que llega a una conclusión parecida a la de Jobit y Valentí¹⁰. De ahí que Abellán pueda seguir un proceso historiográfico excesivamente genérico y, a nuestro juicio, bastante ambiguo: primero apoya la crítica antigeneracionista para lograr una cohesión de todo planteamiento teológico, filosófico y estético, y sostener que este “conjunto de inquietudes tenía ya una tradición de varias décadas en España, pues provenían del «catolicismo liberal»”¹¹; luego presenta un contexto en el que “el krausismo y el catolicismo

⁵ Cfr. A Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., p. 42.

⁶ Cfr. P. Jobit, cit., II, p. 232.

⁷ E. Valentí i Fiol, cit., p. 58.

⁸ E. M. de Jongh Rossel, *El Krausismo y la Generación de 1898*, Michigan, University of Michigan, 1981, edición consultada Valencia, Albatros Hispanofila, 1985, p. 11.

⁹ Cfr. T. Rodríguez de Lecea, «Notas para la caracterización del catolicismo liberal en España: el Krausismo», en *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, edición de A. Heredia Soriano, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983.

¹⁰ Cfr. G. Azam, *El modernismo desde dentro*, cit., pp. 25-41.

¹¹ J. L. Abellán, *La crisis contemporánea*, cit., p. 69.

liberal habían realizado la función de sucedáneos del modernismo religioso”¹²; en fin, sigue servilmente el estudio de Botti *La Spagna e la crisi modernista* para demostrar la incidencia del fenómeno en la península y llevar a extremas consecuencias la prudente conducta del crítico e historiador italiano presentando a Unamuno como un intelectual que se “inscribe plenamente dentro de la esfera de inquietudes y problemas que afectan al movimiento”¹³. Todo su esfuerzo, en otras palabras, está orientado a sacar una conclusión que sabe un poco a interesado por la incapacidad de reconocer una carencia española en el ámbito intelectual. Interesado porque no considera una multitud de opiniones que acrecen la dificultad de definir el liberalismo español del siglo XIX, porque omite que Valentí, aunque asimile modernismo religioso y catolicismo liberal, reconoce la ausencia en España del primero, puesto que nadie se percató de nada hasta la condena¹⁴, y porque, al remitirse a Botti, pasa por alto el hecho de que el estudioso italiano niegue cualquier tipo de relación entre los dos fenómenos religiosos y rechace, a su vez, la postura simplista de Valentí¹⁵.

A continuación, trataré de explicar por qué el catolicismo liberal fue en España un fenómeno muy débil; de ahí la imposibilidad de considerarlo como sucedáneo de un movimiento que por su energía llevó al Pontífice a una condena oficial; por qué el krausismo no puede sustituirse – al igual que el catolicismo liberal, pero por razones diferentes – al modernismo religioso. De hecho

“El krausismo se presenta más como una filosofía práctica con cierto carácter religioso que como una variante de la teología cristiana liberalizada, y menos aún del catolicismo liberal, como se conoce en la experiencia española”¹⁶.

Esta postura de un movimiento liberal-humanístico se inscribe más en un fenómeno parareligioso de progreso cultural determinado por las peculiares condiciones del clero español¹⁷. Con el paso de los años se aglutinarán actitudes e

¹² Ibidem, p. 71.

¹³ Ibidem, p. 80.

¹⁴ Cfr. E. Valentí i Fiol, cit., p. 49.

¹⁵ Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., pp. 18-20. Botti explica también que la experiencia krausista hará que los intelectuales españoles entiendan la renovación religiosa como hecho perteneciente a la conciencia individual que puede favorecerse a través de la acción pedagógica, pero totalmente independiente de la renovación eclesiástica y del catolicismo, pp. 283-284.

¹⁶ M. Suárez Cortina, cit., p. 257.

¹⁷ Cfr. A. Jiménez, *Ocaso y restauración. Ensayo sobre la Universidad Española Moderna*, México, El Colegio de México, 1948, p. 141.

ideales diferentes que harán del movimiento una tendencia escasamente teológica o religiosa en sentido estricto. Prueba de ello es el hecho de que el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* dedica pocas excursiones a temas religiosos, centrandó su actividad, sobre todo, en los campos de la pedagogía, la psicología, la historia, la medicina y la sociología. Será menester, pues, detectar algunas diferencias entre catolicismo liberal y krausismo en comparación con el modernismo religioso y, finalmente, habrá que señalar dónde se inicia y dónde termina la promiscuidad de Unamuno con el krausismo español.

En torno al catolicismo liberal

Bien es verdad que temáticas como el monismo panteísta y armónico, la utopía socialista, la mutua correspondencia entre el espíritu y la conducta, el conflicto de la modernidad entre libre albedrío, fe vital e imposiciones dogmáticas, las relaciones entre progresismo y cristianismo, la búsqueda de un progreso social mediante el desarrollo de la educación, la libertad de conciencia religiosa, la separación de poderes de la Iglesia y el Estado, y el conflicto entre ciencia y religión, fueron objeto de numerosos escritos en España; pero la polémica no fue tan fuerte como en otros países europeos por ser los partidarios del anhelo liberal demasiado tímidos en sus expresiones, demasiado atados a una estructura confesional y rodeados por un ambiente intransigente. Sin duda, la polémica liberal adquirió en España una acepción mucho más política que religiosa. Es paradigmático que Larra no busque en la obra de Lamennais un sistema de renovación de la Iglesia ni insista en la cuestión del dogma de los hombres libres, sino que se demore en el sentido progresista y democrático que imprimió el pensador francés a la religión cuando se trataba de dotar a la Constitución española de una nueva idea de progreso¹⁸.

En efecto, en España parece arraigarse no tanto el catolicismo liberal, entendido como defensa de la conciliación entre doctrina católica y experiencia liberal, sino el liberalismo católico, es decir, la expresión de autores laicos que

¹⁸ Cfr. M. J. de Larra, «Cuatro palabras del traductor», en M. F. Lamennais, *El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente*, traducido por el propio Larra, Madrid, Imprenta de Don José María Repullés, 1836, pp. V-XVIII.

deseaban conciliar su liberalismo político con el sentir católico. Las obras de José Álvarez Guerra, Miguel López Martínez, Roque Barcia, Fernando Garrido, Emilio Castelar, Ordax Avecilla y Sixto Cámara, entre otros, son prueba de ello. Cuenca Toribio, en su citado escrito, menciona los casos de los sacerdotes Romo y Balmes, los clérigos jansenistas, la Unión Católica de Pidal y la Democracia Cristiana como posturas más afines al catolicismo liberal europeo, pero concluye que no pueden ser considerados tales en el sentido estricto de la expresión, y que no se trató más que de minúsculos islotes en un oceano de intransigencias. De hecho, si se exceptúan algunas voces leves y aisladas que se rebelaron contra la autoridad de la Iglesia en la primera mitad del siglo XIX, ni el mundo intelectual español puede definirse católico liberal, estrictamente hablando, ni el clero español puede considerarse permeable a las tendencias renovadoras, ya que, como afirma Francisco Corral, “cierra filas en la defensa a ultranza de la intangibilidad del dogma”¹⁹. Ciertamente, había un general malestar frente a la intolerancia de la Iglesia, y el deseo de una religión libre del dogma y del Vaticano, es decir, que se sustentara únicamente en la enseñanza de Cristo, pero difícilmente puede afirmarse la imposición de un catolicismo liberal dispuesto a aceptar el progreso de la ciencia en la península y capaz de sacudir los cimientos del clero nacional. Naturalismo, positivismo, idealismo y catolicismo liberal – el de Lamennais, Montalembert, Rosmini, Gioberti y de los católicos belgas condenados por la encíclica *Quanta cura* y las 80 proposiciones del *Syllabus* – no fueron tendencias que España sentía como propiamente suyas, y por eso jamás se registró en la península una defensa a ultranza y duradera de ellas. El gobierno francés de Napoleón III, por ejemplo, reaccionó al *Syllabus* prohibiendo la publicación de casi todo el documento y suspendiendo el periódico *L'Univers*; pero en “España, como era de esperar, la cosa no llegó a tanto”²⁰. No existía, dicho de otra forma, un grupo compacto de católicos liberales como en Francia o

“en Italia, es decir, un grupo de pensadores que, salvando las diferencias personales, hubiesen aceptado una filosofía «moderna» (léase racionalista) para incrustarla en el sistema de la filosofía cristiana, no para destruirla, sino para adaptarla a los «tiempos modernos», y que en lo político hubiesen aceptado la cooperación con el liberalismo”²¹.

¹⁹ F. Corral, cit., p. 198.

²⁰ Cfr. J. López Morillas, *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 145.

²¹ L. de Llera, «Las filosofías de salvación», cit., p. 9.

Los incipientes impulsos de catolicismo liberal en España, contrariamente a lo que ocurrió con el krausismo, jamás lograron engendrar un movimiento, ni la homogeneidad de una tendencia o de una escuela capaz de constituir una tradición y, por consiguiente, no consiguieron incidir sobre las orientaciones de la Iglesia y sus relaciones con la sociedad²². No es totalmente errónea la posición de Maravall que detecta un primer arranque autóctono en la obra de Villanueva de 1811 titulada *Las angélicas fuentes o el tomista en las cortes*, donde

“se pasa de explicar la mera conformidad entre el liberalismo democrático y el pensamiento católico a sostener su congruencia. En estas páginas Villanueva defiende la soberanía nacional y las reformas de libertad política basadas en aquel principio, como proyección de una rigurosa doctrina católica”²³,

pero su postura teórica no logró engendrar una sólida corriente de pensamiento²⁴ y, además, era aún demasiado confesional e intolerante para poderse comparar con aquella reconciliación con la modernidad y con la defensa de un Estado constitucional aconfesional a las que apuntaba el catolicismo liberal francés²⁵. La reconciliación de la Iglesia con el mundo moderno, en el que se salvaba el principio de libertad de conciencia y se anhelaba la separación entre Iglesia y Estado, así como fue formulada por Montalembert en su *L'Église libre dans l'État libre* de 1863, no penetró en los ambientes católicos españoles – en contra de lo que sucedió en Francia, Bélgica, Italia, Alemania y los Países Bajos²⁶ – como para hacer menos dramática la disolución de antiguas reglas cristianas y preparar las conciencias religiosas a la condena de los episcopados locales. En un país en el que la condición rigurosamente confesional del Estado se unía de modo imprescindible a los privilegios del clero, no hubo suficiente espacio para soportar las instancias del catolicismo liberal. La peculiar situación política española, de hecho, no hizo más que incrementar la intolerancia de la Iglesia. La afirmación de instituciones liberales y la política laicista y anticlerical de

²² Cfr. A Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., p. 41.

²³ J. A. Maravall, «Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España», en *Homenaje a Aranguren*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1972, pp. 229-266, cit. p. 241.

²⁴ Cfr. P. Cerezo Galán, «Religión y laicismo en la España contemporánea», cit., p. 129.

²⁵ Cfr. M. Suárez Cortina, cit., pp. 251-252.

²⁶ Cfr. J. M. Laboa, *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1994, pp. 87-121.

gobiernos liberales, más veces en el poder a partir de 1833, determinaron una fuerte tensión entre Iglesia y Estado.

Las ideas de los sacerdotes liberales entre el período de las Cortes de Cádiz y la primera República, no se pueden tomar como fundamento de un movimiento vital dentro de la Iglesia, capaz de sobrevivir como una fuerza eficaz. Su procedencia del jansenismo, que iba cambiando posiciones y principios constantemente, dejará una huella imborrable en la actitud de los católicos liberales que entremezclan y, sobre todo, cambian posturas políticas, religiosas y filosóficas sobre el papel de la Iglesia bajo la monarquía absoluta del antiguo régimen²⁷. No había una combinación específica de reformas eclesiásticas sobre las que pudieran ponerse de acuerdo. De ahí que la reorganización de la Iglesia española formulada por Juan Antonio Llorente en 1822²⁸ y la cuestión de la regencia que propuso Espartero entre 1840 y 1843²⁹, fueran más lejos de lo que estaban dispuestos a aceptar los católicos liberales connacionales. Aunque todas las constituciones españolas proclamaban el carácter confesional del Estado, los liberales jamás lograron ponerse de acuerdo sobre las posiciones que la Iglesia habría debido ocupar dentro del nuevo orden. Después del triunfo contra la monarquía absoluta que empezó en 1834, las divergencias entre liberales coincidieron con la división política de los dos bloques que pretendían gobernar España: moderados y progresistas. Estas divergencias no hicieron más que acentuar la dificultad del trabajo de los clérigos que operaban dentro de este marco de continuas variaciones políticas, y el resultado fue que “no estaba claro cuál debería ser el programa del catolicismo liberal para alcanzar una integración armoniosa con el liberalismo”³⁰. Progresistas y tradicionalistas discrepan entre sí y diagnostican remedios opuestos de renovación y restauración, dando pie al dilema entre actualidad o españolidad.

El Concordato de 1851, que firmaron España y la Santa Sede para atenuar las polémicas y reestablecer de las relaciones Iglesia-Estado, halló la oposición de los

²⁷ Cfr. É. Appolis, *Les Jansénistes espagnols*, Bordeaux, Société bordelaise de diffusion de travaux des lettres et sciences humaines, 1966, pp. 176-177.

²⁸ Cfr. J. A. Llorente, *Apología católica del proyecto de constitución religiosa*, Madrid, Imprenta de Albán y Compañía, 1822, p. 37.

²⁹ Véase a este respecto W. J. Callahan, *Church, Politics and society in Spain, 1750-1874*, Cambridge, Harvard UP, 1984, p. 167.

³⁰ W. J. Callahan, «Un clero liberal. 1868-1871», en *La voluntad de humanismo. Homenaje a Juan Marichal*, edición cuidada por B. Ciplijauskaité y C. Maurer, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 45-56, cit. 47-48.

grupos radicales. De ahí que el episcopado se acercara a los sectores conservadores, para los cuales el tradicional orden cristiano constituía un punto inamovible en la lucha contra las nuevas ideas democráticas. Con la definitiva imposición de un gobierno liberal después de la Gloriosa, la Iglesia española permaneció anclada y comprometida con el régimen conservador que impedía cualquier tipo de permeabilidad liberal³¹. La cuestión de las relaciones entre Iglesia y Estado llega a tomar en esa época la forma de una guerra fría, sobre todo a raíz de la constitución de 1876, constitución que

“[E]n orden cronológico es la última gran controversia entre la Iglesia y el Estado sobre esta materia de la tolerancia; es la controversia que abre el tiempo moderno, y que tiene de este modo una importancia decisiva”³².

En conclusión, el catolicismo liberal fue en España demasiado débil para poder preparar el terreno al modernismo religioso y, con toda probabilidad, justo de ello dependió la ausencia del movimiento teológico en la península. La cultura eclesial es, tanto en España como en otros lugares de Europa, retrasada y anclada en fórmulas escolásticas sin vida; de ahí una exigencia de renovación que repercutió en todos los ámbitos. Sin embargo, cabe distinguir el tono, la intensidad y las argumentaciones que caracterizaron las distintas tendencias liberal-religiosas. Por lo que respecta al presente párrafo, será preciso observar que, siguiendo a Lorenzo Bedeschi, uno de los máximos especialistas en materia,

“il modernismo non va confuso col liberalcattolicesimo, come non di rado avviene per via di una certa somiglianza di linguaggio che ricorre in entrambi”³³.

En efecto, a pesar de un planteamiento semejante en la concepción del poder temporal de la Iglesia y de la política eclesial, y sobre el tema de la relación entre ciencia y fe, es imposible sostener que el catolicismo liberal, en cualquier país europeo, desempeñó la función o – siguiendo a la letra la definición del término *sucedáneo* – reemplazó al modernismo religioso, ya que éste considera a la

³¹ Cfr. P. Petrucci, *Chiesa e società civile al Concilio Vaticano I*, Roma, Pontificia Università Gregoriana Editrice, 1984, pp. 30-31.

³² G. Barberini, «El artículo 11 de la Constitución de 1876. La controversia diplomática entre España y la Santa Sede», en *Anthologica Annua*, año 1961, vol. IX, publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, pp. 279-409, cit. p. 311.

³³ L. Bedeschi, *Il modernismo italiano*, cit., p. 24.

Iglesia no como una realidad que se realiza progresivamente, sino como una sociedad acabada y perfecta; entiende los nuevos aportes crítico-exegéticos no como contribuciones para refundar la fe, sino como una especie de actualizaciones técnicas de la ortodoxia; trata a la dogmática no como una doctrina en evolución, sino como un conjunto de principios virtuales e intuitivos y, por consiguiente, inmutables; permanece, a lo largo de todo el pontificado de León XIII, dentro de la ortodoxia católica sin jamás negar a la autoridad y a la tradición; y, en fin, asume posiciones políticas excesivamente conservadoras frente a las progresistas radicales, democráticas o “socialistas cristianas”, del modernismo religioso³⁴.

Y si el catolicismo liberal europeo no fue tan atrevido como el modernismo religioso, el español fue aún más tímido e incierto por asumir unas connotaciones más civiles que religiosas. Este hecho indujo a Sandro Borzoni a afirmar que el modernismo religioso, en particular el que se respiraba en Milán, no “tiene nada que ver con las controvertidas vicisitudes políticas del liberalismo de aquellos años, en las cuales se había estancado el clero español”³⁵.

Precisamente por este carácter diplomático, por esta colocación intermedia, ni una palabra más ni una menos, atrajo la animadversión del mismo Unamuno que, en una carta a Galdós, pone de manifiesto su distancia tanto del mero anticlericalismo como de toda tendencia religiosa que vislumbraba una ilusoria posibilidad de reformar la Iglesia Apostólica Romana desde su interior:

“la cultura exige barrer las órdenes religiosas y con ellas la farsa católica; que no es sino farsa. *La Correspondencia de España* que recibo hoy dice que en toda Europa anti-clerical significa antirreligioso y ateo. ¡No, no, y no! Yo soy anti-católico por cristiano, y porque creo que la Iglesia Romana nos está descristianando [...] Hay que acabar con la farsa y ser hombres, hombres enteros y verdaderos, lo cual es más que ser semidioses. Por eso no es hombre un católico liberal, porque es semicatólico y semiliberal, bacielymista”³⁶.

³⁴ También a este propósito véase L. Bedeschi, *ibidem*.

³⁵ S. Borzoni, «Introducción», en Miguel de Unamuno, *De la desesperación religiosa moderna*, cit., p. 23.

³⁶ «Carta a Galdós», 8 de diciembre de 1906, en *Cartas del archivo de Pérez Galdós*, edición de S. de la Nuez y J. Schraibman, Madrid, Taurus, 1967, pp. 66-67.

El evangelio y la Iglesia de Loisy, obra clave de la doctrina modernista, apareció en versión española alrededor de 1910 gracias a la traducción de Alberto Jiménez, uno de los miembros de la I.L.E., y el propio Giner de los Ríos se refirió al modernismo religioso como a un “movimiento que a consecuencia de la declaración de la infalibilidad pontificia se ha iniciado en toda Europa”³⁷. Estos dos acontecimientos determinaron la consideración del krausismo como precedente ilustre del modernismo religioso, pero hay que reconocer la falta de un fuerte fermento teológico en España que jamás se engendró como directa consecuencia del espíritu liberal.

La capacitación de acceso de todo hombre al conocimiento de Dios es una de las principales preocupaciones del krausismo, y también lo fue para el modernismo religioso. Pero el krausismo intenta “sortear los escollos de una filosofía fundada exclusivamente en el sentimiento”³⁸, y para lograrlo formula el concepto de *racionalismo armónico* – fundamento del krausismo español – que resultaba ser

“una elaboración ontológica del criticismo kantiano, por una parte, y, por otra, una tentativa de contrarrestar el exacerbado y místico intuicionismo de los filósofos de la fe”³⁹.

El sistema religioso liberal trasplantado a España de Alemania conserva, de forma contraria al modernismo religioso más ortodoxo, la conciliación entre inmanencia y trascendencia según un planteamiento más cercano al idealismo postkantiano y al protestantismo liberal. El conocimiento pertenece, pues, a una esfera que se divide en dos polos, la intuición y la reflexión, y llega “a una captación racional de la idea de Dios por medio de los datos reales facilitados por la experiencia íntima”⁴⁰. Por lo tanto, sigue un proceso deductivo e inductivo a la vez, salvaguardando – como también hará el mismo Unamuno – tanto la trascendencia como la inmanencia. El modernismo religioso, considerado desde la

³⁷ F. Giner de los Ríos, «Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo», cit., p. 176.

³⁸ J. López Morillas, *El krausismo español*, cit., p. 34.

³⁹ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 18.

perspectiva del fenomenismo histórico de Loisy, distingue, en cambio, dos esferas diferentes en las que se mueven intuición y reflexión; sólo a través de la primera, en menoscabo de la trascendencia, se conquista la fe, mientras que la segunda sólo ofrece el soporte metodológico. De ninguna manera, en todo caso, la fe puede depender de una idea que procede de la razón. Ya hemos hecho alguna alusión a las teorías de Blondel, que tuvieron repercusión en la gestación del modernismo religioso, y a su sucesiva toma de distancia del movimiento. Aquí será preciso recordar que el planteamiento krausista se parece más al método de la apologética del filósofo francés que al principio de la inmanencia propiamente modernista. Tanto en los krausistas – y en Unamuno – como en Blondel, la revelación sobrenatural no desaparece, sino que sólo se mueve, dejando de provenir de Dios para transformarse en una experiencia interior, en un sentimiento casi místico vivido *ad personam*. En su *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, Blondel presenta tres posibles contextos en relación con lo natural y lo sobrenatural:

- i) el modelo clásico o escolástico, donde la realidad se concibe en tres esferas: una arriba, donde se coloca lo sobrenatural; otra abajo, donde se mueve la razón humana; y otra intermedia, que permite pasar de una esfera a otra;
- ii) el modelo protestante, que mantiene el sistema clásico, pero suprimiendo la zona intermedia;
- iii) el modelo inmanente, hacia el cual el filósofo francés explicita su preferencia. Aquí se hace posible la intersección entre lo real y lo sobrenatural a través de una transformación de lo que llama *don gratuito* en *deuda inconfutable*.

Pero el fin de Blondel no es tan sólo el de salvaguardar la trascendencia o lo suprasensible, sino también el de buscar un orden *posible* de carácter *gratuito* que encuentre en su incidencia con el dominio de lo real su razón de *necesidad* y, por lo tanto, se traduzca en un orden *debido* o *pretendido* de carácter *fáctico*⁴¹. La estructura impone hallar en el hombre aquellas *puertas abiertas* para el pasaje de

⁴¹ Véase S. Sorrentino, «Maurice Blondel nel dibattito attuale», en *Teoria*, año 1995, n. 15, pp. 29-65, y «Modernità apologetica e filosofia in Maurice Blondel», en *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, cit., pp. 241-258.

la gracia, respetando la absoluta *gratuidad* de este mismo pasaje y la condición del sujeto al que Dios se dirige revelándose. Como deduce Oskar Köhler, si por un lado Blondel rehúsa los conceptos de la tradición escolástica – al igual que krausismo y modernismo –, por el otro niega cualquier tipo de participación al panteísmo (o panenteísmo), desarrollando una idea de personalidad de Dios como un ser perfecto en sí y para sí⁴². Puesto que muchas veces se hace referencia al krausismo como a una filosofía de la inmanencia, será preciso recordar que el panenteísmo formulado por Krause trataba de superar las doctrinas de la inmanencia y de la trascendencia⁴³, entendidas como irreparablemente opuestas, y reconocía dos tipos de casualidades: la eterna, la inmanencia del mundo en Dios, y la temporal, Dios como creador trascendente del universo. Por lo cual, Krause y los krausistas se alejan del modernismo religioso por salvaguardar, como Blondel, la trascendencia; y del método apologético de Blondel por individuar la perfección de Dios en su veste de capa de la naturaleza.

El krausismo español, durante su larga batalla contra la ortodoxia católica y en nombre de un europeísmo siempre más convencional, se sostuvo sobre una religiosidad humanitaria que hallaba una profunda conexión con el pensamiento de Schleiermacher, refractario a la Ilustración y a toda actitud dogmática. El panenteísmo krausista, en el que se confundían los conceptos de inmanencia y trascendencia, se remitía a Schleiermacher, que reconocía en el cristianismo primitivo la religión más auténtica sobre la humanidad de Cristo, intermediario entre finito e infinito. De ahí la influencia del teólogo alemán en el modernismo religioso, y de ahí que se quisiera ver en el krausismo español, como sostiene Giovanni Allegra, nada menos que su vanguardia europea⁴⁴. Sin embargo, cuando Sanz del Río importó la doctrina de Krause a España, trató de conciliar distintas disciplinas intelectuales con el idealismo del filósofo alemán; justo en ello estriba una de las más grandes incompatibilidades con el modernismo religioso, que, en cambio, se basaba en un rechazo del idealismo. Y las diferencias no disminuyeron

⁴² Cfr. O. Köhler, «Neotomismo, neoscolastica e i “nuovi filosofi”», en *Storia della Chiesa. La Chiesa negli Stati Moderni e i Movimenti Sociali (1878-1914)*, IX, 1993², p. 382. Título original del volumen, *Handbuch der Kirchengeschichte. Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914)*, bajo la dirección de H. Jedin.

⁴³ Cfr. K. C. F. Krause, *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, Gotinga, 1829, pp. 484 y ss. Véase López Morillas, *El krausismo español*, cit., p. 38.

⁴⁴ Cfr. G. Allegra, cit., nota 16, p. 50. Sobre Schleiermacher interpretado como antimoderno por Kierkegaard, véase G. Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., p. 284 y ss.; sobre su influencia en el krausismo, en sentido católico premodernista, P. Jobit, cit., II, p. 232.

cuando al idealismo le sustituyó la exigencia de un mayor rigor científico que no satisfacía el trasnochado idealismo, ya que las preocupaciones religiosas y filosóficas fueron menguando en la medida en que se imponían el positivismo, el racionalismo, la preocupación pedagógica, el sociologismo con su concepción organicista del Estado, el socialismo que irá perdiendo el fundamento cristiano y la pragmatidad de la filosofía del derecho, cuyo interés fue fomentado por el propio de Giner de los Ríos. Los discípulos de Sanz del Río pueden considerarse krausistas sólo en su sentido más amplio, ya que empezaron aceptando el mismo punto de partida de búsqueda filosófica indicado por Krause, pero terminaron siguiendo caminos diferentes: éticos, jurídicos, pedagógicos y políticos. Entre las varias líneas de pensamiento que surgieron del krausismo “puro”, la más importante y consistente fue la del krausopositivismo, representada principalmente por Nicolás Salmerón y Urbano González Serrano. Basta con citar algunos pasajes claves de la obra de éstos dos para darnos cuenta de la sustancial distancia del planteamiento modernista. De una misma crítica a la creencia tradicional y pasiva, que se consideró como superficial, se llegará a conclusiones antitéticas, ya que los modernistas dieron primacía a la inmanencia vital como fuente del conocimiento de Dios, mientras que los krausistas, herederos del *realismo racional* de Sanz del Río, que concebía la razón “como órgano propio del conocimiento”⁴⁵, proclamaron el alcance social y el sentido práctico de la religión manteniendo un racionalismo que sólo exaltaba el valor de las obras humanas en menoscabo del fideísmo y de los componentes teológicos importados por el descubridor español de Krause. Nicolás Salmerón dijo claramente que la *fe racional* tanto es más pura y recta, “tanto más elevada y firme es la fe en Dios”⁴⁶. González Serrano alaba, en cambio, el valor activo de la religión en la determinación de la obra humana en busca de una Belleza infinita y de una perfecta Justicia y destaca la necesidad de “elevarnos a Dios en la integridad de nuestras propiedades y relaciones para recibirlo en conocimiento, sentimiento, voluntad y obra”⁴⁷.

⁴⁵ J. Sanz del Río, *Analítica*, apud F. Martín Buezas, *La teología de Sanz del Río y del krausismo español*, Madrid, Gredos, 1977, p. 75.

⁴⁶ N. Salmerón, «Prólogo», en G. Tiberghien, *Estudios sobre la religión*, traducción de José Calderón Llanes, Madrid, Bernardo y Hermenegildo Editores, 1873, p. X.

⁴⁷ U. González Serrano, *Estudios sobre los principios de la Moral con relación a la doctrina positiva*, Madrid, Imp. Española, 1871, pp. 20-21.

Con el krausopositivismo, o sea aquel cambio en la dirección de una progresiva positivación del pensamiento que experimentan los círculos krausistas españoles durante el último tercio del siglo XIX, se intenta conciliar, como sugiere la palabra, el krausismo con el positivismo, determinando aquella contradicción de conjugar un movimiento metafísico con su exacto opuesto, ya que ha de entenderse como

“la lógica y necesaria evolución del krausismo que, al entrar en contacto con la filosofía del positivismo, se deja influir por ella fundamentalmente en lo concerniente al método, y trata de compaginarlo y armonizarlo con su originario sentido idealista hasta conseguir una alianza, una síntesis armónica entre la especulación (krausismo) y la experiencia (positivismo) que supere el dualismo positivista del mundo moderno”⁴⁸.

El krausismo se convierte, pues, en el elemento aglutinador de dispares ideologías, y tanto el naturalismo como el positivismo penetraron en los círculos culturales españoles, influenciados por el frágil misticismo del movimiento, no por una ponderada aceptación de sus principios, sino por una elección apriorísticamente anticatólica y antitradicional.

No hace falta explicar que la Iglesia vio con recelo el krausismo y que no estaba dispuesta a transigir con sus principios que remitían a un irenismo secularizado y filosófico, puesto que su cristianismo, diferente del católico, se reconocía deudor de los “nuevos desarrollos y complementos” que se registraron “en armonía con la historia progresiva humana”⁴⁹, según una interpretación de la religión no como forma exterior de la Iglesia, sino como el amor puro, el humanismo de las civilizaciones, el amor entre los hombres, la dignidad humana, la *Caridad*, la intimidad del sentimiento, la disposición universal al amor y la creencia que la ciencia y el arte puedan mover a estudiar la ley divina en la historia, en la esperanza que en la sociedad religiosa se cumpla “un nuevo progreso bajo el espíritu y doctrina cristiana”⁵⁰. Con la penetración del positivismo en España, aquel vago misticismo sobre el cual se fundaba la primera especulación krausista se debilitó aún más, y mucha parte de la intelectualidad del

⁴⁸ A. Jiménez García, *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cincel, 1986, p. 114.

⁴⁹ K. C. F. Krause, *Das Urbild der Menschheit: ein Versuch*, Dresden, Frommann-Holzboog, 1811, edición consultada *Ideal de la humanidad para la vida*, traducción española de J. Sanz del Río, Madrid, Imprenta de Manuel Galiano, 1860, p. 74.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 75.

movimiento abrazó la más neta propuesta postivista dejando a Giner de los Ríos defender casi a solas los principios de la I.L.E. La componente religiosa del krausismo resultará ser, con el paso de los años, sólo una reflexión accesorio, ya que aquel conjunto de sentimientos iba inscribiéndose dentro de un puro antitradicionalismo, puesto que se consideraba más urgente la tarea de acercar España a Europa. Frente al misticismo interior, que desemboca en los modernistas en la concepción de la inmanencia vital, contrasta en el krausismo el rechazo a toda religión externa. Todo se transforma, en otras palabras, en un mero rechazo de los ostentosos actos de culto, de las formalidades aparatosas y huecas de contenido que la España del siglo XIX reservaba para los actos religiosos, demostrando de esa forma sólo una rotunda oposición a la oficialidad de la Iglesia. A este respecto, De Llera destaca dos elementos que nos persuaden a creer en un progresivo alejamiento del krausismo de su primitiva noción religiosa que se cumple a través de una inclinación hacia otras componentes ideológicas. En primer lugar, llama la atención que

“eminentes socialistas, tan poco generosos por lo general en el reconocer a la ortodoxia católica la más mínima función positiva en la evolución de nuestra cultura y de nuestra sociedad, hayan derrochado tanta generosidad a la hora de juzgar krausismo y krausistas, sabiendo que, a pesar de que algunos hombres de cultura del P.S.O.E. del primer tercio de nuestro siglo se hubieran formado en parte en la I.L.E., como Fernando de los Ríos o Julián Besteiro, entre otros, krausismo y marxismo se oponen, y se oponían, radicalmente”⁵¹.

La simpatía de los socialistas por los krausistas atestigua un común planteamiento anticlerical, una consideración del krausismo como movimiento anticatólico y el papel secundario que desempeñó la componente religiosa en el programa social de estos hombres. A este propósito, resulta paradigmático, en segundo lugar, el precioso testimonio de un krausopositivista, Alfredo Calderón, que traiciona su estima por Zola y, consiguientemente, por el naturalismo: “Bueno será declarar, de una vez por todas, siguiendo el ejemplo del gran Zola en qué consisten nuestros amores”⁵².

⁵¹ L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., nota 33, p. 97. A este propósito véanse, en particular, los estudios de E. Terrón, *Sociedad e ideología en los orígenes de la edad contemporánea*, Barcelona, Península, 1969; E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1973; M. Percellín, *El krausismo en Badajoz*, Cáceres, Editorial Regional, 1987; A. Jiménez García, cit.

⁵² A. Calderón, «Nuestros odios», en *Palabras*, cit., p. 197.

Y en el mismo texto *Palabras* de 1905 sigue su explicación demorándose sobre los puntos centrales de la doctrina krausopositivista y naturalista, a saber: el concepto de un Estado educador, el sentido de la familia, la emancipación de la mujer, la patria potestad, el matrimonio, la propiedad y el rechazo de una jerarquía social fundada en la riqueza. Muchos de estos puntos, en otras palabras, coinciden con el regeneracionismo, con el naturalismo, con el pragmatismo político y también con las conclusiones de algunos modernistas italianos política y socialmente empeñados como Buonaiuti o Murri; no obstante, si por un lado su exposición resulta interesante por condensar como ningún otro krausopositivista el espíritu de la Institución que abre camino a la modernidad, por el otro “no puede en ningún modo considerarse parte [...] de la cultura modernista”⁵³ por la carencia de especulación religiosa que padecen sus argumentaciones frente a una excesiva coagulación de temáticas y posturas procedentes de distintas corrientes políticas, sociales, literarias y, sólo en una mínima parte, religiosas.

Krausismo y modernismo religioso, en otras palabras, no coinciden ni en el punto de partida, ni en las conclusiones. En el punto de partida porque, aunque el krausismo español surja de una intención seudoreligiosa de unir el teísmo al panteísmo, carece de suficientes argumentaciones metafísicas, de una especulación puramente teológica y, sobre todo, de la exégesis bíblica.

En las conclusiones, en cambio, porque la filosofía de Krause que, como ya se ha dicho, nació de una intención religiosa, terminará desarrollando en España casi exclusivamente el anhelo de reformas prácticas y pragmáticas en los distintos ámbitos de la sociedad y, por consiguiente, sus partidarios no pudieron evitar implicaciones políticas; a este respecto hay que recordar que el modernismo religioso italiano, por ejemplo, termina su etapa más fuerte, interesante y propiamente religiosa justo con el intento de Buonaiuti de realizar una síntesis entre el pragmatismo de James aplicado al ámbito religioso y la concepción escatológica de los orígenes del cristianismo de Loisy, para llegar a la afirmación de una identidad entre el socialismo político y el cristianismo que confluirá en un confuso socialismo cristiano, en un modernismo político dotado de una interpretación casi exclusivamente social del mensaje religioso.

En conclusión, la plausibilidad de considerar el krausismo como sucedáneo del modernismo religioso termina en estas principales y sintéticas motivaciones:

⁵³ L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., p. 98.

- i) el intento de conjugar racionalismo metafísico y observación empírica;
- ii) la salvaguardia de la trascendencia, en detrimento de la inmanencia, a través del racionalismo armónico que admite todas las facultades cognoscitivas del espíritu, pero siempre bajo el regulador de la razón;
- iii) una situación fuera de la Iglesia católica y, por consiguiente, la falta de fidelidad hacia el catolicismo y la institución que Rivière reconoce como determinante en el modernismo religioso⁵⁴;
- iv) una mera posición anticlerical;
- v) la primacía que se da al papel de la educación en menoscabo de otras componentes propiamente religiosas;
- vi) la originaria conexión con el idealismo alemán;
- vii) la lucha contra los dogmas eclesiásticos que se redujo a una oposición al dogmatismo académico.

Entre krausismo y modernismo literario

El movimiento artístico e intelectual llamado modernismo está integrado por herederos del krausismo, es decir discípulos de los maestros krausistas y alumnos de la I.L.E. y de la academia donde proliferaban esas ideas. Si consideramos el modernismo literario como una tendencia general que está integrada también por los miembros de la llamada Generación del '98 -según la idea de Juan Ramón Jiménez, el krausismo como eco más profundo en España del catolicismo liberal y ambos fenómenos como sucedáneos del modernismo religioso, según el planteamiento de Abellán-, la natural consecuencia será la de considerar a los

⁵⁴ Apud P. Scoppola, cit., p. 10.

jóvenes que se formaron en el talante religioso de sus maestros krausistas como integrantes del nuevo fermento religioso o, por lo menos, conscientemente participes.

Liberalismo y oposición al catolicismo oficial fue inevitablemente el mayor legado que los krausistas dejaron a las generaciones posteriores; por eso hay quien llegó a definir a la Generación del '98 como un “movimiento gineriano”⁵⁵. Noventayochistas y/o modernistas, en efecto, heredaron del krausismo la preocupación nacional y la perspectiva reformista-liberal, desde la cual meditaban sobre el problema abriendo su pensamiento a movimientos, filosofías, ideologías, modas y tendencias culturales provenientes de lo extranjero. Sin embargo, si se excluyen algunos débiles o tardíos puntos de contacto o, como en el caso de Unamuno, algunas simpatías hacia el modernismo religioso, el acercamiento al nuevo fermento reformista europeo por parte de los intelectuales españoles de la época fue escaso y esporádico, tal vez por la debilidad de las argumentaciones religiosas y teológicas con las que el krausismo abarcó el problema de la reforma espiritual de la Iglesia. En efecto, la de los krausistas es esencialmente una batalla más que al dogma, a las costumbres y al fanatismo eclesiástico, a la intolerancia y a los abusos, a la falsa religiosidad y a la hipocresía católica rígidamente moralista. Los componentes teológico-rationales del origen del movimiento, los que fundamentan el pensamiento de Sanz del Río en su *Sintética*, como señala Fernando Martín Buezas⁵⁶, fueron menguando en favor de un anticlericalismo puro, como ya tuvimos la oportunidad de señalar, que desembocará en una batalla estéril contra el catolicismo ortodoxo. Para los krausistas, lo esencial era la sinceridad religiosa y la aceptación libre y racional de la religión por cada individuo. La especulación religiosa krausista se redujo enseguida a una sencilla afirmación de la libertad religiosa, de la concordia, de la tolerancia, del respeto mutuo entre las diferentes confesiones y de la libertad de conciencia. Y esta libertad de conciencia que inicialmente los krausistas vivieron junto a un profundo sentimiento religioso, seguirá imponiéndose grado a grado hasta reducir la fe religiosa de sus partidarios a un sentimiento meramente humano; por lo cual, difícilmente puede considerarse el krausismo como sucedáneo de un movimiento

⁵⁵ M. D. Gómez Molleda, *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, C.S.I.C., 1966, p. 362.

⁵⁶ *La teología de Sanz del Río y del krausismo español*, cit.

como el modernismo religioso, que nació por efecto de una sólida fe católica y en el seno de la misma Iglesia.

La abulia teológica española impidió, de hecho, una fuerte desestabilización de la Iglesia católica y su conciliación con los paradigmas de la modernidad. El mayor motivo de disputa seguirá siendo el principio de tolerancia religiosa, con una escasa aportación especulativa, hermenéutica o exegética. La batalla religiosa anhelada por Krause se convierte en España, con el paso de los años, en una batalla por la cultura, una especie de *Kulturkampf* española centrada en el aspecto pedagógico. La primacía que el mundo laico dio en España al aspecto artístico en menoscabo del religioso, hizo que las problemáticas religiosas que integraban la originaria doctrina krausista inspiraran y tocaran sólo levemente el ámbito artístico. El tema de la reforma religiosa en la producción narrativa de las últimas décadas del siglo XIX se reduce a la novela de Galdós *La familia de León Roch*, donde el autor, al describir la devastadora contraposición entre el mundo krausista del protagonista y el religioso de su mujer María Egipcíaca, se enfrenta por primera vez con la burguesía española. El tema de fondo es la problemática de la familia en relación con la religión que acaba, en muchas de sus sentencias, en un mero antineocatolicismo más que en una propuesta constructiva.

Paralelamente al decaimiento del valor religioso en el ideario krausista, se determinó también la defección de la mayoría de los miembros de la I.L.E. que pasaron a representar la más rigurosa, coherente y difundida propuesta positivista de ruptura con la autoridad eclesiástica a la que siempre aspiró el laicismo español. Lo que determinó también el alejamiento del modernismo literario, surgido, no hay que olvidarlo, en oposición al positivismo y al naturalismo.

Aquí termina la comunión de ideales con los intelectuales de la nueva generación. Sólo se podrían acentuar en el ámbito político⁵⁷, pero siempre que se siguiera considerando que la rebeldía social fue incrementándose en menoscabo de otros componentes ideológicos finiseculares. A todo ello se añade que si los intelectuales de la generación de Clarín trataron de combinar los estímulos culturales del nuevo idealismo con las conquistas del siglo, no ocurrió lo mismo con los jóvenes como Ganivet y Unamuno, los cuales fueron estimulados por las novedosas corrientes europeas a emprender – el primero hasta el fondo, el

⁵⁷ Véase J. López Morillas, *Hacia el 98. Literatura, sociedad, ideología*, Barcelona, Ariel, 1972, en particular pp. 236-253.

segundo con dudas y cambios – el camino de una revisión de los valores que se conjugaban bajo el nombre de modernidad. Por lo que concierne a Ganivet, lo confirma casi toda su obra: *Granada la bella*, *Cartas finlandesas*, *Idearium español*; en cuanto a Unamuno, la etapa más interesante a este respecto es entre 1904 y 1905, con sus ensayos «Intelectualidad y espiritualidad» y la *Vida de Don Quijote y Sancho*.

Cuando Menéndez y Pelayo declaró que “[P]ocos saben que en España hemos sido krausistas por casualidad, gracias a la lobreguez y a la pereza intelectual de Sanz del Río”⁵⁸, se multiplicaron los textos para justificar la elección del primer krausista español y para elevar el krausismo a la condición de fenómeno cultural propiamente español e independiente del idealismo alemán. De ahí brotó la posición de Valentí y Abellán, que consideran al krausismo como el fruto natural del catolicismo liberal por su camino formativo a lo largo de la historia⁵⁹.

Bien es verdad que el krausismo tuvo éxito en España por ser la alternativa a la concepción teológica, filosófica y política del catolicismo, pero hay que recordar que fue también la filosofía no católica la que reinó en España durante la segunda mitad del siglo XIX. Aunque al krausismo no le faltó el sentido reformista, su acción se redujo a atacar a los católicos y jamás intentó reformar a la Iglesia desde dentro, sino concentrar su actitud en una lucha en todos los sectores de la vida y del saber: la enseñanza, la política, la moral, la filosofía, etc. Por lo cual, la actitud de los krausistas no puede ser comparada con la de los modernistas religiosos, porque éstos últimos jamás aspiraron a la ruptura con la confesión católica y con la Iglesia Apostólica Romana. Ese es uno de los fundamentales aspectos que diferencia al krausismo no sólo del modernismo religioso, sino también del catolicismo liberal de la primera mitad del siglo XIX:

“Por ello, debemos rechazar la tesis de que los krausistas hayan sido los católicos liberales españoles, simplemente porque se consideraban fuera de la Iglesia”⁶⁰.

A partir de 1868-1870, años en los que se registra el Concilio Vaticano I y se proclama la infalibilidad del Pontífice a través de la constitución dogmática

⁵⁸ M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 3 vols., 1881-82. He utilizado la edición cuidada por E. Sánchez Reyes, publicada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santander, 1948, III, p. 369.

⁵⁹ Cfr. E. Valentí i Fiol, cit., p. 56; J. L. Abellán, *La crisis contemporánea*, cit., p. 71.

⁶⁰ L. de Llera, «Las filosofías de salvación», cit., p. 9.

Pastor Aeternus del 18 de julio de 1870, se produce un cambio de sensibilidad en los ambientes intelectuales españoles. Hasta aquel momento, el liberalismo católico español tuvo mucho cuidado en no romper con la tradición religiosa y, en general, nadie se atrevía a enfrentarse duramente a la Iglesia; ahora se advierte un general anquilosamiento de las instituciones eclesiásticas por efecto de la rigidez moral y dogmática, y se produce una determinada actitud de rebeldía que caracterizará las últimas décadas del siglo XIX prolongándose hasta el siglo XX.

Este hecho persuade a Abellán de que España fue favorable a la introducción del modernismo religioso, ya que a finales del siglo XIX la juventud intelectual estuvo dispuesta a aceptar una poesía espiritual que rechazara las antiguas creencias dogmáticas. Fenómenos como el krausismo, el positivismo, el catolicismo liberal y el regeneracionismo habían preparado el terreno a la introducción del movimiento, sigue afirmando el crítico sirviéndose del apoyo de Valentí:

“muchas de las coincidencias advertibles entre krausistas y modernistas proceden de que el auge de los primeros y las batallas que libraron en el seno de la universidad española, y en el de la sociedad en general, coincidieron con la pugna sostenida a lo largo del siglo por las distintas formas del catolicismo liberal”⁶¹.

Pero, la intención de Valentí es, al fin y al cabo, la de brindar una definición de modernismo religioso totalmente asimilable a la del catolicismo liberal, o sea, describe una tendencia sin características propias como para distinguirse de la rebeldía religiosa del siglo XIX. Por lo cual, tiene razón Botti al sostener que el crítico catalán se construyó una idea de modernismo religioso “*ad hoc*”, es decir, que sólo se conforma con su norma general, y que se forjó una definición del movimiento demasiado genérica, demasiado alejada de la realidad⁶². Por eso, cuando Abellán se sirve de las citas de Valentí sin considerar los límites de una visión bastante aproximada, sólo parece querer negar la carencia en España de debates filosóficos o teológicos que, en cambio, un intelectual del alcance de Unamuno reconoció abiertamente. ¿Dónde están las revistas que apoyaron el movimiento, que fueron tan numerosas en los países vecinos? ¿Hubo en España algún órgano de prensa que pudiera compararse, por la aportación a la causa

⁶¹ E. Valentí i Fiol, cit., p. 71.

⁶² Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., pp. 18-19.

modernista, con los italianos *Nova et Vetera*, *Il Rinnovamento*, *Rivista storico-critica delle Scienze Teologiche*, *Studi Religiosi* o con los franceses *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, *Annales de philosophie chrétienne*, *Revue du clergé français*, *Mercure de France* o con el anglosajón *Hibbert Journal* o con el *Cænobium* de Lugano, *La cultura moderna* de Locarno y *La Revue Moderniste Internationale* de Ginebra? ¿Cuáles son los pensadores que declararon abiertamente su adhesión al modernismo religioso y participaron en su evolución? ¿Dónde están y cuáles son los cenáculos, las tertulias, los debates que prueban el desarrollo de problemáticas comunes al fermento renovador? En este sentido es interesante la respuesta que ofrece César Izquierdo a la pregunta ¿existió modernismo teológico en España?:

“ni las publicaciones, ni los centros de estudio ni los eclesiásticos en general tuvieron una conexión real con las ideas que aparecían en los distintos lugares de Europa”⁶³.

Si por un lado puede afirmarse que en algunos casos, aunque aislados y de forma tenue, se impuso la necesidad de ver la religión con los ojos de la modernidad y de volver a formular la filosofía religiosa del cristianismo – como hemos visto en el capítulo II del presente estudio –, por el otro hay que considerar que el modernismo no fue sólo el fruto de una crisis religiosa como un fin en sí mismo, sino que surgió de una seria voluntad de elaborar unas respuestas que ayudaran a salir de la misma crisis. Ciertamente, a todas estas preguntas no ofrecen respuestas satisfactorias ni los intelectuales laicos españoles ni, mucho menos, los eclesiásticos.

Y las mismas preguntas, sin duda, no hallan respuesta en el tímido intento de la cultura española protonovecentista de fundir “los descubrimientos de la ciencia y los avances de la política con anhelos religiosos del alma humana”⁶⁴, según sostiene Abellán.

⁶³ C. Izquierdo, «Rasgos del modernismo en España», cit., p. 286.

⁶⁴ J. L. Abellán, *La crisis contemporánea*, cit., p. 72.

En 1883 el joven Unamuno se licencia en Filosofía y Letras en la Universidad Central de Madrid, y en junio de 1884, tras la defensa de su tesis doctoral titulada *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca*, vuelve a Bilbao donde se estrenará en la docencia oficial en 1885. En el Colegio de San Antonio de la capital vasca enseñará Latín y aquella otra asignatura que había sido tan determinante para su formación, a saber, Psicología, Lógica y Ética. Algún tiempo después llegará a ser profesor de Retórica, Poética y Matemáticas en el colegio de San Nicolás; mientras tanto iba cultivando su ambición de conseguir la cátedra de Psicología en su villa natal, como declarará años más tarde⁶⁵. De ahí que en 1886 firmara los concursos de Psicología, Lógica y Ética para los institutos de Bilbao y Cabra, pero los ejercicios no comenzarían hasta 1888. Presentará, pues, su *Programa de Psicología, Lógica y Ética*⁶⁶ que recuerda por el título el *Manual de psicología, lógica y ética* del krausopositivista Urbano González Serrano. En estos mismos años emprende la lectura científico-positivista de la obra de Spencer, Stuart Mill, Ardigó, Wundt y Darwin. En Bilbao se quedará hasta 1891, año en el que gana la oposición para la cátedra de Griego de la Universidad de Salamanca. Llegado a Salamanca, donde acababa de fallecer fuera del seno de la Iglesia católica el profesor krausista Mariano Arés⁶⁷, realiza pronto su estreno periodístico con una serie de artículos titulados «Un nocedalino desquiciado», publicados por el periódico republicano de tendencia krausista *La Libertad*. Pero la formación de su pensamiento está aún en continúa evolución y, como es sabido, justo en Salamanca se registra otra etapa existencial del vasco durante la cual madurará progresivamente, hasta la definitiva ruptura en 1897 con el credo anterior, cierta decepción hacia un “cientificismo nada científico”⁶⁸, el spencerismo y sus juveniles lecturas, intereses e influencias.

⁶⁵ «En mi viejo cuarto», 1909, OCV, X, p. 194.

⁶⁶ Publicado por J. A. Ereño Altuna, «Cronología y programas de oposiciones de Unamuno», en *Letras de Deusto*, año 2001, n. 90, III, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 187-242, en particular 204-215.

⁶⁷ «Discurso en la Universidad de Salamanca, en la velada memoria de don Luis Rodríguez Miguel, catedrático de aquella, en marzo de 1916», OCV, VII, pp. 911-918; y «Discurso pronunciado en la Universidad de Salamanca, en un acto conmemorativo del primer aniversario de la República, organizado por los estudiantes el día 14 de abril de 1932», OCV, VII, pp. 1045-1051.

⁶⁸ «La vertical de Le Dantec», 1911, OCV, IV, p. 835.

Todo ello nos inclina a creer que es en la etapa bilbaína donde ha de buscarse el mayor influjo del krausismo sobre el pensamiento unamuniano. Aún frescas las lecciones del profesor Emilio Castelar, cuyo aire liberal propagaba por todo su alumnado del ateneo de Madrid, Unamuno abrazó, como lógica consecuencia, algunas de las temáticas preferidas por los krausistas, krausopositivistas y krausoinstitucionistas. No obstante, el vasco sigue manteniendo su independencia de pensamiento frente a la atmósfera krausista que había respirado en el ambiente universitario del Madrid de los años '80⁶⁹, aunque confiese, no sin ironía, que estuvo “enfascado en libros de caballerías filosóficas, de los caballeros andantes del krausismo y de sus escuderos”⁷⁰. Por eso, si se hojean los cuadernos de apuntes que Unamuno redactó en los años de su estancia postuniversitaria en Bilbao, se notará que:

i) la influencia de Wilhelm Wundt, tan determinante en la definición de la psicología para los krausopositivistas, no lo es tanto para Unamuno ya que sólo le cita en unas pocas ocasiones, a saber: en la bibliografía de su *Programa de Psicología, Lógica y Ética*, en el *Cuaderno XXIII*, en el *Cuaderno XIX* e, indirectamente, en *Filosofía lógica*⁷¹. La influencia de Herbert Spencer, que determina un acercamiento del joven pensador al positivismo, es, en cambio, más decisiva, pero ha de señalarse que ya en en el *Cuaderno XVII*, redactado en torno a 1884-85, aparece una significativa crítica al filósofo positivista inglés⁷², y que

⁶⁹ Cfr. J. J. G. Cremades, cit., nota 14, pp. 273-274.

⁷⁰ «Los delfines de Santa Brigida», 1932, OCV, I, p. 951.

⁷¹ En la hoja que Unamuno entregó al tribunal de oposición para la cátedra en Psicología se lee: “obras que he consultado:

1) Herbert Spencer, *Principies of Psychology*, London, 1870.

2) W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen [sic] Psychologie*, Leipzig, 1874.

3) Extractos manuscritos hechos por mí de varias obras y apuntes críticos sobre las mismas.

Miguel de Unamuno y Jugo

Madrid, 6 de noviembre de 1888”. J. A. Ereño Altuna, cit., p. 203.

En el *Cuaderno XXIII* (1885-86) Unamuno dice: “Vean en el *Cuaderno XIX* pag. 38 como he explicado la formación de la representación universal y lo que es el concepto universal, distinguiendo la idea del tipo de la imagen del tipo, o como las llama Wundt la noción del concepto (Begriff) (Es decir aegib⁴c⁴dfh y b⁴c⁴)”, véase M. A. Rivero Gómez, «Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano, en *CCMU*, año 2005, n. 40, pp. 107-151, cit. p. 112. El *Cuaderno XIX* no se halla en la CMU, por lo cual no se puede verificar su explicación de la representación universal wundtiana. En todo caso, en *Filosofía lógica* recoge las fórmulas del concepto de Wundt y explica su significado. Véase *Filosofía lógica*, 1886, CMU, caja 8/12, pp. 89-90.

⁷² “En realidad la teoría de lo Inconocible de Spencer no es más que una petición de principio. Allí ni se prueba ni se trata de probar que es menester para que haya manifestación algo manifestado. La cuestión estriba en admitir los fenómenos existentes por sí o no admitirlo. En cuanto a lo Absoluto es tan sólo una idea negativa, la de una substancia incondicionada así como lo Infinito es la idea de una substancia ilimitada. Es evidente que la idea de substancia encierra algo positivo y

otras críticas se hallan también en los cuadernos sucesivos. A partir de 1897, pasada ya su etapa de rígido agnosticismo⁷³, los juicios negativos hacia Spencer, traducido en España por Unamuno y, principalmente, por figuras que gravitaban alrededor de la órbita krausista, se encuentran con frecuencia en su producción, a saber: *La Esfinge*, *Diario íntimo*, «Nicodemo el fariseo», *Amor y pedagogía*, *Del sentimiento trágico de la vida*⁷⁴. Será preciso recordar que, en primer lugar, el spencerismo no coincidía en todo con la propuesta krausopositivista y que, en segundo lugar, si se quisiera acercar el pensamiento de Unamuno al de sus amigos krausistas por la común fascinación hacia el filósofo anglosajón, habrá de reconocerse que la decepción del vasco hacia el positivismo tiene raíces bastante tempranas;

ii) los numerosos cuadernos de apuntes desordenados que redactó durante su etapa bilbaína son auténticos flujos de conciencia sin una aparente coherencia lógica. Aquí, sus consideraciones abarcan varias temáticas y demuestran múltiples influencias. Además de Wundt y Spencer, Unamuno menciona a muchos otros pensadores que, en cambio, cobraron una repercusión menor, limitada o nula en el movimiento. Asimismo, muestra distintos intereses que atañen, además de a la psicología, a la sociología, a la filosofía y a la metafísica más estricta, a la poética romántica, a la religión, naturalmente, sobre todo en su vertiente protestante, y a muchos otros campos del saber, como la química, la física, las matemáticas, la economía y algo también de a la geometría proyectiva. De ahí que cuando se le ocurrió, en distintas ocasiones, nombrar a los pensadores que más influyeron en sus estudios juveniles, no sólo omite a los nombres de Krause o de algún krausista, sino que tampoco ofrece la posibilidad de establecer con absoluta certeza una influencia fija o definitiva como para aproximarle al krausismo, ya

así bien puede decirse que lo absoluto y lo infinito son positivos. Pero si se analiza el valor y el génesis de la idea de substancia vendremos a parar en que sólo indica en último caso la conciencia, no como fondo y soporte de los hechos internos sino como función resultante de todos ellos. Es menester sacar de lo vario lo uno”. *Cuaderno XVII*, 1885, publicado por M. A. Rivero Gómez, «Cuaderno XVII. Un texto inédito del joven Unamuno», en *Letras de Deusto*, año 2006, n. 110, XXXVI, pp. 148-282, cit. p. 277.

⁷³ “Cuando yo era algo así como spenceriano, me creía enamorado de la ciencia”, «Sobre la europeización», 1906, OCV, III, p. 1107. “Era una época en la que atravesaba yo por un agnosticismo rígido, no sin algo de desesperación. Me duraba el influjo de Spencer y del positivismo”, «Carta a Bataillon», 1º de agosto de 1922, en J. I. Tellechea Idígoras, «Marcel Bataillon y Unamuno», en *CCMU*, año 1994, n. 29, pp. 299-336, cit. p. 311.

⁷⁴ Cfr. L. Robles, «Unamuno y las pruebas de la existencia de Dios», cit., pp. 1009-1010.

que, a fin de cuentas, se enamora “un tanto ligeramente, de toda lectura que cae en sus manos”⁷⁵. Prueba de ello será su carta principal dirigida a Federico Urales,

“Aprendí alemán en Hegel, en el estupendo Hegel, que ha sido uno de los pensadores que más honda huella han dejado en mí. Hoy mismo creo que el fondo de mi pensamiento es hegeliano . Luego me enamoré de Spencer; pero siempre interpretándole hegelianamente [...] Bastante más tarde leí a Schopenhauer, que llegó a encantarme y que ha sido, con Hegel, de los que más honda huella han dejado en mí. En otro respecto, Carlyle, no por sus ideas, que me parecen de una extremada pobreza y nada originales, sino por su manera de exponerlas, por su estilo impetuoso. Carlyle ha sido acaso quien más ha contribuido a que encuentre yo mi propio estilo. Pero tanto o más que de filósofos o pensadores he sufrido la impresión de poetas, del gran Leopardi (me le sé casi de memoria) ante todo, y de la lírica inglesa (Wordsworth, Coleridge, Burns, etc.), que es la que prefiero. Difícil me sería precisar los orígenes de mi pensamiento, porque en un período de 10 o 12 años, del 80 al 92, leí enormemente y de cuanto caía en las manos, sobretodo de sicología (de sicología fisiológica, Wundt, James, Bain, Ribot, etc., a que he hecho unas oposiciones) y de filosofía (he hecho otras de metafísica), a parte de mis estudios filológicos. Pero siempre he leído de todo física, química, fisiología, biología, hasta matemáticas. No hace mucho estudié geometría proyectiva pura. Hará cosa de cuatro años, atravesé una crisis íntima de que sería larguísimo darle detallada cuenta [...] Bajo aquel golpe interior volví o quise volver a mi antigua fe de niño. ¡Imposible! A lo que realmente he vuelto es cierto cristianismo sentimental, algo vago, al cristianismo llamado protestantismo liberal, al de los Baur, Harnack, Ritschl y a la tan simpática escuela francesa de Renan, Réville, los dos Sabatier, Stapfer, Menegoz, etc., a la dirección que marcó Schleiermacher. En otro orden de cosas , mis lecturas de economía (más que de sociología) me hicieron socialista, pero pronto comprendí que mi fondo era y es, ante todo, anarquista [...] El anarquismo de un Ibsen me es simpático, y más aún el de un Kierkegaard, el poderoso pensador danés de quien ante todo se han nutrido Ibsen y Tolstoi”⁷⁶;

y a Bernardo de Candamo en el mismo año,

“Lea cuanto se le antoje [...] ¡Curiosidad omnilateral! Y me lo dice usted a mí que he leído de todo, que no hace aún cuatro años me puse a estudiar un verano, con un amigo ingeniero, geometría proyectiva? Fíjese en algo, dedíquele todos los días un tiempo dado, y el resto... a lo que caiga! Ello se ordenará luego. Más [sic] lo que sí le recomiendo es que lea filosofía, filosofía pura (Descartes, Kant, Hegel, Spinoza, etc.) digan lo que quieran es la médula de león, y aunque luego la olvide uno le queda dentro. No crea en la eficacia honda del literato que no haya pasado por el período metafísico y que haya pasado por él en serio. Le libra de caer en literatismo. Y luego... yo

⁷⁵ J. J. G. Cremades, cit., p. 277.

⁷⁶ «Carta a Urales», sin fecha, en F. Urales, *La evolución de la filosofía en España*, cit., pp. 161-163.

a mi manía; no deje los estudios religiosos. ¿Leyó la *Esquisse d'une philosophie de la religion* de Aug. Sabatier? No le importe en no poder abarcarlo todo; ello se abarcará en usted”⁷⁷;

Y su reticencia hacia la literatura nacional quedará confirmada años más tarde, cuando, acabada ya con su mocedad la emoción por la lectura de *Gloria, La familia de León Roch* y *Doña Perfecta*⁷⁸, explicita un definitivo alejamiento de la obra del Galdós⁷⁹. Es un hecho muy significativo ya que no sólo evidencia su separación de la narrativa realista de la época de la Restauración, sino también de la cultura portadora de instancias krausistas. Cabe recordar que Galdós, en particular, ha sido visto como corifeo del krausismo con algunas de sus obras y cuando Unamuno confiesa a Múgica que “ni siquiera *Electra* conozco”⁸⁰ y a Ilundain “todo eso de *Electra* no va a ninguna parte”⁸¹, parece no hacer caso de la rebeldía del escritor canario contra los jesuitas que abrió las puertas al siglo XX español. Un año después se confirma aún esta misma actitud de Unamuno cuando declara al mismo interlocutor desconocer las obras literarias publicadas en España, y “lo poco que tengo que leer me parece detestable. Me dicen que hay muchos que leen los *Episodios* que hace Galdós y las novelas de Blasco Ibáñez”⁸². Años más tarde Unamuno parece seguir alejado de la lectura de Galdós y de la literatura nacional en general:

“El mundo mío, el mundo en que vivo, es [...] un mundo de gentes que no han leído a Pereda ni a Nuñez de Arce, ni leen a Galdós ni a Palacio Valdés”⁸³.

Así que si por un lado Unamuno, en *En torno al casticismo*, intenta combinar armoniosamente dos tendencias contradictorias como europeización y casticismo para abrirse a las corrientes ultrapirenaicas, por otro lado hay que admitir la existencia de la otra cara de la moneda, o sea un definitivo alejamiento de todo lo que era exclusivamente español; y el krausismo, aunque procediera de la doctrina del filósofo alemán Krause, adquiere un forma que no se da en otros países y se convierte en un fenómeno propiamente castizo. La austera disciplina y el ideal

⁷⁷ «Carta a Candamo», 3 de diciembre de 1901, en *Unamuno y Candamo*, cit., p. 341.

⁷⁸ «Nuestra impresión de Galdós», 1920, OCV, V, pp. 471-472.

⁷⁹ A este propósito véase S. de la Nuez, «Unamuno y Galdós en sus cartas», en *Insula*, n. 216-217, noviembre-diciembre, 1964.

⁸⁰ «Carta a Múgica», 28 de junio de 1904, en *Cartas inéditas*, cit., p. 299.

⁸¹ «Carta a Ilundain», octubre de 1901, en H. Benítez, cit., p. 337.

⁸² «Carta a Múgica», 20 de marzo de 1905, ibidem, pp. 306-307.

⁸³ «Carta a Múgica», 21 de enero de 1914, en *Cartas inéditas*, cit., p. 322.

intelectual krausista, perfectamente identificados por aquel León Roch que ha sido juzgado como el “modelo del joven krausista”⁸⁴ y encarnación de algunas sugerencias de la *Minuta de un testamento*⁸⁵, no aparecen en la obra de Unamuno. Ese ideal “frío, educado, apartado de la gente, ni una palabra de más ni de menos, y sensista o sentimentalista” se opone diametralmente a la continua búsqueda de “agonía, contradicción, sentimiento, calor y, sobre todo lucha” de Unamuno⁸⁶;

iii) aunque parece que el Unamuno de la etapa bilbaína tiene cierta convergencia de intereses con el krausismo, las referencias a Krause y al mismo movimiento que se encuentran en estos cuadernos son raras.

Nazzareno Fioraso selecciona algunos de ellos, actualmente conservados en la CMU de Salamanca, en un intento de analizar la génesis y la evolución de su pensamiento filosófico. El único cuaderno en el que se encuentran referencias al filósofo alemán es el de la *Filosofía Lógica* de 1886⁸⁷. En este cuaderno, de hecho, se hallan referencias al krausismo sólo en dos citas, ninguna favorable, si hemos de ser sinceros. En la primera alude a la pobreza filosófica de los *manuals* krausistas que tanto abundan en la España de su época: “Da pena leer los trataditos de nuestros krausistas”⁸⁸. En la segunda es aún más tajante al sostener que Krause y los krausistas redujeron el principio de Descartes a una necedad que no lleva a ningún lado, es decir, a un puro hecho de la conciencia olvidando que antes de la intuición del propio “yo” hay que tener en cuenta la intuición del “no-yo”⁸⁹. El estudioso italiano nota también que Unamuno no tomó posición contra la crítica crociana a Krause; de ahí que pueda afirmar:

“Ed in effetti l'influenza del krausopositivismo in Unamuno è limitata, nonostante avesse seguito il corso universitario di filosofia della Storia del professor Emilio Castelar, che ad ogni modo era solo un simpatizzante di questa corrente filosofica, essendo la sua posizione più vicina a Hegel che a Krause”⁹⁰.

⁸⁴ J. López Morillas, *Hacia el 98*, cit., p. 27.

⁸⁵ Cfr. J. J. G. Cremades, cit., p. 154.

⁸⁶ L. de Llera, «Las filosofías de salvación», cit., pp. 40-41.

⁸⁷ Cfr. N. Fioraso, cit., p. 56.

⁸⁸ *Filosofía lógica*, cit., p. 5.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 36-37.

⁹⁰ N. Fioraso, cit., p. 59.

Además, en el más antiguo de los cuadernillos, *La moderna Babel* de 1880, aparece un ataque perentorio y sarcástico a los liberales lingüísticos que, con toda probabilidad, hace alusión al *babelismo* de las jergas técnicas krausistas:

“¿Hemos de estar sujetos a una autoridad lingüística, llámese uso, etimología o Academia? ¿No son ellos hombres como nosotros, y falibles por consecuencia? ¡Eso de tener que sujetarse a hablar el idioma tal cual otros lo disponen, podría hacerse en otros tiempos y con otras sociedades, la nuestra está por fortuna harto civilizada para admitir la tiranía! Adelante liberales lingüísticos! Destruyamos ese tirano que ora se llama uso, ora Academia, y usando cada cual de sus derechos naturales, llame a cada cosa como mejor le parezca! ¡Confundamos, confundamos! qué la distinción es ya cosa trasnochada y rancia, qué el llamar a cada cosa por su nombre se hundió para siempre con la tiranía”⁹¹.

De hecho, los contactos de Unamuno con el krausismo pueden reducirse, a lo sumo, a la etapa circunscrita a su juventud univeritaria. Cuando el vasco llegó a la Universidad Central de Madrid, a los 16 años - lo que se correspondía con la edad media de alumnado universitario -, la pugna ideológica entre Iglesia y Estado, entre escolástica y saber secularizado, que había caracterizado el ambiente por lo menos hasta 1875 con la expulsión de los profesores krausistas y positivistas, ya había perdido de intensidad, y en 1881 se repone, merced al ministro de Fomento José Luis Albareda, la libertad de enseñanza. La Universidad Central de Madrid sigue teniendo una tendencia fuertemente conservadora, y entre las más notables figuras que defendían esta postura aparecían los nombres de Juan Manuel Ortí y Lara, fray Ceferino González y Marcelino Menéndez y Pelayo. A pesar de ello, en aquellos años ya se había realizado la fusión entre el organicismo idealista del krausismo y la tendencia positivista, y muchas personalidades siguen la evolución científica y progresista europea; así que el krausismo y el positivismo de Spencer inspirarán los métodos de Manuel María del Valle Cárdenas y de Miguel Morayta Sagrario, alumno de Sanz del Río. Durante su doctorado, a partir de 1883, el joven Unamuno escucha a Francisco Giner de los Ríos, dialoga con Mateo Sagasta y sigue las clases del profesor de Historia de la Filosofía Emilio Castelar. Alrededor de este año, bajo el influjo de una fe racionalista, emprenderá una lectura, en un esfuerzo autodidacta, que le llevará a conocer no sólo a los krausistas, sino también la *Crítica* de Kant y la *Lógica* de Hegel, la obra de

⁹¹ *La moderna Babel*, 1880, en L. Robles, *Miguel de Unamuno. Escritos inéditos sobre Euskadi*, Ayuntamiento/Área de Cultura y Turismo, 1998, pp. 47-48.

Spencer, Fichte, Shelling y el evolucionismo de Darwin. Así que el joven Unamuno se impregna del ambiente ideológico del Madrid de los años '80 y ya no se contenta con sus José Donoso Cortés o Jaime Balmes⁹². En 1891, incorporado ya a la Universidad de Salamanca, se señala su colaboración con el periódico simpatizante con el krausismo *La Libertad*; después de ello, la experiencia biográfica de Unamuno deja de cruzarse con el krausismo⁹³, de ahí la imposibilidad de hablar de una fuerte influencia del movimiento en el pensador vasco. Lo que ocurre después de su crisis es de sobra conocido, y sólo bastará citar unas pocas palabras de Unamuno de aquella misma época para excluir el krausismo, el positivismo, el racionalismo o, en una única palabra, el krausopositivismo, de un eventual influjo posterior: “Una porción de cosas que antes me interesaban me tienen ahora perfectamente indiferente”⁹⁴.

En «Nicodemo el fariseo», escrito justo en esta época, aparece ya evidente esta separación del período racionalista. Un primer rescate se determina a través de un múltiple dualismo: temporal/eterno; carne/espíritu; historia/intrahistoria; problema económico/problema religioso; exterior/interior. El sujeto exterior representa la apariencia del intelectualismo y del racionalismo, al que se opone lo íntimo que tiende a la espiritualidad y, por consiguiente, a la eternidad. De ahí que asome su desengaño también hacia la breve etapa positivista y progresista; Nicodemo es una de las primeras figuras que encarnan su seco alejamiento del tosco cientificismo español de fin de siglo:

“Nicodemo/Unamuno va a ver Cristo porque es un intelectual decepcionado por el racionalismo finisecular (krausismo, positivismo, neotomismo, etc.), que decide acudir al *mythos* evangélico para aprender a ser de otra forma, o mejor, para aprender otra forma de ser”⁹⁵.

Lo que, en cambio, se puede afirmar es que de la Facultad de Filología y Letras de Madrid, Unamuno se llevará un bagaje de conocimientos muy abigarrado y abierto en muchos órdenes temáticos, dada la confluencia en la Universidad de tomismo, racionalismo liberal, krausismo, positivismo, evolucionismo y

⁹² Antes conocía a Hegel o Kant sólo a través de la *Filosofía fundamental* de Balmes, véase «Un filósofo del sentido común», 1910, OCV, IV, p. 818.

⁹³ Por lo que concierne a las vicisitudes biográficas de Unamuno entre su juventud bilbaína y madrileña hasta los años salmantinos, véase la ingente labor realizada por el profesor Jean-Claude Rabaté, con la ayuda de su mujer Colette, *Miguel de Unamuno. Biografía*, Madrid Taurus, 2009, pp. 54-197.

⁹⁴ «Carta a Múgica», 12 de octubre de 1897, en *Cartas inéditas*, cit., p. 234.

⁹⁵ P. Tanganelli, «Las *Meditaciones Evangélicas* o eslabón perdido», cit., p. 28.

neokantismo. Aquella parte del ateneo madrileño de claro corte liberal, que era el centro cultural más activo de la época, será el encargado de compensar el mayor peso de las ideologías conservadoras. En aquel “refugio de la libertad de pensamiento”⁹⁶, como lo definirá él mismo, entró en contacto con las nuevas corrientes de Europa, con las novedosas teorías que pululaban entre los debates y las conferencias. Difícil tarea, si no imposible, es por consiguiente establecer una influencia fija o definitiva; aún más difícil sería afirmar – aceptando la teoría de que el krausismo hizo de sucedáneo del modernismo religioso en tierra española – una inicial incidencia krausista para luego considerarle un modernista religioso.

Además, hay que añadir otras breves consideraciones. El ambiente cultural español en el que evoluciona el primer pensamiento filosófico unamuniano, desde sus veinte años hasta final de siglo – es decir, cuando leyó todo lo que caía en sus manos sin perjuicio de género o autor – era bastante peculiar, porque si la neoescolástica expresaba conceptos sabidos también en los demás países europeos, la doctrina filosófica de Krause alcanzaba su mayor difusión en España, hasta adquirir la forma de un fenómeno propiamente castizo. Sabido es cómo Unamuno, sobre todo en su fase juvenil, se sintió fascinado no tanto por la cultura propiamente española, sino más bien por la europea; de ahí su anhelo de europeizar España que se convertirá luego en la españolización de Europa. Por lo tanto, la influencia del ambiente filosófico español tuvo, sin duda, su importancia, pero jamás puede considerarse decisiva. Con toda probabilidad, fue este el motivo que le empujó a acercarse al positivismo europeo más que al krausopositivismo puramente español. Durante su juventud positivista Unamuno separaba, de forma diferente a como lo hacía el krausismo, la problemática religiosa de la social, demostrando más bien el influjo de Spencer que no de cualquier otro krausista español. Contrariamente a Unamuno, los krausistas etremezclaban excesivamente los campos de la fe, de la filosofía, de la psicología, de la sociología y de la moral, hasta tal punto que, como declaró Azorín, tampoco los mismos krausistas logran definir su credo metafísico⁹⁷. Por ello, al *todo orgánico* y *todo armónico* krausista, que contemplaba una confusa unión entre positivismo, idealismo, religión y metafísica, Unamuno prefiere, en su fase de pre-crisis, el organicismo social evolutivo, natural y fisiológico, del pensador anglosajón, reutilizado en clave

⁹⁶ «La evolución del Ateneo de Madrid», 1916, OCV, X, p. 344.

⁹⁷ J. Martínez Ruiz (Azorín), «D. Julián Sanz del Río», 1936, en *Dicho y Heco*, Madrid, Destino, 1957, p. 109.

socialista como se observa en una serie de artículos publicados en 1894 para *El Eco de Bilbao* bajo el título «Sobre la división del trabajo»⁹⁸. Desde esta perspectiva podría afirmarse que los itinerarios nacionales influyeron en el joven pensador de manera negativa como para acercarle a la escuela positivista europea en el intento de buscar aquellas novedades que pudieran solucionar el *problema de España* y promover la renovación cultural. El positivismo consistía entonces en una mera alternativa a la posibilidad de interpretar correctamente la crisis nacional y proponer una solución, razón por la cual fue abrazado por gran parte de la intelectualidad krausista. Así, el krausismo manifestó una carga religiosa de inspiración laica y anticlerical a través de la cual proponía una transformación de la sociedad española de naturaleza tanto ideológica como práctica, resultado de la fusión de tendencias hartamente divergentes. De ahí su doble choque con el tradicionalismo, por un lado, y con el materialismo filosófico, por el otro. En efecto, aunque el krausismo aceptó la nueva propuesta positivista, pronto condenó el carácter antimetafísico e inmoral del materialismo positivista:

“¿Puede ocultarse a nadie la gravedad del peligro que para la civilización entraña una doctrina cuyo programa se resume en esta frase: guerra a la religión y a la metafísica? [...] Los dos elementos cuya composición y armonía constituyen el asiento y la base sobre la que descansa la vida individual y social en nuestro tiempo”⁹⁹.

Y en este doble esfuerzo, la problemática religiosa pierde la centralidad en la reflexión de los krausistas. Mientras tanto, el positivismo y el spencerismo ya empezaban decepcionando al joven Unamuno, el cual, poco a poco, confiere a su religiosidad una importancia vital. Por lo cual, la formación intelectual del vasco sigue un camino exactamente inverso al de sus amigos krausistas – que aceptaron la más neta propuesta positivista en detrimento del primer misticismo de Krause – y entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX se acentuarán inevitablemente las divergencias.

Si, por ejemplo, se lee con atención un texto como *Amor y pedagogía*, se notará un matiz irónico hacia muchos aspectos del krausismo, sobre todo hacia la actitud pedagógica, que parece alejar a su autor del movimiento. Es de sobra

⁹⁸ Hoy en D. Nuñez y P. Ribas, *Unamuno. Política y filosofía*, cit. pp.39-44

⁹⁹ G. Azcárate, *Estudios filosóficos y políticos*, Madrid, Librería de Alejandro de San Martín, 1877, p. 120.

conocido que don Fulgencio y don Avito representan las dos caras del krausismo, una teórica y otra práctica, una poco positivista, otra más; menos sabido o sostenido o considerado verosímil, es que encarnen las dos facetas de Unamuno, una pre-crisis, otra post; en todo caso, muchos notaron que Unamuno, como los institucionistas, desarrolló en su pensamiento pedagógico una tendencia a crear conciencias libres en los párvulos. Y, en efecto, con respecto a la enseñanza, don Miguel, durante una conferencia en Málaga de 1902, declaró que:

“No hay tarea más noble que la de modelar almas de niños, despertar sus gérmenes de bondad, ahogar los de malicia. Y para ello hace falta constancia, hija del amor. El amor es lo más constante que hay, lo más fuerte. El amor es la única pedagogía fecunda”¹⁰⁰.

Así, parece establecerse un punto de contacto con lo que también afirmó Giner de los Ríos en su artículo de 1882 «La enseñanza confesional y la escuela», donde critica a quienes defienden la enseñanza confesional de las religiones positivas, afirmando rotundamente la necesidad de cultivar en el niño el espíritu religioso, describiéndolo como “el presentimiento de un orden universal de las cosas, un ideal supremo de vida y un primer principio y nexo fundamental de los seres”¹⁰¹. Pero la convergencia de ideas es sólo aparente en cuanto si por un lado Giner de los Ríos confiaba en el papel de la familia para la educación religiosa de sus propios hijos, por el otro Unamuno declara rotundamente, un año antes de la publicación de *Amor y pedagogía*, su oposición a semejante principio:

“No conozco desatino más grande que eso de que la religión debe quedar al cuidado de las madres, que son precisamente las que más la ignoran y las que más la deforman y desreligionizan”¹⁰².

De ahí que don Avito simbolice la radicalización y los desvíos de la puesta en práctica krausista, sobre todo en el ámbito pedagógico, y que don Fulgencio represente una síntesis de los rasgos krausistas que el autor presenta en clave irónica, destacando los ademanes de un extravagante filósofo antitradicionalista. Merece la pena transcribir un largo pasaje de la obra donde se observa cierto sarcasmo:

¹⁰⁰ «Conferencia en la Sociedad de Ciencias de Málaga», 23 de agosto de 1906, OCV, VII, p. 726.

¹⁰¹ En *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 4, 1882, pp. 173-174.

¹⁰² «Prólogo» a *La educación* de O. Bunge, 1901, OCV, III, p. 512.

“Ahora en que el alma de Apolodoro se acerca, merced a las fricciones supraauriculares, al *amfiozus* psíquico, ahora ha venido a habitar en nuestra ciudad el verbo de Carrascal, el insondable filósofo don Fulgencio. Es don Fulgencio Entrambosmares hombre entrado en años y de ilusiones salido, de mirar vago que parece perderse en lo infinito, a causa de su cortedad de vista sobre todo, de reposado ademán y de palabra en que subraya tanto todo que dicen sus admiradores que habla en bastardilla. Jamás presenta a su mujer por avergonzarse de estar casado y sobre todo de tener que estarlo con mujer. El traje lo lleva de retazos hábilmente cosidos, intercambiables, diciendo: «Esto es un traje orgánico; siempre conserva las caderas y rodilleras, signos de mi personalidad, *mis caderas, mis rodilleras*». Tiene en su despacho, junto a un piano, un esqueleto, de hombre con chistera, corbata, frac, sortija en los huesos de los dedos y un paraguas en una mano y sobre él esta inscripción: *Homo insipiens*, y al lado un desnudo esqueleto de gorila con esta otra: *Simia sapiens*, y encima de una y de otra una tercera inscripción que dice: *Quantum mutatus ab illo!* Y por todas partes carteles con aforismos de esta jaez: «La verdad es un lujo; cuesta cara». «Si no hubiera hombres habría que inventarlos». «Pensar la vida es vivir el pensamiento». «El fin del hombre es la ciencia». Son en efecto los aforismos uno de sus fuertes, y el *Libro de los aforismos o píldoras de sabiduría* su libro exotérico, el que ha de dar como ilustración al común de los mortales. Porque el otro, su *Ars magna combinatoria*, su gran obra esotérica, que irá escrita en latín o en volapük, la reserva para más felices edades. Trabaja en ella de continuo, mas decidido a encerrarla, desconocida, en un hermético cofrecito de iridio o de molibdeno, cuando muera, ordenado que la entierren con él y dejando al Destino que al correr de los siglos aparezca a flor de tierra un día, entre roídos huesos, cuando sea ya el género humano digno de tamaño presente. Porque es lo que se dice a solas: «¿Trabajar yo para este público donde han caído como en el vacío mis más profundos y geniales estudios?, ¿para este público que tarda tanto en admitir como en despedir a aquel a quien una vez ha ya admitido?»¹⁰³.

Lo que no significa que Unamuno rechazara el krausismo, ni que despreciara a sus amigos krausistas como Giner de los Ríos, sino que se burlaba de sus vacuas estructuras mentales. Por lo cual, tiene razón Bénédicte Vauthier al considerar el largo pasaje que acabo de transcribir como una burla de “los prismas deformadores de los adversarios tradicionalistas”¹⁰⁴, en particular los que emplearía Menéndez y Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*. Tiene razón porque Unamuno, en su *Amor y pedagogía*, parodia tanto a los tradicionalistas como a los krausistas, porque se burla de la práctica escolástica de configurar manuales de enseñanza empleada por los krausistas y porque moteja “el proceder krausista de escolástico, por más que sus amigos krausistas

¹⁰³ AP, OCV, II, pp. 467-468.

¹⁰⁴ B. Vauthier, *Arte de escribir e ironía en la obra narrativa de Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004, p. 230.

pretendieron o intentaron derrocar esa filosofía oficial”¹⁰⁵. A este propósito será preciso notar que Unamuno censura el purismo lingüístico de las instituciones públicas confesadas¹⁰⁶, pero reconoce que si este purismo nada depuró, los “barbarismos verbales” del krausismo tampoco eran la solución más eficaz¹⁰⁷. De ahí que Vauthier pueda plantear el doble objeto de su parodia y evidenciar, muy acertadamente, el “resumen paródico de algunas ideas clave del organicismo krausiano”¹⁰⁸ que Unamuno realiza al dividir, invertir y oponer de forma paradójica las categorías analíticas de Krause que, en cambio, están unidas en su organicismo. La complementariedad espiritual y corporal de la pareja don Avito y Marina, que el autor denomina *forma* y *materia*, en conformidad con los conceptos de *espíritu* y *cuerpo* formulados por Giner de los Ríos en su *Lecciones sumarias de psicología*, resulta irónica, según Vauthier, en la siguiente correspondencia entre *arte* y *naturaleza*:

“Quienes tengan aún presente cómo empieza *Amor y pedagogía*, se acordarán de que don Avito ha decidido casarse deductivamente, siendo él un convencido sociólogo decidido en «enderezar con la reflexión todo instinto y hacer que sea en él todo científico». El susodicho fragmento se corresponde al momento en que fracasa este proyecto, ya que, después de redactar un informe amoroso pensado para Leoncia, don Avito acaba enamorándose instintivamente de Marina, mujer que no se corresponde en absoluto con la mujer diseñada para llevar a buen puerto en el plan pedagógico, y, olvidándose, de él, invierte sus propósitos y se casa inductivamente, preguntándose si «el genio ¿no es tan hijo de la naturaleza como del arte?», «¿no es la naturaleza hecha arte, lo que equivale a decir que es el arte hecho naturaleza?»¹⁰⁹.

Y esta misma actitud burlesca o irreverente viene anunciada desde el «Prólogo» por boca del mismo autor, agazapado tras un anónimo prologuista, cuando explica a sus lectores que

“los caracteres están desdibujados, que son muñecos que el autor pasea por el escenario mientras él habla. El don Avito nos hace sufrir una decepción, pues cuando todo hace suponer que impondrá un severo régimen pedagógico a su hijo, nos encontramos con que es un pobre imbécil que le tupe de cosas de libros, pero dejándole hacer, y que se entrega al don Fulgencio sin advertir

¹⁰⁵ Ibidem, p. 294.

¹⁰⁶ «Contra el purismo», 1903, OCV, III, pp. 582-598.

¹⁰⁷ «La afanosa grandiosidad española», 1934, OCV, III, p. 718.

¹⁰⁸ B. Vauthier, cit., p. 249

¹⁰⁹ Ibidem, pp. 248-249.

las mixtificaciones de éste. De Marina vale más no hablar; el autor no sabe hacer mujeres, no lo ha sabido nunca”¹¹⁰.

De hecho, en *Amor y pedagogía* Unamuno “se aprovecha de la parodia y la ironía para recordar algunos rasgos del genuino ideario krausista, tanto en el plano científico como en el plano religioso”¹¹¹. La actitud de Unamuno frente al krausismo, vista desde el uso de esta benévola ironía, demuestra, a nuestro juicio, una doble faceta. Considerando toda su producción, don Miguel ensalza, por un lado, el empeño social de sus amigos krausistas y admite la deuda de España con el krausismo que hasta en la tardía fecha de 1934 no duda en definir un “fecundo e íntimo movimiento espiritual”¹¹².

En efecto, ya en *En torno al casticismo* reconoce al *barbarismo krausista* el mérito de haber introducido en España una regeneración cultural:

“la invasión de los bárbaros fue el principio de la regeneración de la cultura europea ahogada bajo la senilidad del imperio decadente. Del mismo modo, a una invasión de atroces barbarismos debe nuestra lengua gran parte de sus progresos, verbigracia, a la invasión del barbarismo krausista, que nos trajo aquel movimiento tan civilizador en España”¹¹³.

Y en *Del sentimiento trágico de la vida* aprecia el hecho de que se haya importado a España, finalmente, una filosofía con raíces:

“¿Por qué prendió aquí, en España, el krausismo y no el hegelianismo o el kantismo, siendo estos sistemas mucho más profundos, racional y filosóficamente, que aquel? Porque el uno nos le trajeron con raíces”¹¹⁴.

Sin embargo, en ambas citas, que se insertan en un espacio temporal de casi veinte años, se nota la continuidad del autor en manifestar alguna perplejidad enmascarada tras un limitado apreciamento del krausismo. En el primer caso, define *barbarismo* al aporte cultural krausista, aludiendo tal vez a su debilidad o pobreza intelectual; en el segundo, se aprecia cierta decepción del autor hacia sus compatriotas por haber preparado el terreno a un pensamiento filosófico

¹¹⁰ AP, OCV, II, p. 424.

¹¹¹ B. Vauthier, cit., p. 201.

¹¹² «La afanosa grandiosidad española», 1934, OCV, VIII, p. 718.

¹¹³ ETC, OCV, III, p. 182.

¹¹⁴ STV, OCV, XVI, p. 417.

secundario frente a los más elaborados que menciona. En efecto, ya en 1901 había aludido al hecho de que si

“algo prendió en España el krausismo [...] es porque se nos presentaba menos estricta y exclusivamente filosófico que el hegelianismo, por ejemplo”¹¹⁵.

Unamuno no condena al krausismo, no puede matar de raíz el único intento reformador español ni quiere iniciar una polémica contra sus amigos krausistas. Claro es que don Miguel, por la amistad que le unía a Giner de los Ríos o a los restantes partidarios del krausismo, demostrada también con ocasión de la destitución de su cargo de Rector en 1914, jamás atacó al sistema de propuestas krausistas de forma tan directa o explícita. Tampoco quería hacerlo, con toda probabilidad, ya que compartía el anhelo de reforma, aunque el fin específico de la metodología aplicada cambiaba. Unamuno admiraba la ruptura con la didáctica tradicional intentada por los krausistas, pero ansiaba más que nada una reforma espiritual que fuera más espontánea y menos programática, es decir, que viniera de las entrañas de los hombres. Lo que, en realidad, no puede soportar es aquel ambiente cultural que tenía como mísero y provinciano. Por eso, pese a que el krausismo era la tendencia más renovadora, original y liberal que se daba en España desde hacía mucho tiempo, no puede considerarse integrante de él. La carencia en su obra de referencias explícitas al krausismo como ideología se explica, en primer lugar, por la imposibilidad de unirse a Krause después de haber leído a Hegel y a Kant. Es lo que confiesa explícitamente en 1934:

“yo ni fui formado en él [en el krausismo] ni he leído a Krause más que en resúmenes traducidos. Al que leía, y para aprender en él alemán, era a Hegel. Y a Kant, ¡claro!”¹¹⁶.

Y en segundo lugar, por una divergencia ideológica. Ante todo, Unamuno no podía seguir aceptando, como tal vez pudo resultarle más fácil en su juventud, el racionalismo armónico y la síntesis entre intelectualismo, positivismo y un débil científicismo. Además, no pudo conformarse con su concepción de la ética que prescindía casi totalmente de la doctrina escatológica. Krause, en efecto, explica el acercamiento del ser humano a una esencia superior que llama *Wesen*, Ser

¹¹⁵ «Prólogo» a *La educación* de O. Bunge, 1901, OCV, III, p. 510.

¹¹⁶ «La afanosa grandiosidad española», 1934, OCV, VIII, p. 719.

Absoluto, a través de la ética. La ética krausista invita al ser humano a desarrollar su potencial moral para aspirar a una plenitud vital que resulta del conocimiento racional de Dios. La ley krausista del *bien por el bien como precepto de Dios*, restablecida en el krausismo español por Sanz del Río¹¹⁷, es un motivo de evidente contacto con la moral kantiana y, a este respecto, son inequívocas las palabras de Unamuno en su *Diario íntimo*:

“La moral filosófica, puramente racional, no puede dar más que en epicureísmo o estoicismo, utilitarismo o kantismo. O se basa en el placer mismo de hacer el bien, en el deleite íntimo que en ello se halla, o en una doctrina intelectual y abstracta, en un concepto seco y austero del deber. Las dos son moralidades sin apoyo. Conduce la una al esteticismo y la otra a la sequedad”¹¹⁸.

Sin duda, Unamuno no permaneció indiferente frente al movimiento. Su vago sentimiento religioso y el liberalismo de la I.L.E. atrajeron su simpatía. No obstante, podemos afirmar, asumiendo el riesgo de repetirnos, que el influjo del krausismo sobre el vasco no fue tan determinante como el pensamiento de otros intelectuales extranjeros, entre los cuales considera, según confiesa en la citada carta a Federico Urales, a los filósofos Hegel, Spencer, Schopenhauer y, por su estilo, Carlyle, a los poetas Leopardi, Wordsworth, Coleridge y Burns, a los sociólogos Wundt, James, Bain, Ribot, a los anarquistas Ibsen, Kierkegaard y Tolstoj, a los protestantes liberales alemanes Baur, Harnack, Ritschl y a la escuela francesa de Renan, Réville, los dos Sabatier, Stapfer y Menegoz, según la orientación que dictó Schleiermacher en su día. Así que Gullón, aunque motivado por una intención diferente de la de demostrar el escaso influjo krausista en su pensamiento, admite que Unamuno, si bien conservó el arraigo a su propia tierra, “estaba más cerca de Ibsen y Tolstoi que de Costa”¹¹⁹. Cuando Unamuno publica *Amor y pedagogía* ya es evidente que su ideario no encaja con el de sus amigos regeneracionistas o de la I.L.E. El ataque que el autor realiza en su novela de 1902 se dirige a un cientificismo mal empleado y si estamos dispuestos a reconocer que la parodia de la novela afecta también al krausismo y a los krausistas, entonces no

¹¹⁷ Cfr. J. Sanz del Río, «Discurso pronunciado en la Universidad Central en la solemne inauguración del año académico de 1857 a 1858», Madrid, Edición de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1996, p. 25.

¹¹⁸ *Diario íntimo*, cit., p. 123.

¹¹⁹ R. Gullón, «La invención del 98», cit., p. 8.

tendremos dificultad alguna en achacar incluso al movimiento la causa de la polémica:

“El fin del hombre es hacer ciencia, catalogar el Universo para devolvérselo a Dios en orden, como escribí hace unos años en mi novela *Amor y pedagogía*”¹²⁰.

El planteamiento de Unamuno deja de encajar con el de Costa o Giner de los Ríos precisamente por, como ya se ha dicho, un rechazo hacia la mediocridad del ambiente cultural que le rodeaba y por una progresiva inclinación de las nuevas tendencias hacia el cientificismo en detrimento de su primer espiritualismo. De ahí que pueda leerse un pasaje tan tajante y polémico como el siguiente:

“Aquella hórrida literatura regeneracionista, casi toda ella embuste, que provocó la pérdida de nuestras últimas colonias americanas, trajo la pedantería de hablar del trabajo perseverante y callado [...] En esa ridícula literatura caímos casi todos los españoles, unos más y otros menos, y se dió el caso de aquel archi-español Joaquín Costa, uno de los espíritus menos europeos que hemos tenido, sacando lo de europeizarnos y poniéndose a *cidear* mientras proclamaba que había que cerrar con siete llaves el sepulcro del Cid”¹²¹.

Unamuno polemiza con el concepto de “conócete a ti mismo”, planteado desde una perspectiva psicológica y científica que reduce el conocimiento a una fórmula puramente intelectual. Él, por el contrario, propone un acercamiento al individuo concreto “vaso de miserias y de pecados, de grandezas y de pequeñeces”¹²², sin caer en un “psicologismo estéril y nocivo”¹²³. De ahí su rechazo no de la sociología entendida como estudio de sucesión de individuos y de la diversidad entre éstos que empuja el progreso¹²⁴, sino del psicologismo colectivo espoleado por “buena parte de nuestros publicistas”¹²⁵ que produce un aplastamiento de las individualidades. En su prólogo a la primera edición de los cinco ensayos publicados por *La España Moderna* en 1895 y recopilados por el mismo Unamuno en 1902 bajo el título *En torno al casticismo*, rechaza la sabiduría mundana regeneracionista que durante aquellos siete años había tratado las

¹²⁰ STV, OCV, XVI, p. 430.

¹²¹ Ibidem, p. 431.

¹²² *Diario íntimo*, cit., p. 50.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ «Carta a Giner de los Ríos», 27 de diciembre de 1899, en J. J. G. Cremades, cit., p. 281.

¹²⁵ ETC, OCV, III, p. 157.

mismas cuestiones de sus ensayos. La crítica está dirigida, en particular, a las figuras de Macías Picavea, Joaquín Costa y Luis Morote¹²⁶.

Gómez Molleda destaca, de hecho, que desde 1902 la convergencia de ideales entre Unamuno y Giner de los Ríos empieza a discrepar sobre ciertos temas pedagógicos que éste trata en *Amor y pedagogía*. Pero, a pesar de ello, será otra zona donde se determinará una más profunda quiebra. El Rector de Salamanca empezará apoyando algunas posturas que afectaban la enseñanza poco acordes con el enfoque de la I.L.E.¹²⁷. La estudiosa se refiere, en particular, a la necesidad que invoca don Miguel durante un discurso académico pronunciado ante el Rey Alfonso XIII durante el cual pide tutela política en el ámbito cultural, en evidente polémica con la I.L.E. que siempre concibió la enseñanza al margen de la política:

“En beneficio de la cultura y de la Patria, pues, convencidos de que las Artes y las Ciencias libres, sin las cuales caen los pueblos en mal velada barbarie, necesitan hoy aquí de tutela política, y a la vez para llenar con sustantividad e independencia nuestro ministerio magistral, nos ponemos en manos de V. M. como jefe supremo del Estado”¹²⁸.

Utiliza aquí el término *barbarie*, que sin duda no tiene una acepción positiva; y si se parangona esta cita con la temprana referencia al krausismo que aparece en *En torno al casticismo* – a la que hemos hecho mención algunas páginas atrás – se observa cómo también anteriormente, velado detrás de una primera apreciación hacia la noble tarea renovadora del krausismo, advertía el fondo tosco del movimiento frente a otros sistemas, sin duda más profundos, de pensamiento y actuación.

La discrepancia entre don Miguel y don Francisco seguirá aumentando en la medida en la que el vasco irá tomando una postura cada vez más tajante sobre cuestiones como la enseñanza religiosa, que ya tuvimos la oportunidad de comentar, y la autonomía universitaria. Por lo que atañe a este último aspecto, en 1899 plantea en los siguientes términos una polémica contra la I.L.E al juzgar de forma diversa el concepto de *extensión universitaria*:

¹²⁶ Ibidem, p. 158.

¹²⁷ Cfr. M. D. Gómez Molleda, *Unamuno “agitador de espíritus” y Giner de los Ríos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1976, pp. 40-44.

¹²⁸ «Discurso leído en el Palacio de la Biblioteca y Museos Nacionales, de Madrid, ante el Rey don Alfonso XIII, en representación de la Universidad de Salamanca, el día 24 de mayo de 1902», OCV, VII, p. 524.

“¿Hace algo nuestra Universidad en pro del “conócete a ti mismo” colectivo? ¿Ha iniciado sondeos o excavaciones o pesquisas en las vísceras de nuestro pueblo? ¿Ha instituido o fomentado siquiera nuestro *folklore*? ¿Investiga nuestro derecho consuetudinario? Lo poco que tales labores y otras análogas aquí se hace débese a beneméritos y abnegados individuos, no univertarios todos, ni mucho menos; pero la Universidad, como cuerpo, nada de eso hace. A lo sumo, organiza centenarios, es decir, mascaradas, y banquetes. La *extensión universitaria*, iniciada aquí por la de Oviedo, que es la más digna de vivir, aunque sea la que menos rendimientos dé al Estado, ¿qué repercusión ha tenido? Y luego, para defenderse una Universidad de alguna proyectada supresión en gracia a la economías, no se le ocurre otro argumento que el hecho de rendir beneficios pecuniarios al Estado. ¡Y hay catedrático que invoca tal razón! Se dice que es vergonzoso que el Estado tenga a la enseñanza pública como fuente de ingresos pecuniarios, a costa de los desperdicios intelectuales; pero esa vergüenza alcanza también a muchos de los maestros, que no otra cosa que fuente de ingreso ven en su oficio, ni en otro respecto defienden a su escuela”¹²⁹.

Así se explica y se comprende mejor lo que entendía realmente por enseñanza en aquella su anterior invocación de 1898:

“El primer deber hoy en España de las clases directoras es, más que enseñarle al pueblo física, química y a hablar en anglosajón, estudiarle con amor y a fondo, sacarle su inconsciente ideal de vida”¹³⁰.

Y en 1914, en su novela *Niebla*, insinúa por boca del personaje don Avito Carrascal lo que parece a todos los efectos su mismo pensamiento por rechazar el programático reformismo pedagógico institucionista y sostener, por el contrario, el derecho al individualismo pedagógico:

“la vida es la única maestra de la vida; no hay pedagogía que valga. Se aprende a vivir viviendo, y cada hombre tiene que recomenzar el aprendizaje de la vida de nuevo...”¹³¹.

En resumidas cuentas, este parcial acercamiento a la presencia del krausismo en el pensamiento unamuniano puede resumirse con la siguiente conclusión: sin duda, Unamuno debió de acoger positivamente el ideario krausista durante su juventud univertaria por el general liberalismo implícito al movimiento y por un

¹²⁹ «De la enseñanza superior en España», 1899, OCV, III, pp. 114-115. Por “conócete a ti mismo” entiende Unamuno, en referencia al Salmo LXVIII:16, 17, no una aproximación al estudio de sí mismo como mero ejemplar de la humanidad, como asunto científico, sino como individuo concreto, con sus grandezas y pequeñeces, *Diario íntimo*, cit., p. 50; ETC, OCV, III, p. 157.

¹³⁰ «De regeneración: en lo justo», 1898, OCV, IV, p. 1049.

¹³¹ N, OCV, II, p. 869.

común ideal reformador y positivista. Pronto, empero, debió de darse cuenta de que el científicismo por él anhelado en su etapa postuniversitaria no coincidía, sobre todo por la metodología aplicada, con el del krausismo. Después de la crisis de 1897, abandonado ya el positivismo juvenil, Unamuno confirió a la reflexión espiritual una importancia vital, prefiriendo la preocupación escatológica a la ética neokantiana y al racionalismo armónico krausista. Mientras tanto, el krausismo ya había achacado al elemento religioso un papel secundario, en la medida en que se impusieron otras componentes ideológicas. A pesar de una amistosa y diplomática convergencia de ideales que asoma del epistolario con el fundador de la I.L.E. Giner de los Ríos, cuya constitución mental Unamuno rechazaba¹³², no podían dejar de manifestarse algunas divergencias fundamentales, sobre todo en referencia a la enseñanza religiosa, al individualismo pedagógico apoyado por el vasco y a su oposición a la autonomía universitaria. Sin embargo, Unamuno no tiene ningún interés en derrocar la única tendencia reformadora, liberal, antiescolástica y anticlerical que se dio en España durante aquella época, por lo cual no vaciló en ensalzar, a lo largo de toda su producción, el movimiento. Sin duda, reconocía también sus límites, como el de producir unos manuales o *trataditos* que reflejaban la pobreza intelectual del ambiente cultural español, y el de preferir un pensamiento menos profundo frente a otros sistemas estrictamente filosóficos como el kantismo o el hegelismo. De aquí su *Amor y pedagogía*, donde la irreverencia irónica se dirige tanto a los tradicionalistas como a los krausistas. En virtud de la fuerte amistad con sus amigos krausistas, demostrada en más ocasiones, no podía parodiar demasiado explícitamente sus planteamientos y, por lo tanto, la componente irónica de *Amor y pedagogía* resulta ser bastante velada. Si estamos dispuestos a aceptar la tesis de Bénédicte Vauthier, no tendremos dificultad alguna en reconocer la oposición de Unamuno hacia el krausismo. Pero, esta oposición se refiere no tanto al planteamiento krausista frente a la sociedad, sino a su metodología. Así se explica una doble actitud del vasco frente al movimiento que mantuvo con coherencia a lo largo de toda su vida: una que ensalza la españolidad, el liberalismo, cierto sentimiento espiritual, la preocupación reformadora y el esfuerzo de echar las raíces, finalmente, de un pensamiento seudofilosófico en tierra española; otra que evidenciaba la miseria de

¹³² “Yo soy, como usted, uno de los hombre más prevenidos en cotra de Giner, su constitución mental me es poco simpática”. «Carta a Corominas», 15 de diciembre de 1899, en J. Corominas, cit., p. 425.

aquella especulación. De hecho, aunque pueda reconocerse que una discrepancia más explícita con el programa educativo krausista, como sostiene Gómez Molleda, se acentuará a partir de 1902, no ha de olvidarse que los ataques de Unamuno al *barbarismo* lingüístico y a la pobreza metodológica del movimiento constituyen una constante de toda su producción. Es lo que asoma en algunas breves referencias en *La moderna Babel* de 1880, *Filosofía Lógica* de 1886, *En torno al casticismo*, *Del sentimiento trágico de la vida* y, en fin, en su ensayo de 1934 «La afanosa grandiosidad española», cuyo título ya es paradigmático.

Por lo cual, no se puede hablar, a nuestro juicio, de un cambio de postura de don Miguel frente al krausismo que se determinó a lo largo de los años, sino de un doble planteamiento que reserva a una y otra cara del movimiento. A pesar de la indudable simpatía que debió de sentir hacia el krausismo durante toda su existencia, las referencias a Krause, al krausismo y a los krausistas, a partir de sus primeros primeros cuadernos (1880-1892), siempre serán raras, esporádicas, breves, rápidas, o sólo sirven de pretexto para introducir otro tipo de argumentación. Lo que con absoluta certeza puede afirmarse, es que el influjo del krausismo en el pensamiento religioso unamuniano no fue determinante. De ahí la imposibilidad de una eventual aproximación de su figura al modernismo religioso europeo a través de la teoría de Abellán, el cual considera al krausismo como sucedáneo del modernismo religioso en tierra española.

PARTE II^a

*RELACIONES Y CONTACTOS DE
MIGUEL DE UNAMUNO CON EL
MODERNISMO RELIGIOSO ITALIANO*

CAPÍTULO I

SAN MANUEL BUENO, MÁRTIR E IL SANTO:

DOS FALSOS AMIGOS

Traducción y recepción crítica de Il Santo en España (1905-1912)

Es difícil establecer cuál fue la obra religiosa de orientación modernista que obtuvo más éxito en España. Hoy desconocemos las tiradas y las ventas de las versiones españolas de *El Evangelio y la Iglesia* de Loisy, o de *La política clerical y la democracia* de Murri y de otras obras en sintonía con la polémica religiosa modernista como el *Ensayo de una filosofía de la religión según la psicología y la historia* de Auguste Sabatier, o *Los seis primeros siglos de la Iglesia* de monseñor Louis Duchesne. Sin duda, tenemos todo el derecho a sospechar que *Il Santo* de Antonio Fogazzaro – iniciado el 3 de julio de 1901, publicado el 5 de noviembre de 1905 y puesto en el Índice el 4 de abril de 1906 – debió de suscitar bastante interés en los ambientes intelectuales españoles, al menos a juzgar por su temprana traducción. A principios de 1907, Ramón María Tenreiro pide directamente al autor la autorización para traducir su novela al español:

“Très honoré Monsieur et maître, Je vous ai écrit, il y a quelques semaines, pour vous demander la permission de traduire et publier en espagnol votre admirable roman *Il Santo*”¹.

¹ R. M. Tenreiro, «Carta a Fogazzaro», 10 de enero de 1907, en A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, Brescia, Morcelliana, 1987, p. 216.

La petición obtendrá una respuesta positiva, y en 1908 ve la luz la versión española de *El Santo*. En su «Introducción» al texto, Tenreiro destaca, después de una apología de los pensadores católicos de espíritu amplio e ideal puro, que hicieron de las cuestiones religiosas una problemática tan viva como nunca había sucedido en la más reciente historia, el importante papel de la novela de Fogazzaro en el ámbito de la crisis contemporánea del catolicismo².

No fue éste el primer caso de recepción de la novela modernista por parte del público español. Alfonso Botti señaló en dos ocasiones las referencias que tuvo el texto en publicaciones españolas durante la época más álgida de la crisis modernista³. Ya antes de que apareciera la traducción de Tenreiro, se registraron algunos breves comentarios en la revista agustina *España y América*. El P. Graciano Martínez parece no rechazar las ideas reformistas planteadas por el personaje Giovanni Selva, que representa al teórico e intelectual modernista, y comparte, con mucha cautela el comportamiento del protagonista Piero Maironi cuando suplica al Pontífice que no incluya en el Índice a un hombre como Selva⁴. El P. Martín y Vélez, aunque condene el espíritu escasamente católico del texto, no excluye la necesidad de una reforma confesional⁵. El 18 de enero de 1907 aparece en la revista *La Lectura* una reseña sobre la conferencia de Fogazzaro «Les idées religieuses de Giovanni Selva», que el autor italiano pronunció en la *École des hautes études sociales* de París, donde se compendian los principales temas afrontados por Fogazzaro en relación con el planteamiento de su personaje modernista de *Il Santo*⁶. También el diplomático peruano Francisco García Calderón Landa reserva a *Il Santo* una acogida favorable en su texto publicado en Valencia *Hombres e ideas de nuestro tiempo*, y apunta la exigencia de una conciliación entre el espíritu católico y la conciencia moderna⁷.

Pero es, sin duda, en 1908, cuando se acababa de publicar la traducción de

² Cfr. R. M. Tenreiro, «Introducción» a la edición de *El Santo* por él cuidada, Madrid, Librería de Fernando Fé, pp. 5-19.

³ Véase «Sulle tracce del modernismo religioso in Spagna: la fortuna de *Il Santo* di Fogazzaro», en *Studi Urbinati/BI*, año 1986, n. 59, pp. 157-173; y «La fortuna de “Il Santo”», en *La Spagna e la crisi modernista*, cit., pp. 214-225.

⁴ Cfr. G. Martínez, «Fernando Brunetière. El crítico y el apologista», en *España y América*, año V, n. 2, 1907, pp. 97-107, p. 106.

⁵ Cfr. P. Martínez y Vélez, «Boletín jurídico», en *España y América*, año IV, n. 2, 1906, pp. 135-136.

⁶ Véase «Una Conferencia de Fogazzaro», en *La Lectura*, año VII, n. 73, enero de 1907, pp. 144-145.

⁷ Cfr. F. García Calderón Landa, *Hombres e ideas de nuestro tiempo*, Valencia, F. Sempere y Compañía Editores, 1907, p. 171.

Tenreiro, cuando *El Santo* alcanza el culmen de la recepción crítica española gracias a la reseña favorable de José Ortega y Gasset. No cuenta nada, para el sumo pensador español, que el libro sea más o menos perfecto estéticamente, lo que más le importa es que

“leyéndolo he sentido lo que mucho tiempo hace no había podido gustar: la emoción católica [...] esta fórmula del futuro catolicismo, predicada en *El Santo*, nos hace pensar a los que vivimos apartados de toda Iglesia: si fuera tal el catolicismo, ¿no podríamos nosotros ser también algún día católicos?”⁸.

Y diagnostica el problema religioso de España, perennemente dividida en dos bandos, donde a una aceptación pasiva de las imposiciones e intransigencias católicas se opone un escepticismo igualmente pasivo. Ambas posiciones impidieron el arraigo del modernismo religioso:

“Mirad que es terrible y amenazador ver a nuestra anémica conciencia nacional oscilar desde centurias entre la fe del carbonero y un escepticismo también del carbonero. Si aquélla me mueve a compasión, éste suele infundirme asco; ambos, empero, me dan vergüenza”⁹.

En 1911, año del fallecimiento del autor italiano, aparecen en España dos alusiones a *El Santo*. En el primer caso, José Betancort Cabrera, más conocido por su seudónimo Ángel Guerra, valora los méritos estéticos y estrictamente novelescos frente al conceptismo del texto y, además, presenta el radicalismo religioso de Fogazzaro como fruto inconsciente de la escasa familiaridad de su pluma con disquisiciones puramente teológicas¹⁰. En el segundo, el obispo dominico de Tenerife Albino González Menéndez Reigada, distingue la producción del escritor italiano en dos etapas: una que llega hasta *Piccolo mondo antico* y otra en la que se determina su decadencia, constituida por las tres novelas sucesivas, a saber, *Piccolo mondo moderno*, *Il Santo* y *Leila*. Además, nos brinda un importante testimonio del alcance de la obra del italiano en la península:

“En España yo no sé hasta qué punto habrá podido llegar hasta ahora su influencia directa; pero si

⁸ J. Ortega y Gasset, «Sobre “El Santo”», 1908, en *Obras Completas*, 12 vols., I, Madrid, Alianza Editorial Revista de Occidente, 1983, pp. 430-438, cit. pp. 430-431.

⁹ Ibidem, p. 438.

¹⁰ Á. Guerra (seudónimo de Betancort Cabrera), «Antonio Fogazzaro», en *La Lectura*, año XI, n. 124, 1911, pp. 428-440, cit. p. 437.

sé que hay bastantes que le leen y le invocan como maestro”¹¹.

Puede que este juicio sea un poco exagerado y, por consiguiente, poco fiable, en cuanto pronunciado por uno de los máximos defensores del conservadurismo católico – hasta llegar a dirigir *La Ciencia Tomista* y ser nombrado superior de la residencia de Santo Domingo el Real de Madrid en 1912 – que veía crisis y peligros para la fe en cualquier lugar: en todos los órdenes, en la autoridad y en la educación, en la anarquía y en el cesarismo pagano de su sociedad, en el bolchevismo y en el nacionalismo absoluto¹², pero también en la democracia por ser enemiga de la Iglesia católica al sostener el poder ilimitado del Estado, en el socialismo, en el comunismo, en el nihilismo¹³ y, por cierto, en la Segunda República española¹⁴. En todo caso, atestigua cómo la fama de Fogazzaro repercutió en todo el ambiente intelectual español.

En 1912 se registra otra reseña al texto. El padre jesuita Constancio Eguía Ruiz publica una serie de artículos en *Razón y fe* donde, como había sucedido en el caso precedente, señala dos etapas: una caracterizada por el amor hacia la mujer y el conflicto amoroso, otra más centrada en la acción social y en el problema religioso. *Il Santo* representará su fracaso desde todo punto de vista: religioso, científico y artístico¹⁵. En referencia a Piero Maironi escribe:

“¿Y quién es él para lanzarse a banderas desplegadas a enseñar a la Iglesia de Dios? ¿Quién le ha comisionado? ¿Es por ventura otro Pedro, a quien haya dicho Jesús: ‘Apacienta mis corderos’? ¿Es un apóstol a quien haya mandado Jesús que ‘vaya y enseñe a todas las gentes’? ¿Tiene siquiera la aprobación eclesiástica para abordar, como hace, los grandes problemas religiosos? ¿Con qué milagros prueba la autoridad de su nueva acción en la Iglesia? ¿De dónde saca él y de dónde sus secuaces el secretos de los nuevos misterios del matolicismo progresista, que la antigua Jerarquía no conocía? [...]. Los católicos saben que al pueblo cristiano, trátese de indoctos o doctos, sólo le compete oír a los que Dios le dió por maestros: al Pontífice Romano, sucesor de Pedro; a los

¹¹ A. González Menéndez Reigada, «La obra literaria de Fogazzaro», en *La Ciencia Tomista*, año II, n. 9, 1911, p. 412.

¹² Cfr. A. González Menéndez Reigada, *Sobre la Acción Católica*, La Laguna, Imprenta Pacheco, 1935, pp. 5-6.

¹³ Cfr. A. González Menéndez Reigada, *Los enemigos de España*, La Laguna, Imprenta Católica, 1939, pp. 7-8 y 28-30.

¹⁴ Cfr. A. González Menéndez Reigada, *El Papa y España*, La Laguna, Imprenta Católica, 1942, recogido en G. Alemán, *Los primeros días de la Guerra*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 1997, pp. 51-53.

¹⁵ Cfr. C. Eguía Ruiz, «Necrología literaria. Fogazzaro poeta», en *Razón y fe*, año XI, tomo XXXII, 1912, pp. 211-221; «Fogazzaro novelista», ibidem, pp. 353-363; «Fogazzaro novelista», ibidem, pp. 487-495; «Fogazzaro novelista», ibidem, tomo XXXIII, pp. 80-89.

Obispos, sucesores de los Apóstoles: y su oficio, a lo más, podrá ser, anunciar y sostener la doctrina por ellos enseñada, nunca contraponer otras nuevas y singulares, y el internarlo solamente bastaría ya para desacreditar su predicación, aunque, por otro lado, fuese doctísima”¹⁶.

El perentorio ataque a la actitud modernista del protagonista de la novela sólo se inspira, observa Botti, en el principio de autoridad; el estudioso italiano no duda en afirmar que la sintaxis teológica del análisis de Eguía Ruiz difícilmente podría ser más tosca, tocando el punto más bajo de la involución religiosa del antimodernismo español¹⁷.

En conclusión, después de esta breve reseña, se puede observar que *Il Santo* cobró, como era de esperar, una acogida más favorable en la sociedad civil española que en los ambientes eclesiásticos. Sin duda, la temprana versión española publicada en Madrid por el editor José Blass, es testimonio de algún interés hacia la novela y la temática tratada. Sin embargo, sería un error considerar este elemento como prueba de la permeabilidad en la cultura española del modernismo religioso. La traducción de *Il Santo*, en efecto, se realizó en una fecha bastante temprana – al igual que otras obras modernistas como *El Evangelio y la Iglesia* de Alfred Loisy¹⁸ y *La política clerical y la democracia* de Murri¹⁹ o de obras influyentes en la evolución del fenómeno modernista como el *Ensayo de una filosofía de la religión según la psicología y la historia* de Auguste Sabatier²⁰ – no por la presencia de un auténtico fermento renovador dentro de la Iglesia española y por un propicio contexto que, en realidad, no había, sino porque lo que realmente llegó a España fue el reflejo de la reacción romana hacia las tesis modernistas con la encíclica *Pascendi* y el decreto *Lamentabili*. Además, cabe considerar que de la vasta producción modernista europea, cuando la crisis religiosa ya estaba a punto de aplacarse definitivamente, se conocían en España sólo estas obras, como reconoce también el teólogo catalán Evangelista Vilanova:

“Las obras de los modernistas europeos apenas se conocían: sólo se había traducido A. Loisy, R. Murri y A. Fogazzaro”²¹.

¹⁶ C. Eguía Ruiz, «Fogazzaro novelista», en *Razón y fe*, año XI, tomo XXXIII, 1912, p. 85.

¹⁷ Cfr. A Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., p. 225.

¹⁸ Traducción de A. Jiménez, Madrid, Librería de Francisco Beltrán, hacia 1910.

¹⁹ Traducción de J. Sánchez Rojas, Madrid, Librería de Francisco Beltrán, 1911.

²⁰ Traducción de E. Ovejero y Maury, Madrid, Daniel Jorro, 1912.

²¹ E. Vilanova, *Història de la teologia cristiana*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1984, edición consultada *Historia de la teología cristiana*, 3 vols., 1987-1992, III, Siglos XVIII, XIX y XX, Barcelona, Herder, 1992, pp. 655-656.

Así que, si estamos dispuestos a poner el acento sobre la temprana traducción de *El Santo*, también habrá de reconocerse que el mismo texto obtuvo una mayor difusión en el resto de Europa, alcanzando, por ejemplo, ocho ediciones en Francia entre 1906 y 1911²². Baste pensar, por ejemplo, que incluso una personalidad tan abierta a las corrientes europeas como Miguel de Unamuno, declaró no conocer *Il Santo*²³ en la fecha bastante tardía de 1907, a pesar de que Federigo Giolli²⁴, Francesco Magnani²⁵ y Giovanni Boine²⁶ ya se lo habían mencionado a Fogazzaro, en 1902, en abril de 1906 y en diciembre del mismo año respectivamente. Es muy posible, sostiene González Martín, que “no leyese *Il Santo* – en 1908 aún no lo había hecho – ya que ni se conserva en su biblioteca, ni hay ninguna cita posterior a esa fecha”²⁷. Todo modernista religioso, cabe recordarlo aquí, conocía *Il Santo* desde la fecha de su publicación ya que, junto con la novela *Jean Barois* de Roger Martin du Gard publicada en 1913, fue uno de los raros ejemplos de obra narrativa del modernismo religioso.

Posibles fuentes de San Manuel Bueno, mártir

Muy a menudo se cita *Il Santo* entre las posibles fuentes de *San Manuel Bueno, mártir* y, en efecto, hay entre los dos textos un parecido simbólico y de contenido narrativo. A pesar de que no existen pruebas, como acabamos de explicar, de que Unamuno hubiera leído la obra de Fogazzaro – el único libro del

²² Paolo Marangon nos brinda algunos datos muy significativos para comprender el alcance de la difusión de *Il Santo* a nivel internacional, de ahí la imposibilidad de interpretar la temprana traducción española de la obra de Fogazzaro como un caso de especial vanguardia literaria o intelectual: entre 1906 y 1912 *Il Santo* fue traducido, además, en Francia, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos, Rusia, Hungría y Japón; vendió 30.000 copias en Italia en un solo año y 100.000 en los Estados Unidos, y en Inglaterra hasta el verano de 1908; se realizaron una decena de ediciones entre Francia y Alemania en el mismo período; y obtuvo la atención de muchos entre los más significativos periódicos europeos y norteamericanos. Cfr. «Riforma religiosa e misticismo ne *Il Santo* di Antonio Fogazzaro», en *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997*, edición de A. Botti y R. Cerrato, Urbino, Quattro Venti, 2000, pp. 691-706, cit. p. 701.

²³ «Carta a Boine», 18 de enero de 1907, infra, p. 498.

²⁴ F. Giolli, «Carta a Unamuno», 26 diciembre de 1902, en V. González Martín, *La cultura italiana en Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, p. 199.

²⁵ F. Magnani, «Carta a Unamuno», 12 de abril de 1906, CMU, caja 29/32.

²⁶ G. Boine, «Carta a Unamuno», 23 de diciembre de 1906, infra, p. 492.

²⁷ V. González Martín, *La cultura italiana*, cit., pp. 200-201.

autor italiano que se encuentra en su biblioteca es *Daniele Cortis* –, no se puede sólo por ello incluir la última novela unamuniana en la órbita modernista. En efecto, si estamos dispuestos a señalar en *Il Santo* una de sus fuentes, no podrá negarse la posibilidad de que el autor haya podido inspirarse en otras obras literarias que nada tienen que ver con el movimiento teológico.

Uno de éstos podría ser, según Sánchez Barbudo, la *Profesión de foi du Vicaire Saboyard* de Rousseau:

“Los dos clérigos de Rousseau y de Unamuno se parecen bastante: ambos defienden la religión tradicional de cada país, sea ésta cual fuere, por razones pragmáticas, para que los sencillos se consuelen y vivan; ambos tienen un discípulo a quien, entre lágrimas, confiesan la verdad en cuanto a su fe personal, distinta de lo que parece, de lo que fingen”²⁸.

José Alberich apunta la influencia del *Bishop Blougram's Apology* de Robert Browning basándose en la atención que presta Unamuno al autor anglosajón en *Del sentimiento trágico de la vida*. A pesar de la diferencia de ambientes en ambas obras y de la diferencia de la duda – la del párroco español es más radical y angustiosa que la del obispo inglés – Alberich puede sostener que

“No nos parece imposible que la trama de la *Apology* le haya sugerido a nuestro autor la urdimbre, el esqueleto de *San Manuel Bueno*”²⁹.

Eleanor K. Paucker señala que la idea de un personaje sacerdote con dudas de fe empezó a fascinarle antes de 1931, fecha de la primera publicación de *San Manuel Bueno, mártir*. En particular, recuerda una reseña de Unamuno de 1903 a los siete relatos del escritor colombiano, amigo suyo, Santiago Pérez Triana, recopilados en el volumen *Reminiscencias tudescas* de 1902. Aquí Unamuno confiesa:

“El relato que más me interesa es el tercero, *Karl*, la historia de un pastor protestante que ha perdido la fe y sigue, sin embargo, rigiendo lealmente su parroquia, y buscando consuelo en el cultivo de la filosofía”³⁰.

²⁸ A. Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Barcelona, Lumen, 1981³, p. 240.

²⁹ J. Alberich, «Unamuno y la duda sincera», en *Revista de Literatura*, año 1958, n. 27 y 28, vol. XIV, pp. 210-225, cit. p. 225.

³⁰ «Siete relatos de un colombiano», 1903, OCE, IV, p. 807.

De ahí que la estudiosa norteamericana pueda afirmar:

“In one of the stories in Pérez Triana's collection, Unamuno seems to have found the seed which was to germinate into *San Manuel Bueno* [...] The amiable and slightly ironic tone of the work may have caused Unamuno to write a study of the same theme into which he poured all of the intense feeling that he usually devoted to religious questions”³¹.

También Manuel García Blanco confirma la sensación, ya adelantada por Gregorio Marañón al poco tiempo de aparecer la novela, de que la idea de un sacerdote sin fe debió de brotar en la mente del autor antes de 1931, y señala en el breve escrito unamuniano «El guía que perdió el camino», que integra los «Diálogos del escritor y el político» de 1908, un ejemplo de antecedente del párroco de Lucerna. Éstas son las palabras que Unamuno pone en boca al Político:

“Si el apóstol pierde su fe en sí mismo, su fe en sus ideas, esa fe de tantos otros que en sagrado depósito guarda, ¿le es lícito declararlo? ¿Tiene derecho a sumir a miles de almas en la desesperación espiritual, aunque él pueda vivir de la rebusca de la verdad, ya que no de su posesión?”;

“Dime, si un Papa perdiera la fe en su propia infalibilidad pontificia o no la tuviera cuando le preconizaron, ¿le sería lícito declararlo?”;

“Si el guía de una caravana ha perdido el camino y sabe que al saberlo se dejan morir los caminantes de aquella, ¿le es lícito declararlo?”³².

Con todo, García Blanco considera que

“no debe olvidarse que los dialogantes unamunescos, encubiertos bajo las letras P. y E., son un escritor y un político, y es éste aquel en cuya boca pone el autor estos alegatos. Pero los tres tipos que su dialéctica maneja tienen que cumplir una misión guiadora, y por ella les está velada toda posibilidad de revelar ese crítico y vacilante estado de su conciencia”³³.

Entre otros antecedentes o posibles fuentes de *San Manuel Bueno, mártir*

³¹ E. K. Paucker, «*San Manuel Bueno, mártir*: a possible source in spanish american literature», en *Hispania*, año 1954, n. 4, vol. XXXVII, pp. 414-416, cit. p. 414.

³² «Diálogos del escritor y el político», 1908, OCV, IX, pp. 692-693.

³³ M. García Blanco, «Prólogo», 1963, OCV, XVI, p. 80; «Introducción», 1966, OCE, II, p. 49.

donde aparecen sacerdotes con fe problemática o a la busca de una verdadera religiosidad, pueden mencionarse *La fe* (1892) de Armando Palacio Valdés y *Beyond Human Might* (I, 1883; II, 1895) de Björnsterne Björnson. En este último caso, será preciso recordar las palabras del mismo Unamuno:

“Yo cada día siento más repugnancia hacia el espíritu francés. Su literatura me apesta. ¡Björnson les ha dicho ahora unas cuantas verdades!”³⁴.

Tampoco hay que olvidar el testimonio directo del mismo Unamuno, cuando confiesa a su amigo Candamo la honda impresión que le produjo la trama de la crisis religiosa de un pastor protestante narrada en *Robert Elsmere* (1888) de Mrs. Humphry Ward:

“Recibí esta mañana mis poesías cuando acababa de leer *Robert Elsmere*, novela inglesa de Mrs. Humphry Ward, que me ha producido muy honda impresión. Nárrase en ella, con algo de difusión, la íntima crisis religiosa de un pastor protestante que deja de creer en la Iglesia establecida, y se encuentra en disidencia con su mujer, una austera puritana”³⁵.

Más problemática es, por el contrario, una eventual aproximación entre la breve novela unamuniana y *Jean Barois* de Roger Martin du Gard – publicada en 1913 pero empezada en 1910 – en cuanto el sacerdote suizo Hermann Schertz, con el que se topa el protagonista, el joven estudiante francés que da el título al texto, admite haber padecido un angustioso período de dudas de fe, pero pudo superar el conflicto entre una religión sentimental y una dogmática sin abandonar la Iglesia, es decir, a la manera modernista.

Además, cabe señalar que John Falconieri y Antonio Sánchez Barbudo señalan dos personajes reales que pudieron haber inspirado a Unamuno para la creación de su don Manuel: el primero indica al sacerdote y poeta catalán Jacinto Verdaguer; el segundo al sacerdote y poeta bilbaíno Francisco Iturrigaría³⁶. A éstos puede agregarse un tercero, que podría ser uno de los frailes dominicos de San Esteban

³⁴ «Carta a Ilundain», octubre de 1901, en H. Benítez, *El drama religioso de Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1949, p. 337.

³⁵ «Carta a Candamo», mediados de octubre de 1900, en *Unamuno y Candamo. Amistad y epistolario (1899-1936)*, edición de J. A. Blázquez González, Madrid, Ediciones 98, 2007, p. 303.

³⁶ Cfr. J. V. Falconieri, «The sources of Unamuno's *San Manuel Bueno, mártir*», en *Romance Notes*, año 1963, n. 1, pp. 18-22; A. Sánchez Barbudo, cit., pp. 228-229. Cabe recordar que Unamuno dedicó un artículo a Francisco Iturrigaría: «Francisco de Iturrigaría. Recuerdos de entrañabilidad y de silencio», 1919, en *Hermes* de Bilbao pp. 99-105. Hoy en OCV, X, pp. 635-639; OCE, VIII, pp. 563-565; OCA, I, pp. 816-819.

que, a primeros de siglo, frecuentaban a don Miguel: Matías García, Alonso Getino y Juan González Arintero. En 1908 don Miguel escribía a su joven amigo italiano Giovanni Boine, “haré un largo trabajo, para el que preparo materiales. Me ayudará un fraile dominico”³⁷. Alfonso Botti supone que se trata del primero, Matías García³⁸, pero, a falta de cualquier tipo de referencia, en la carta a Boine y en otros documentos, que permita dar un nombre concreto al personaje, no nos queda más que un testimonio de la amistad, confianza y vinculación entre el intelectual vasco y sus vecinos dominicos. Sin embargo, esta carta de 1908 remite a otra de 1904, esta vez dirigida a Ilundain, donde destaca un particular interesante que afecta más a la presente disquisición. Aquí Unamuno cuenta a su corresponsal que un amigo cura, tan confidente suyo como para ir a su casa a visitarle, era “un caso típico y trágico de lucha entre su corazón y su cabeza, un ejemplo de cura sin fe”³⁹. Si estamos dispuestos a reconocer la amistad, confianza y vinculación entre Unamuno y los tres frailes de San Esteban, hasta el punto de creer que eligió a uno de ellos para ayudarle en la redacción de algún trabajo, también habrá de creerse que el *cura sin fe* al que se refiere – y con el cual tenía tanta familiaridad, hasta el punto de “pervertirle” e influir en sus lecturas, como se lee en la misma carta a Ilundain – sea uno de ellos.

Por lo cual, ante la variedad de estas fuentes de las que Unamuno pudiera haber bebido para la redacción de su última novela – según Oreste Macri, entre otros, Unamuno imitó el turbio neoespiritualismo de Fogazzaro⁴⁰ –, difícilmente puede plantearse una intención creadora del autor basada en la emulación de *Il Santo* para pisar las huellas modernistas y calcar una polémica que, entre otras cosas, ya había perdido en 1930, año de redacción, vigor e intensidad. Es un hecho muy improbable que el vasco, en una fecha tan tardía, tratara de insertar una de sus creaciones en la tradición modernista y, aunque aparezcan algunas semejanzas con la novela de Fogazzaro y con los antecedentes litararios que acabamos de mencionar, desaparece la deuda en la medida en que don Miguel enriquece su obra con su propio espíritu y sentimiento:

³⁷ «Carta a Boine», 28 de marzo de 1908, *infra*, p. 513.

³⁸ Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., p. 125. En cuanto a su recíproca amistad, sabemos que don Miguel lloró por la enfermedad de su amigo fraile al que tuvieron que cortarle una pierna. Véase J. L. Espinel, *San Esteban de Salamanca. Historia y Guía (siglos XIII-XX)*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1995, p. 237.

³⁹ «Carta a Ilundain», 18 de abril de 1904, en H. Benítez, cit., p. 393.

⁴⁰ Cfr. O. Macri, *Varia fortuna del Manzoni in terre iberiche*, Ravenna, Longo, 1976, p. 93.

“Comparadas estas fuentes con el contenido de la novela, es obligado concluir que a lo sumo, han podido sugerir el protagonista y el tema, pero de una manera imprecisa; cuando comienza a definirse con exactitud la personalidad y actividad de Don Manuel, los adjetivos que le describen y las situaciones en que se encuentra, tienen como fuente primaria la obra misma de Unamuno”⁴¹.

Analogías simbólicas y descriptivas

Santiago Luppoli, en su famoso artículo «*Il Santo* de Fogazzaro y *San Manuel Bueno* de Unamuno», planteó por primera vez la cuestión de una posible influencia de la novela de Fogazzaro en la de Unamuno. Su escrito resulta, a nuestro juicio, convincente sólo en la medida en la que destacan algunas indudables analogías simbólicas o descriptivas, mientras que parece más problemática la afinidad conceptual y del mensaje que asoma de los dos textos. Las principales semejanzas que evidencia el estudioso son:

- i) los dos protagonistas (nombres, físicos, edad...);
- ii) los personajes secundarios (su papel en el desarrollo de la acción);
- iii) los símbolos.

Por lo que respecta a los dos protagonistas, ambos nombres propios remiten a los nombres de Cristo: Piero Maironi tomará el nombre de Benedetto, que es uno de los nombres de Cristo; Manuel procede de Emmanuel, otro nombre de Cristo que significa *Cristo con nosotros*. El primero tiene más de treinta años, el segundo treinta y siete. Ambos tienen una voz profunda. Ambos quieren morir entre sus fieles y cuando predicen su testamento espiritual, el primero abraza al *giovinetto lombardo*, y el segundo tiene junto a sí a Blasillo el bobo. Menos convincentes son, por el contrario, las razones que aporta el crítico en apoyo a unas semejanzas que atañen a su vocación religiosa, su propensión hacia la acción y su actitud psíquico-moral. Transcribimos el pasaje en cuestión, que el

⁴¹ C. Morón Arroyo, «*San Manuel Bueno, mártir* y el “sistema” de Unamuno», en *Hispanic Review*, año 1964, n. 3, vol. XXXII, pp. 227-246, cit. p. 227.

crítico presenta bajo la forma de un esquema, para que el lector pueda juzgar por sí mismo:

Piero Maironi	Don Manuel
<p><i>Vocación religiosa:</i> Siente aversión y repugnancia por el claustro. “... mi ripugna stranamente di entrare in qualsiasi Ordine religioso”. Se consagra a predicar la fe en la fe, por razones sentimentales (¿histerismo místico? ¿manía religiosa?). Así lo opinaba el director del manicomio donde murió su esposa: “... atti di mania religiosa; può darsi benissimo che restino sempre dentro certi limiti... ma può anche darsi che progrediscano”. <i>Picc. M. mod.</i></p>	<p>No tiene vocación de contemplativo (véanse los textos citados). Se hace sacerdote <i>con el fin de</i> ayudar a una hermana viuda. El ministerio sacerdotal de Manuel es una farsa basada en un drama que supone desequilibrio psíquico. En ambos protagonistas hay complejo de culpabilidad, de pecado, de crimen, que desean hacer desaparecer a fuerza de autodestrucción, inmolación, e incluso suicidio (en el caso de Manuel).</p>
<p><i>Acción:</i> Su vida es esencialmente activa. Es el apóstol moderno de la acción. Sus actividades no son puramente religiosas. A pesar de jamás haberlo hecho antes (pues era inmensamente rico) trabaja con sus manos para ayudar a los pobres.</p>	<p>“¡Hacer! ¡Hacer...! Es el lema de Manuel. Tabaja como campesino en la trilla, era carpintero, maestro, músico, etc.</p>
<p><i>Rezo en común:</i> El Pater Noster.</p>	<p>El Credo.</p>
<p><i>Fisonomía psíquica-moral:</i> Es un gran sentimental típicamente italiano, casi afeminado: “Ecco, lo era stato fino all'ultimo femmineo; femmineo, inetto a esercitare alcuna critica virile sul proprio isterismo mistico”. Interiormente, tiene gran fuerza de voluntad y fortaleza de espíritu. Tiene poder de atracción sobre el pueblo.</p>	<p>Es un gran sentimental (casi a la italiana): Suspiros, sollozos, ojos arrasados de lágrimas, confidencias infantiles, etc. No obstante tiene fuerza de voluntad para cumplir con sus propósitos hasta el fin de su vida. Idem⁴².</p>

En el caso de la vocación religiosa, parece que Luppoli reduce la vida de las órdenes religiosas a una mera actividad contemplativa, sin considerar la autonomía que los hermanos religiosos han de garantizarse no sólo a través de las limosnas de los fieles, sino también con el trabajo obrero y campesino. Por otra parte, si en los dos protagonistas no hubiera actividad contemplativa, no se habría determinado el problema de la fe dogmática, ante el que reaccionan de forma diferente: Benedetto propone, conforme a la actitud modernista, la recuperación de la antigua y más auténtica enseñanza de Jesucristo y se opone al carácter intelectual del movimiento católico reformador, por predicar la práctica de la pura palabra evangélica; don Manuel, en cambio, acabará perdiendo su fe. Con lo cual, el paralelo, al menos así planteado, parece no sostenerse.

⁴² S. Luppoli, «*Il Santo* de Fogazzaro y *San Manuel Bueno* de Unamuno», en *CCMU*, año 1968, n. 18, pp. 49-70, cit. p. 64.

En cuanto a la acción, todo se reduce, siguiendo a Luppoli, a una común inclinación hacia la labor manual: los dos trabajan la tierra. El hecho de que don Manuel y Maironi ayuden a los enfermos o a los afligidos, sólo pertenece a la vocación misionera de cualquier sacerdote, y no podrían hacerlo de otra forma que con sus propias manos. El punto central de la cuestión es, más bien, detectar si la inclinación hacia la filosofía de la acción blondeliana y la ética neokantiana en el obrar de los protagonistas tiene un mismo fin o conduce a una análoga resolución de la problemática existencial, aspecto que analizaremos en el párrafo siguiente.

Que las actividades litúrgicas de ambos personajes son escasas, como pone en evidencia Luppoli⁴³, no ayuda a la búsqueda de una analogía del mensaje, ya que esta característica podría ser determinada también por exigencias de trama, al ser las dos obras de carácter narrativo. ¡Imagínense el tedio que produciría en el lector una novela repleta de digresiones litúrgicas! En todo caso, si es cierto que en la actividad de don Manuel no abundan las oraciones o las invocaciones a Dios, no puede decirse lo mismo en referencia al protagonista de *Il Santo*. Aquí se lee que los benedictinos contaban con admiración de la vida de penitencia y rezo que hizo Maironi durante tres años en el monasterio de *Santa Scolastica*⁴⁴, que éste no se exime de invitar a rezar a los fieles⁴⁵, como también hará el mismo don Manuel en el momento de su muerte⁴⁶, que no tiene dificultad alguna en ponerse de rodillas y hablar con Dios a través de la plegaria⁴⁷, que frente a la cruz tuvo un repentino sollozo de conmoción⁴⁸ y que, en no pocas ocasiones, de manera diferente del personaje unamuniano, invoca la voluntad, el castigo, el juicio y el perdón de Dios⁴⁹ y ruega su nombre⁵⁰.

Ni siquiera añade mucho al tema que los dos curas tengan un fuerte poder de atracción sobre el pueblo, debido a su sentimentalismo y su fuerza de voluntad, porque si no fuera así los dos personajes novelescos no tendrían razón de existir. Incluso aquí, el punto central es otro: medir la intensidad con la que se plantea en las dos obras la diferencia entre fe sentimental y racional, y la oposición entre

⁴³ Ibidem, p. 56.

⁴⁴ Cfr. A. Fogazzaro, *Il Santo*, Milano, Baldini & Castoldi, 1905; edición consultada Milano, Mondadori, 1970, p. 164.

⁴⁵ Ibidem, pp. 189-190.

⁴⁶ SMBM, OCV, XVI, p. 618.

⁴⁷ Cfr. *Il Santo*, p. 117.

⁴⁸ Ibidem, p. 207.

⁴⁹ Véase, por ejemplo, ibidem, pp. 107, 193, 224 y 105.

⁵⁰ Véase, por ejemplo, ibidem, pp. 194 y 226.

ciencia y fe. En el texto de Unamuno, la problemática se resuelve únicamente con un ataque implícito a la actitud del párroco contra la fe pasiva y muerta del pueblo, mientras que en el de Fogazzaro se realiza a través de una separación explícita entre fe racional y fe sentimental.

Por lo que toca a los personajes que rodean a los dos protagonistas, Luppoli señala otras semejanzas. Carlino Desalle y Car(bal)lino Lázaro, cuyos nombres se parecen, son ateos, solteros y viven con su hermana. Jeanne Dessalle y Ángela Carballino son los dos personajes femeninos y confidentes, hermanas de Carlino y Lázaro, que viven consagradas a los dos curas. Noemi d'Arxel es amiga íntima de Jeanne y admiradora de Maironi; la Colegiada sin nombre lo es de Ángela y de don Manuel. El *giovinetto lombardo* y Blasillo el bobo constituyen la prolongación de la agonía y el eco de la desesperación de los dos sacerdotes. También aparecen en ambas novelas una madre implorante y el pueblo.

En cuanto a los símbolos, se registran el lago y un árbol de referencia: el pino, en el caso de *Il Santo*, y el nogal matriarcal, en el caso de *San Manuel Bueno, mártir*⁵¹.

A pesar de todo ello, el mismo Luppoli no pudo sino resaltar algunas divergencias evidentes que atañen al ámbito formal:

“*Il Santo* es una novela de estructura complicada y está recargada de digresiones de tipo puramente doctrinal, donde se exponen las ideas teológico-modernistas, desde sus orígenes rosminianos hasta la condenación por Pío X [...] La novela de Unamuno, en cambio, es tan sencilla, tan concisa – si se me permitiera el término diría: tan “impresionista” – es tan profundamente dramática y tan rica en diálogo, que creo podría adaptarse para ser representada en el teatro. Ha sido estructurada con esencias [...] Resumiendo tenemos que decir que Fogazzaro y Unamuno han tratado el mismo tema pero en formas muy diversas”⁵².

Luppoli, en definitiva, señala justamente algunas analogías entre las dos obras, aunque éstas sean de escaso interés crítico y no muy significativas, destacando al mismo tiempo las diferencias estéticas para excluir una eventual y antipática insinuación de plagio de Unamuno. Sin embargo, el límite de su trabajo estriba justo en evidenciar sólo algunas divergencias formales y de redacción, sin detenerse en las ideológicas. Por eso, Villacañas Berlanga pudo justamente notar que

⁵¹ S. Luppoli, cit., pp. 63-65.

⁵² *Ibidem*, p. 69.

“en el trabajo de Luppoli no se acaba de identificar si la religiosidad de la novela de Unamuno es sencillamente la propia de la religión del atormentado autor de Vicenza. En realidad, los escenarios, los protagonistas, los personajes, los elementos naturales del lago y del árbol, evocan por doquier la novela italiana. Falta saber qué une realmente ambas obras, si es que algo las une. En cierto modo, se trata de novelas diferentes que no pueden dejar de ser referidas a trayectorias literarias distintas”⁵³.

Con lo cual, la conclusión de Luppoli será justa sólo en parte, porque si por un lado es cierto que *Il Santo* aparece “como un tratado de Modernismo”, no puede decirse lo mismo en referencia a *San Manuel Bueno, mártir*⁵⁴. Ahora bien, sería preciso confutar aquel tópico, demasiado difundido entre la crítica, que hace de don Manuel un doble de Unamuno. Puesto que este tema no atañe directamente al interés del presente estudio, nos limitaremos a señalar los tres principales motivos por los que no debería plantearse la total identificación del autor con su personaje: don Manuel pierde su fe, Unamuno, a pesar de miles de dudas, no lo hará nunca; don Manuel, como consecuencia de su pérdida de fe, no cree en la otra vida, Unamuno consagró al tema una infinidad de elucubraciones maduras a lo largo de toda su existencia, y sobre la eternidad del alma basó gran parte de su sistema de pensamiento, aunque busque la salvación no por vía racional, sino por vía volitiva; don Manuel, aun sin fe, quiere morir “en el seno de la Santa Madre Católica Apostólica Romana”⁵⁵, Unamuno, aun con fe cristiana, no quiere morir en el seno de la Iglesia católica. Sin embargo, pese a la evidente diferencia entre creador y creación, puede afirmarse que Unamuno, en su última novela, ofreció muchos reflejos de su angustia y dudas religiosas. Pero su fe, por lo que hemos visto en la Iª parte del presente trabajo, no era modernista y, por lo tanto, no tendría sentido creer que, después de tantos esfuerzos gastados en la búsqueda de una propia verdad religiosa, Unamuno concluyera su parábola existencialista adecuándose a las teorías de un movimiento de renovación católica ya en declive. Aunque *Il Santo* y *San Manuel Bueno, mártir* presenten algunos rasgos simbólicos y descriptivos parecidos, divergen rotundamente desde el enfoque ideológico y conceptual, evidenciando la clara intención de Fogazzaro de transcribir en forma

⁵³ J. L. Villacañas Berlanga, «Introducción», en *San Manuel Bueno, mártir*, Murcia, Biblioteca Saavedra Fajardo, 2006, pp. i-xx, cit. p. i.

⁵⁴ S. Luppoli, cit., p. 69.

⁵⁵ SMBM, OCV, XVI, p. 616.

narrativa los cimientos doctrinales del modernismo religioso; intención que, por el contrario, no se refleja en la novela de don Miguel.

Divergencias ideológicas y conceptuales

San Manuel Bueno, mártir e *Il Santo* son, en realidad, dos novelas muy diferentes. A pesar de una primera diferencia estética que salta a la vista, como no dejó de notar Luppoli, destacan también divergencias ideológicas si se comparan los conceptos que aparecen en los respectivos textos.

La primera afecta nada menos que a la fe de los protagonistas. Don Manuel no cree, es un sacerdote que pierde su fe, que finge creer sólo para cumplir con su misión que es la de consolar al prójimo, por lo cual su religión será “consolarme en consolar a los demás, aunque el consuelo que les doy no sea el mío”⁵⁶. Por eso, cuando en el sermón del Viernes Santo clama, con conmovedora firmeza que desgarrar la quietud de la Iglesia y provoca un hondo temblor entre sus fieles, aquel grito “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?”⁵⁷, hace suya una de las expresiones más debatidas de Jesús, identificando su cruz no con la de la humanidad toda, sino con su personal agonía por haber perdido la fe. Piero Maironi, o Benedetto, en cambio, tiene una fe verdadera y profunda, que no coincide en todo con los dictámenes de su confesión católica, pero jamás pone en duda su fe en el Dios cristiano. Su misión es, por lo tanto, antitética a la del personaje unamuniano, y cuando el Pontífice le pregunta si cree verdaderamente en una misión, él no vacila en contestar que sí, que lo cree, porque cree en la naturaleza religiosa de su misión, en su deber de seguir una acción religiosa y en Dios como padre de todos los hombres⁵⁸. Benedetto tiene en su corazón “il Cristo vivo, il Cristo risorto, e ci si accende”⁵⁹, contrariamente a la actitud desesperanzada de don Manuel, cuyo corazón resultará, en este sentido, vacío. Manuel Bueno es una máscara que no cree en lo que predica, es una figura que se mueve entre lo sacro y lo grotesco, lo trágico y lo cómico, lo solemne y lo

⁵⁶ Ibidem, p. 605.

⁵⁷ Ibidem, p. 588 y 596.

⁵⁸ Cfr. *Il Santo*, p. 248.

⁵⁹ Ibidem, p. 214.

populachero⁶⁰. No hay nada en él de la aspiración franciscanista y del rigorismo ascético de Benedetto

La segunda diferencia, que indudablemente salta a la vista en una lectura paralela y comparada de las dos novelas, consiste en que el párroco unamuniano no sólo rechaza la enseñaza católica, sino que niega su fidelidad a la Iglesia Apostólica Romana. Es lo que se observa durante una de las muchas confesiones de la narradora intadieética Ángela Carballino, donde el sacerdote, cumpliendo con su misión de consolar al pueblo aun con verdades que no le pertenecen, invita a su devota a “creer todo lo que cree y enseña a creer la Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica, Romana. ¡Y basta!”⁶¹. No creía en ello don Manuel, porque no creía en la existencia del infierno⁶², en el Demonio⁶³, en los milagros⁶⁴, en la resurrección de la carne⁶⁵, en la otra vida⁶⁶, en la confesión en el confesonario⁶⁷, en el derecho de los eclesiásticos de negar tierra sagrada a los suicidas⁶⁸ y en que la religión cristiana fuera la única verdadera⁶⁹. Su fe, desde algunos puntos de vista, podría parecerse a una fe modernista, si no fuera porque diverge en la conclusión ya que, al fin y al cabo, su predicación se reduce a la “Resignación y caridad”⁷⁰. Todo lo demás sólo sirve para que los hombres “vivan lo más contentos que

⁶⁰ Cfr. R. M. González-Quevedo, «San Manuel Bueno, mártir: leyendo con Unamuno», en *Studia unamuniana. Añorando a Miguel de Unamuno (1936-2006)*, edición de S. Borzoni y A. Marocco, Morolo, IF Press, 2008, pp. 195-229, en particular 211-216.

⁶¹ SMBM, OCV, XVI, pp. 597-598.

⁶² “– ¿Es que hay Infierno, don Manuel? – ¿Para ti, hija? No. – ¿Y para los otros, le hay? – ¿Y a ti qué te importa, si no has de ir a él? – Me importa por los otros. ¿Le hay? – Cree en el cielo, en el cielo que vemos. Míralo”, *ibidem*, p. 597.

⁶³ “Me retiré, pensando, no sé por qué, que nuestro Don Manuel, tan afamado curandero de endemoniados, no creía en el Demonio”, *ibidem*.

⁶⁴ “¡Ay, si pudiese cambiar el agua toda de nuestro lago en vino [...]!” dice jugando y con tono chistoso que puede denotar cierta irreverencia, *ibidem*, p. 592. “No tengo licencia del señor obispo para hacer milagros”, dice en otro pasaje con la misma ironía, *ibidem*, p. 587.

⁶⁵ “Y al llegar a lo de «creo en la resurrección de la carne y la vida perdurable» la voz de Don Manuel se zambullía, como en un lago, en la del pueblo todo, y era que él se callaba”, *ibidem*, p. 589.

⁶⁶ “– Pero usted, padre, ¿cree usted? – Vaciló un momento y, reponiéndose, me dijo: ¡Creo! – ¿Pero en qué, padre, en qué? ¿Cree usted en la otra vida?, ¿cree usted que al morir no nos morimos del todo?, ¿cree que volveremos a vernos, a querernos en otro mundo venidero?, ¿cree en la otra vida? – El pobre santo sollozaba. ¡Mira, hija, dejemos eso!” *ibidem*, p. 607.

⁶⁷ “Su acción sobre las gentes era tal, que nadie se atrevía a mentir ante él, y todos, sin tener que ir al confesonario, se le confesaban”, *ibidem*, p. 588.

⁶⁸ “Y como una vez, por haberse quitado uno la vida, le preguntara el padre del suicida, un forastero, si le daría tierra sagrada, le contestó: – Seguramente, pues en el último momento, en el segundo de la agonía, se arrepintió sin duda alguna”, *ibidem*, pp. 591-592.

⁶⁹ “Todas las religiones son verdaderas, en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho”, *ibidem*, p. 605.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 612-613.

puedan en la ilusión de que todo esto tiene una finalidad”⁷¹. Es decir, don Manuel contesta a algunos de los principios fundamentales del catolicismo, pero su actitud frente a la problemática no es activa, sino pasiva y resignada; no propone nada para que el catolicismo supere las dificultades que se le presentan la modernidad, y concluye acariciando un ateísmo de fondo marxista:

“Sí, ya sé que uno de esos caudillos de la que llaman la revolución social ha dicho que la religión es el opio del pueblo. Opio... Opio... Opio, sí. Démosle opio, y que duerma y que sueñe. Yo mismo con esta mi loca actividad me estoy administrando opio”⁷².

Muy diferente es, por el contrario, el propósito de redacción de *Il Santo*. Aquí también se emplean palabras contra algunos de los cimientos de la doctrina católica como el dogma del infierno y el celibato eclesiástico⁷³, los milagros⁷⁴ y la infalibilidad de la Iglesia⁷⁵, pero la intención es totalmente distinta. Hay en las palabras que Fogazzaro pone en boca de sus personajes una actitud constructiva, y no destructiva, hasta el punto de inducir al protagonista a encararse, en un caso de exageración narrativa, con el Pontífice; hay un anhelo de reforma de la Iglesia – reforma en la enseñanza religiosa, en el culto, en la disciplina del clero, en el gobierno de la misma institución – que se realiza a través de la legítima autoridad, es decir, sin ruptura alguna⁷⁶. A casa Selva no acudían ni herejes ni cismáticos⁷⁷, el fin de esas tertulias era dar a conocer a todo opositor al catolicismo lo que el catolicismo es de verdad, su esencia vital, su carácter humano que lo hace mudable por una elaboración del elemento divino, interno, concertado con las reacciones, externas, de la ciencia y de la conciencia pública⁷⁸. Piero Maironi es el

⁷¹ Ibidem, p. 612.

⁷² Ibidem, p. 613.

⁷³ Una vieja dama inglesa le dice a Benedetto, para persuadirlo de que se vaya a Roma, que “con amici e amiche di ogni nazione, lavorava per riunire tutte le Chiese cristiane sotto il Papa, riformando il cattolismo in alcune parti troppo assurde che nessuno nel suo cuore credeva più buone a niente, come il celibato ecclesiastico e il dogma dell’inferno”, cfr. *Il Santo*, p. 205.

⁷⁴ “Non gli piacevano invece i miracoli; dubitava di una debolezza dell’uomo che non sapesse romperla risolutamente con la superstizione popolare a lui lusinghiera”, cuenta don Clemente a Giovanni Selva en referencia a Benedetto, ibidem, p. 326; “Lavorate per la penetrazione della fede purificata nella vita. Questo lavoro è per quelli che nella Chiesa sono e nella Chiesa vogliono essere e si chiamano turba, popolo infinito; per coloro che veramente credono nei dogmi e si compiacerrebbero di creerne anche più, che veramente credono nei miracoli e si compiacciono di creerne anche più”, dice Benedetto, ibidem, p. 236.

⁷⁵ “La Chiesa cattolica che si proclama fonte di verità, oggi contrasta la ricerca della verità quando si esercita sui fondamenti suoi, sui libri sacri, sulle formole dei dogmi, sull’asserita infallibilità sua”, escriben algunos jóvenes a Benedetto, ibidem, p. 221.

⁷⁶ Ibidem, p. 80.

⁷⁷ Ibidem, p. 108.

⁷⁸ Ibidem, p. 232.

máximo propugnador en la novela de la actitud modernista dentro de la Iglesia, es el mundo religioso con aspiraciones innovadoras que añade a un fuerte sentimiento cristiano y católico una fascinación por las teorías científicas de Selva sobre la futura teología católica, encarna a todo eclesiástico de la época que, sencillamente, se opone al principio de inmutabilidad de algunos dogmas del catolicismo, ya considerados obsoletos por haber perdido el sentido a lo largo de los siglos. Pero no por eso abandona su fe, e *Il Santo* se convierte así en una novela de tesis y en un manifiesto del movimiento. La novela de Fogazzaro es una exhortación a la autoridad a que abran las puertas a los católicos renovadores, a la realización de un compromiso entre tradición y progresismo; y su protagonista es el representante de una voluntad de reforma en el seno de la Iglesia, es decir, sin que se provoque cisma alguno: “io riconosco e onoro l'autorità della gerarchia”⁷⁹. El profesor Guarnacci, personaje marginal de la novela, cuya casa sustituirá la de Selva como centro de las reuniones, se expresa así a este respecto:

“Con Benedetto non c'è da temere di eresie né di scismi. Proprio nell'ultima riunione egli ha dimostrato che scismi ed eresie oltre ad essere condannabili per sé, sono funesti alla Chiesa non solamente perché le sottraggono anime, ma perché, anche, le sottraggono elementi di progresso, perché se i novatori restassero nella soggezione della Chiesa gli errori loro perirebbero e quell'elemento di verità, quell'elemento di bene che quasi sempre è unito, in qualche misura, all'errore, diventerebbe vitale nel corpo della Chiesa”⁸⁰.

Más concretamente, la teoría modernista de Piero Maironi, lejos de aparecer en *San Manuel Bueno, mártir*, se cifra en los siguientes conceptos: la evolución del catolicismo, con la vitalidad eterna de sus doctrinas y con su poder de transformar continuamente su propio cuerpo, acrecentando sin límite su fuerza y belleza⁸¹; la Verdad se alcanza sólo a través de la unión de la experiencia divina con lo real, cuyo mundo es para la religión una perenne fuente de vida fundada en la naturaleza de las cosas y en el valor de las ideas más que en los decretos de los hombres⁸²; Dios es infinito e inmutable, pero el hombre se hace de Él una idea cada vez más grande en la medida en que transcurren los siglos⁸³; y para que la Iglesia no permanezca inmóvil frente a las continuas mutaciones de la sociedad

⁷⁹ Ibidem, p. 223.

⁸⁰ Ibidem, p. 232.

⁸¹ Ibidem, p. 195.

⁸² Ibidem, p. 223.

⁸³ Ibidem, p. 249.

moderna, es necesario, ruega Benedetto al Pontífice, ahorrar a las obras de Giovanni Selva la condena del Índice⁸⁴. Con extrema lucidez, el párroco de Fogazzaro primero diagnostica los males de la Iglesia y después, en contra de la actitud resignada de don Manuel, brinda una solución para cada uno de ellos.

El primero es la mentira, que se insinúa principalmente en los eclesiásticos adoradores de la letra, en los que sólo quieren amaestrar a los hombres, es decir, que siguen servil y pasivamente los dictámenes establecidos por la voluntad humana sin hacerse preguntas, e impiden la libre interpretación de las Sagradas Escrituras⁸⁵. Éstos no poseen el espíritu del apóstol que todo indaga y no comprenden que el concepto de Vía, Verdad y Vida va dilatándose en la mente y en el corazón de la humanidad con el paso del tiempo⁸⁶. Y a la mentira se asocia irreparablemente la cobardía eclesiástica, la cobardía de todos los que tienen miedo de un escándalo por un conflicto con la autoridad, y más que oponerse a sus superiores, se oponen al mismo Dios⁸⁷. Los religiosos que creen cumplir con su misión sólo aceptando lo que la autoridad acepta y rechazando lo que ésta rechaza, en realidad no sirven a Dios y son causa de una funesta perversión de la fe. Servir a Dios significa tener fe en la palabra de Cristo, en su doctrina, y no en los decretos de los Concilios; vivir, en otras palabras, aquel *fiat voluntas tua* que impone al hombre el deber de trabajar con todas sus fuerzas para la primacía de la ley divina en el campo de la libertad humana, en oposición a la lectura de acto de resignación que le dan algunos fieles⁸⁸. Por lo cual, la Iglesia no ha de oponerse a los que tienen el culto supremo de Dios en cuanto Verdad, que arden de una fe impávida, y es menester que el Pontífice intervenga en apoyo de estos religiosos, que no son herejes, sino que por el contrario, tienen el corazón lleno de Cristo y se elevan a campeones del catolicismo⁸⁹. Para superar el problema de la mentira es menester realizar un compromiso, como ya se ha evidenciado, entre lo divino y lo terreno, entre las elucubraciones religiosas y el mundo de los objetos reales, entre la jerarquía con su tradición y el laicismo con su continuo abrazo a lo real y su oposición a la tradición, un compromiso entre Iglesia y hombre que trascienda las ideas dominantes⁹⁰.

⁸⁴ Ibidem, p. 253.

⁸⁵ Ibidem, p. 249.

⁸⁶ Ibidem, p. 89.

⁸⁷ Ibidem, p. 194.

⁸⁸ Ibidem, pp. 116 y 249.

⁸⁹ Ibidem, p. 250.

⁹⁰ Ibidem, p. 223.

El segundo mal es el espíritu de dominación del clero, que infunde una especie de celos religiosos y afecta a todos los sacerdotes que quieren edificar una barrera entre Dios y la humanidad, que quieren elevarse a únicos depositarios del saber y dispensadores de verdad, que quieren ser los únicos interlocutores legítimos con Dios y, por todo eso, impiden que los fieles comuniquen directamente con Él para pedirle consejo, y que les indique el camino para una justa orientación. De esa forma, los fieles no serán más que almas tímidas y flojas, sin personalidad alguna, y, a través de la sumisión, quedará suprimida la antigua y santa libertad del catolicismo. Es menester que la oposición al espíritu de dominación del clero arranque del Pontífice mismo, amonesta Benedetto, que ha de ser el primer eclesiástico en evitar que otros gobiernos intervengan en su misión y que su poder caiga en manos ajenas. Sólo hay una manera de vencer la sed de poder de unos eclesiásticos ambiciosos, y consiste en que las autoridades religiosas se mezclen más con el pueblo, eliminando toda barrera entre éste y la Iglesia, y que el poder temporal tenga derecho de voto en la elección de los obispos. Así, Benedetto aconseja al Santo Padre que

“Abbia consiglieri pubblici e siano i vescovi raccolti spesso nei Concilii nazionali e faccia partecipare il popolo alle elezioni dei vescovi scegliendo uomini amati e riveriti dal popolo, e i vescovi si mescolino al popolo non solamente per passare sotto archi di trionfo e farsi salutare dal suono delle campane ma per conoscere le turbe e per edificarle a imitazione di Cristo, invece di starsene chiusi da principi orientali negli episcopii, come tutti fanno. E lasci loro l'autorità che è compatibile con quella di Pietro!”⁹¹.

Su esperanza reside, a fin de cuentas, en que en un futuro próximo el oficio del clero católico pueda ser integrado, en la medida en que se reconozcan las legítimas libertades religiosas, por el celo de los católicos laicos, defensores de Cristo y de la Verdad, para una mayor divulgación de la moral cristiana en todo ámbito: científico, artístico, civil y social⁹².

El tercer mal es la avaricia. Muchos ministros de Cristo se manifiestan codiciosos y demasiados atados a los bienes terrenales. La pompa y la riqueza de la Iglesia son dos características antitéticas al espíritu de pobreza predicado por Jesús. Los sacerdotes deberían ser ejemplo de efectiva pobreza y, para hacerlo, la

⁹¹ Ibidem, pp. 251-252.

⁹² Ibidem, pp. 225-226.

pobreza debería ser, como la castidad, una norma de vida eclesiástica⁹³.

El cuarto y último mal de la Iglesia, el gozne de toda la historia de *Il Santo*, es el espíritu de inmovilidad. Todos los clérigos que hoy están en contra del catolicismo progresista, habrían hecho crucificar a Jesús de buena fe, en el nombre de Moisés. Estos hombres son idólatras del pasado, quisieran que toda cosa fuese inmutable en la Iglesia, hasta el lenguaje pontificio, y siguen servilmente las tradiciones aún más estúpidas, como la que impide a los cardenales ir caminando, o visitar personalmente a los pobres. Esta es la principal causa de burla de los que no creen. Contra el espíritu de inmovilidad del clero, es menester amparar a todos aquellos religiosos que quieren reformar las tradiciones, proteger a los católicos progresistas e impedir la censura, la condena o la puesta en el Índice de sus obras⁹⁴.

Todo ello no aparece mínimamente en *San Manuel Bueno, mártir*, ya que al fin y al cabo la postura de don Manuel, como ya se ha evidenciado, es de resignación, y su resignación procede de su vida comunitaria, consagrada al pueblo y a la consolación de los fieles, es decir, no se produce en él aquel acceso religioso que se determina a través de la soledad, como le ocurrió al mismo autor y al caso más paradigmático de su doble novelístico, Eugenio Rodero, que encontró justo en la soledad una nueva fe vivificadora⁹⁵. Así se expresa don Manuel a este respecto:

“No es sobre todo porque tenga, como tengo, mi hermana viuda y mis sobrinos a quienes sostener, que Dios ayuda a sus pobres, sino porque yo no nací para ermitaño, para anacoreta; la soledad me mataría el alma, y en cuanto a un monasterio, mi monasterio es Valverde de Lucerna. Yo no debo vivir solo; yo no debo morir solo. Debo vivir para mi pueblo, morir para mi pueblo. ¿Cómo voy a salvar mi alma si no salvo la de mi pueblo?

– Pero es que ha habido santos ermitaños, solitarios... – le dije.

– Sí, a ellos les dio el Señor la gracia de la soledad que a mí me ha negado, y tengo que resignarme. Yo no puedo perder a mi pueblo para ganarme el alma”⁹⁶.

Paradójicamente, el anhelo católico-progresista y de unión entre el pueblo y el poder eclesiástico que aparece en *Il Santo* se asemeja más a la predicación del incrédulo Lázaro. Concretamente, en su batalla contra la superstición, que el

⁹³ Ibidem, p. 252.

⁹⁴ Ibidem, p. 253.

⁹⁵ “La soledad le produjo un acceso religioso”, *Nuevo mundo*, edición de L. Robles, Madrid, Trotta, 1994, p. 48.

⁹⁶ SMBM, OCV, XVI, p. 594.

sacerdote le invita a dejar por no tener un efecto pragmático en el consuelo del pueblo en cuanto implica un rechazo de la ortodoxia católica⁹⁷, en su deseo de instituir, paralelamente a los colegios de monjas, unos colegios laicos y progresivos para señoritas⁹⁸, en su inteligencia y bondad⁹⁹, cuyo tema Unamuno desentrañará en el ensayo «Inteligencia y bondad» publicado en el número de noviembre de 1907 de *La España Moderna*, y en su antidogmatismo de fondo implícito a su procedencia del Nuevo Mundo que, en términos unamunianos, representa la ruptura con las imposiciones religiosas de la autoridad y el descubrimiento de una fe infantil, de una fe en la fe, de una fe que crea lo que no vemos, de una fe que aviva y transforma el dogma¹⁰⁰, a la que Lázaro tratará de acercarse al final de la novela¹⁰¹. La expresión Nuevo Mundo, en el lenguaje unamuniano, no sólo diferencia un continente del otro, la América de Lázaro y la Europa de los restantes personajes, sino que representa también la oposición con el Viejo Mundo constituido por una antigua, entorpecida y obsoleta creencia religiosa, donde Lázaro, a su regreso, puede encontrar “al lago y a la montaña como les dejó”¹⁰², o sea, la misma e invariable oposición entre el abismo y la cumbre, entre razón y fe, siguiendo la convencional interpretación del simbolismo de la novela, que ya dominaba en el clero español antes de que partiera.

La operación de don Manuel se reduce a una acción éticamente recta, pero de religioso tiene poco. Justo en este punto estriba otra diferencia entre los dos protagonistas. Ambos personajes pueden considerarse partidarios de la acción, de aquella acción de cuño blondeliano, fundamento del modernismo religioso, que remite sus raíces a la moral kantiana, pero diverge sustancialmente del objeto y fin que determina esta actitud activa. Sabemos que la vida de don Manuel “era activa y no contemplativa”¹⁰³, que su lema, despreciando un pensar ocioso, era “¡Hacer!, ¡hacer!”¹⁰⁴, que a las elucubraciones teológicas prefería la religión¹⁰⁵, en el sentido de obras pías para el pueblo, y que enseñaba catecismo¹⁰⁶. Pero, ¿para qué? Ante

⁹⁷ Ibidem, pp. 610-611.

⁹⁸ Ibidem, p. 584.

⁹⁹ Ibidem, p. 600.

¹⁰⁰ Cfr. *Nuevo mundo*, cit., p. 57.

¹⁰¹ “Me rendí a sus razones, y he aquí mi conversión”, SMBM, OCV, XVI, p. 605; “Mi hermano,” atestigua Ángela “puesto ya del todo al servicio de la obra de Don Manuel, era su más asiduo colaborador”, ibidem, p. 609; “Él me curó de mi progresismo”, ibidem, p. 620.

¹⁰² Ibidem, p. 595.

¹⁰³ Ibidem, p. 590.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 621.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 592.

todo, la suya no fue una auténtica iluminación, puesto que “había entrado en el Seminario para hacerse cura, con el fin de atender a los hijos de una su hermana recién viuda”¹⁰⁷ y si se mete en la enseñanza del catecismo sólo es para huir de la ociosidad y de la soledad¹⁰⁸; de ahí que toda su actitud, por noble que fuera, no se moviera alrededor de una verdadera inspiración mística o religiosa, sino más bien humanitaria y terrenal que podría prescindir de una auténtica fe, al ser su principal objetivo, en última instancia, el de “consolar a los amargados y atediados y ayudar a todos a bien morir”¹⁰⁹. Esta distinción no se le escapa al mismo autor, el cual, en referencia al catolicismo social del obispo Wilhelm Emmanuel von Ketteler, dirá:

“Está bien, muy bien, aliviar la miseria de los que sufren, pero esto no es obra específicamente religiosa, aunque lo sea moral”¹¹⁰.

Por otra parte, la acción de Piero Maironi tiene un fin distinto de la de don Manuel y, por consiguiente, cambia también su naturaleza. Su acción no se opone a la intelectualidad por conferir primacía sólo al pragmatismo de las obras de bien, sino por seguir la auténtica práctica de la palabra evangélica¹¹¹ y está en estricta relación con el cristianismo que, para él, es sobre todo acción y vida según el espíritu de Cristo, del Cristo resucitado que vive entre nosotros y del cual tenemos la experiencia¹¹².

Otra diferencia evidente en los dos textos es la actitud de los protagonistas frente a la eternidad del alma. Como consecuencia de su incipiente ateísmo, don Manuel no cree en la vida eterna, o viceversa. Paradigmático es el episodio en el que, según cuenta la narradora, ofrece la comunión a Lázaro y, después del ritual litúrgico, se inclina al oído de éste y le susurra: “No hay más vida eterna que ésta... que la sueñen eterna... eterna de unos pocos años...”¹¹³. Este tipo de descreimiento no se adapta a su profesión de sacerdote y, para cumplir con su misión de consolar al pueblo, no puede explicitarlo. Así, su escepticismo hacia la vida de ultratumba es una de tantas faltas de su fe que conviene no decir a los demás para obtener el efecto pragmático de una verdad callada. Por eso, sólo en

¹⁰⁷ Ibidem, p. 586.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 592.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 586.

¹¹⁰ «Sobre la bancarrota del socialismo», 1917, OCE, IX, p. 1502.

¹¹¹ Cfr. *Il Santo*, pp. 91-92.

¹¹² Ibidem, p. 214.

¹¹³ SMBM, OCV, XVI, p. 614.

camera caritatis confiesa a Lázaro creer “que más de uno de los más grandes santos, acaso el mayor, había muerto sin creer en la otra vida”¹¹⁴. Se establece, pues, una connivencia entre los dos personajes que, aunque sean incrédulos cada uno a su modo, manifiestan una análoga actitud escéptica frente al más allá. Al igual que don Manuel, el ateo Lázaro expresa sus dudas sobre la resurrección de la carne al distinguir dos clases de hombres peligrosos:

“los que convencidos de la vida de ultratumba, de la resurrección de la carne, atormentan, como inquisidores que son, a los demás para que, despreciando esta vida como transitoria, se ganen la otra, y los que no creyendo más que en [...] este mundo esperan no sé qué sociedad futura y se esfuerzan en negarle al pueblo el consuelo de creer en otro [...] De modo que hay que hacer que vivan de la ilusión”¹¹⁵.

Benedetto, en cambio, aunque manifiesta todos los síntomas de una reforma moderna y modernista del catolicismo, no duda en afirmar que la modernidad es buena, pero la eternidad es mejor. Así, reprocha a todos los renovadores demasiado implicados en la acción católica en el ámbito administrativo y político haber descuidado el principio escatológico, fundamental en el catolicismo, por no tener en cuenta la eternidad del alma que se alcanza a través de la glorificación del Padre y de las obras buenas, más que por triunfos electorales¹¹⁶. Esto no significa que un hombre merezca la muerte eterna por negar aquel Dios que se le viene propuesto de una forma inaceptable para su propio intelecto, en cuanto la eternidad se alcanza a través del amor hacia la Verdad y la práctica del bien¹¹⁷. La otra vida se edifica, según la predicación del párroco de Valsolda de Lugano, a través de un continuo trabajo en la vida terrenal que tienda a la búsqueda de la Verdad y de una Unidad de intentos humanos¹¹⁸. En ambos personajes se nota, en otras palabras, una inclinación semejante hacia la acción, pero con la sustancial diferencia de que don Manuel admite aquel tipo de pragmatismo que puede prescindir de la creencia, de la fe y de la componente religiosa. Por eso, en su visión del mundo terreno y de la finalidad del hombre en la tierra no necesita creer en la eternidad, siendo en esto más semejante a la escéptica Jeanne Dessalle¹¹⁹;

¹¹⁴ Ibidem, p. 622.

¹¹⁵ Ibidem, pp. 620-621.

¹¹⁶ Cfr. *Il Santo*, pp. 224-225.

¹¹⁷ Ibidem, p. 189.

¹¹⁸ Ibidem, p. 110.

¹¹⁹ “Jeanne respingeva, tanto inesorabilmente quanto in passato, Iddio e l'immortalità umana come

mientras que Benedetto sostiene la acción y el valor de las obras terrenas en todo su carácter ético-religioso, conforme con el planteamiento modernista, sin que por eso pueda hacer otra cosa que confiar en lo eterno y en la resurrección de la carne.

Por lo que respecta a la simbología, parece evidente que la que emplea Fogazzaro no es tan significativa, para la finalidad conceptual de su mensaje, como la de Unamuno. El lago y las montañas, por ejemplo, son en *Il Santo* elementos accesorios. El lago sólo es un componente más del paisaje de Bruges y de Lugano, y el *Lac d'amour* de la ciudad belga no será nada más que la fuente de inspiración para la novela que Carlino Dessalle soñaba escribir, el lugar de encuentro, de claro simbolismo romántico, escenario del amor entre lo platónico y lo profano de los dos protagonistas: un sacerdote octogenario que perdió la fe y una joven de veinticuatro años que se la hace recobrar. Las “montagne religiose”¹²⁰ son tales solamente por rodear la vía de los Monasterios, con dirección a Jenne. Aquí se encuentran, además de una serie de pequeñas iglesias y de hornacinas, los monasterios de *Santa Scolastica* y del *Sacro Speco*, escondidos en el valle dell'Aniene, donde se mueve Piero Maironi. Nada, pues, del escenario simbólico de *San Manuel Bueno, mártir*, de aquella naturaleza “como proyección de una conciencia trágica que es la de don Manuel”¹²¹, nada de la oposición entre la fe robusta del pueblo, identificada por la montaña, y el movimiento espiritual del protagonista, representado por el viento que riza la superficie del lago, nada de la personificación de la naturaleza, nada de la oposición entre *Antiguo Testamento* – el Monte de Hor y el Monte Nebo – y el *Nuevo Testamento* – con el culto acuático del Bautista¹²² –, nada de la lucha entre fe y razón.

Además, hay entre los dos textos y entre los protagonistas una serie de diferencias igualmente evidentes sobre aspectos menos marcados, o de menor interés para el presente estudio, que separan inevitablemente las creaciones de sus respectivos autores. Don Manuel no cree en la justicia terrena¹²³, como tampoco

illusioni eterne”, *ibidem*, p. 53.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 316.

¹²¹ I. Elizalde, *Unamuno y su novelística*, San Sebastián, Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa, 1983, p. 288.

¹²² Cfr. A. Rodríguez y K. M. Farren, «Sobre el lago y la montaña en “San Manuel Bueno, mártir”», en *CCMU*, año 1996, n. 31, pp. 115-119, en particular p. 118.

¹²³ “No, señor juez, no; yo no saco a nadie una verdad que le lleve acaso a la muerte. Allá entre él y Dios... La justicia humana no me concierne”, *SMBM*, OCV, XVI, pp. 588-589; “Porque él lo disculpaba todo y a todos disculpaba. No quería creer en la mala intención de nadie”, *SMBM*, OCV, XVI, p. 590.

cree en ella el mismo don Quijote¹²⁴, mientras que Benedetto, aun firmemente convencido de sus propias razones, no huye la justicia humana¹²⁵. En *Il Santo* se plantea el problema, que interesó a muchos modernistas, de la participación en la política por parte del clero¹²⁶, en *San Manuel Bueno, mártir* no aparece ninguna alusión a ello. Piero Maironi tiene en el sabio exégeta Giovanni Selva su *alter ego*, “son dos momentos de una fuerza única”¹²⁷, unidos en la común batalla para la renovación eclesiástica, don Manuel está solo, ya que no hay detrás de su predicación ninguna batalla que llevar a cabo y, por eso, no necesita una “media naranja” que rellene sus carencias. En la novela de Fogazzaro aparecen diversas alusiones a la separación entre una religión sentimental y otra racional¹²⁸, sin que por ello la tensión entre la ciencia teológica de Selva y la profunda fe sentimental de Maironi se presente como contradictoria, conforme a aquella afinidad secreta entre fe y verdad de ciencia que Fogazzaro defiende en su conferencia sobre «Les idées religieuses de Giovanni Selva»¹²⁹; en la de Unamuno, en cambio, aparece más bien una oposición, oculta bajo el simbolismo de la montaña y del lago, entre la fe robusta, aunque pasiva, del pueblo y la duda fluctuante del párroco. Carballino Lázaro es el descreído de la novela de Unamuno que acabará yendo a misa, comulgando y fundiéndose profundamente con el párroco, mientras que Carlino Dessalle, que Luppoli identifica con el personaje unamuniano, no ahorra hasta el final de la novela su hostilidad hacia el párroco de Valsolda de Lugano, y llegará a amenazar a su hermana si no rompe con aquel loco y si sigue sacrificando sus ideas por la superstición y el fanatismo de la religión de los curas¹³⁰. Blasillo el bobo es un aldeano no sólo ignorante, sino estúpido; el *giovinetto lombardo*, que Luppoli identifica con éste por ser ambos seguidores de sus respectivos sacerdotes, era “magro, biondo, dagli occhi azzurri,

¹²⁴ “me parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libres”, M. de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, 2 vols., I, Madrid, Cátedra, 2000, p. 278.

¹²⁵ “Lei e il Governo sono i peggiori miei nemici se mi offrono di fuggire la giustizia. Lei faccia il Suo dovere di mandare i carabinieri ad arrestarmi per il mancato servizio di giurato”, *Il Santo*, p. 267.

¹²⁶ “«Ci dica almeno se i cattolici, secondo Lei, dovrebbero andare alle urne politiche?». Benedetto tacque. L'altro insistette: «Non vuol rispondere neppure a questo?». Benedetto sorrise. «Non expedir» diss'egli”, *ibidem*, p. 200.

¹²⁷ J. Ortega y Gasset, *cit.*, p. 432.

¹²⁸ “Il signor Giovanni gli aveva fatto battere il cuore più forte e l'Abate glielo aveva fatto battere più fiacco. Quale dei due aveva detto la parola di Vita e Verità?”, *Il Santo*, p. 116; “I ragionamenti religiosi di suo cognato potevano averle turbata la mente; il cuore non glielo avevano toccato mai”, *ibidem*, p. 191; “Il mio cuore è cristiano e il mio cervello è protestante”, *ibidem*, p. 270.

¹²⁹ Publicada en versión italiana bajo el título «Le idee di Giovanni Selva», en *Il Rinnovamento*, año I, 1907, n. 2, pp. 129-145.

¹³⁰ Cfr. *Il Santo*, p. 308.

intelligentissimi”¹³¹. Noemi d'Arxell, que Luppoli identifica con la colegiala sin nombre, es protestante y, además, es un personaje central en la novela de Fogazzaro, la muchacha que Ángela conoce en el colegio de monjas no ocupa, en cambio, más que una página del texto unamuniano y su admiración hacia don Manuel, que el crítico pone como ejemplo de semejanza, es indirecta, porque lo conoce sólo a través de los cuentos de su amiga, y está apenas señalada. Jeanne Dessalle, que Luppoli identifica con Ángela Carballino, que representa la seducción muy humana y terrenal de Maironi, es sustancialmente escéptica y se acerca a la religión sólo por el antiguo amor hacia el protagonista de *Il Santo*, mientras que la narradora de *San Manuel Bueno, mártir* está implicada desde el principio con el mundo religioso, don Manuel es su confesor, es el padre de su alma¹³², su amor hacia él sólo es espiritual y ella representa, sustancialmente, la fe ortodoxa del pueblo que cree de forma infantil. Por último, no ha de olvidarse que incluso el mensaje será diferente: la de Unamuno es una mera amonestación contra la fe pasiva del vulgo, la fe muerta, la fe del carbonero, esa fe de los que aceptan en silencio toda imposición procedente de la mano humana de la Iglesia, “Ni sabe el pueblo qué cosa es fe, ni acaso le importa mucho”¹³³ afirma el mismo autor, al que le llegó el documento del narrador testigo, al final de la novela; muy distinta es por el contrario la intención de Fogazzaro, que presenta el modernismo religioso de forma narrativa uniendo los principales temas debatidos por los máximos representantes del movimiento: la recuperación del mensaje evangélico del cristianismo de los orígenes, la relación entre fe y ciencia, el racionalismo de la ciencia teológica y el sentimentalismo de la inmanencia vital, la implicación de la Iglesia en la política, el problema de la ética y de la escatología, la filosofía de la acción, la reforma del catolicismo en el seno de la institución eclesiástica, la crítica bíblica, etc. Por eso, Paolo Marangon pudo afirmar que la intención del autor fue la de fundir la reforma intelectual y la moral ansiada respectivamente por los personajes Giovanni Selva y el P. Salvati:

“Non c'è dubbio che, nelle intenzioni dello scrittore, la missione di Benedetto dovesse fondere la riforma intellettuale desiderata da Giovanni Selva con la riforma morale auspicata dal padre Salvati in una superiore sintesi di pensiero e di azione tutta intrisa e pervasa di spirito

¹³¹ Ibidem, p. 207.

¹³² SMBM, OCV, XVI, p. 624.

¹³³ Ibidem, p. 628.

evangelico”¹³⁴.

Fogazzaro, que es considerado el nexo entre el catolicismo liberal y las nuevas instancias innovadoras de finales del siglo XIX, llegó a la redacción de *Il Santo* después de una atenta lectura de las obras de Loisy, Houtin y Tyrrell y de algunas conversaciones con los sacerdotes más representativo del modernismo italiano, como el P. Semeria, el P. Gazzola, el P. Genocchi y don Brizio Casciola¹³⁵. Sabido es que *Il Santo* ni se explica ni se comprende sin un previo conocimiento del fondo modernista:

“*Il Santo* appare inspiegabile senza questo retroterra fertilissimo di letture e di rapporti che già da tempo avevano immesso lo scrittore veneto nei circuiti del modernismo italiano ed europeo”¹³⁶.

El autor empleó cuatro años para componer su novela y tuvo que superar la dificultad de redacción de algunos episodios claves, en función de una correcta focalización del modernismo religioso, como el de la reunión en casa Selva¹³⁷. De ahí que su obra pudiera ser considerada por Giulio Vitali como una síntesis del pensamiento de Blondel, Laberthonnière, Loisy, Newman y Tyrrell, por Romolo Murri como una expresión viva y persuasiva del programa de reformas religiosas, y por Gallarati-Scotti como el manifiesto de la renovación religiosa ortodoxa¹³⁸. Muy distinto es el caso de *San Manuel Bueno, mártir*. Ante todo, no depende de una particular doctrina epistemológica o reformadora, ni hace falta una especial erudición religiosa para intuir el mensaje de fondo de la obra, puesto que el lector puede comprenderlo aun sin conocer el simbolismo hermético de algunos pasajes.

¹³⁴ P. Marangon, «Riforma religiosa e misticismo ne *Il Santo* di Antonio Fogazzaro», cit., pp. 698-699.

¹³⁵ “In questi mesi ho molto vissuto nella corrente delle idee religiose che rappresentano, nel campo cattolico, l'avvenire e la vita. Letture di Loisy, di Houtin, di Tyrrell, conversazioni con Semeria, P. Gazzola, D. Brizio, P. Genocchi, mi hanno scossa, illuminata, qualche volta pure, se vuole, turbata l'anima; turbata di quel turbamento del quale Tyrrell dice che è facile di prenderlo per una febbre di sviluppo. Ho finalmente capito, leggendo quei libri, quello che Semeria mi disse anni sono: «bisogna conoscere la critica biblica». Infatti la notizia dei risultati sicuri degli studi biblici, se può uccidere una fede debole, rinvigorisce invece la fede morta, allarga e approfonda il concetto del divino, è quindi efficacissima a preparare quella evoluzione nella *intelligenza* del dogma che i tempi domandano”, A. Fogazzaro, «Carta a Bonomelli», 27 de diciembre de 1902, en *Lettere scelte di Antonio Fogazzaro (1860-1911)*, edición de F. T. Gallarati Scotti, Milano, Mondadori, 1940, p. 498.

¹³⁶ P. Marangon, «Riforma religiosa e misticismo ne *Il Santo* di Antonio Fogazzaro», cit., p. 693.

¹³⁷ A este propósito véase P. Nardi, *Antonio Fogazzaro*, Milano, Mondadori, 1938, pp. 567-568.

¹³⁸ Véase P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1969, pp. 177-179.

Así puede observarse que, pese a la posibilidad de que la idea pudiera surgirle con unos años de antelación, fue escrito “casi de un solo tirón”¹³⁹ – confiesa en 1932 el mismo don Miguel en el «Prólogo» para la edición de 1933 – y, como natural consecuencia, se nota una sustancial diferencia entre la improvisación del vasco, procedente de un auténtico arrebatador creador, que transcribió algunas sensaciones religiosas personales maduradas a lo largo de los años, y la larga meditación, soportada por un trabajo investigador, que hay detrás de *Il Santo* de Fogazzaro, de modo que su obra pudiera adquirir un lugar propio en la más amplia dimensión europea sin limitarse a la perspectiva nacional. Por eso, las referencias concretas, además de las teóricas, al movimiento católico reformador son múltiples: la *adunanza* o reunión de Subiaco de católicos reformadores, donde se habló de una liga entre progresistas sin llegar a un compromiso, adelanta los resultados del *Convegno di Molveno*; el nombre del profesor Minucci recuerda al del sacerdote Minocchi, fundador y director de la revista modernista *Studi Religiosi*; las tertulias entre los personajes de la novela se parecen a aquellas otras informales entre los representantes del modernismo religioso; la figura de Giovanni Selva evoca toda aquella pléyade de católicos laicos que creían en la ciencia y en el progreso del catolicismo y que se acercaron al estudio de las ciencias teológicas en el intento de impulsar una innovación en la cultura religiosa clerical. Naturalmente, esta diferencia de planteamiento en la redacción de los dos textos se reflejará en la entidad del contenido doctrinal, del que la escueta urdimbre de *San Manuel Bueno, mártir* parece poder prescindir, y así se explica la intensa *querelle*, de la que participaron personalidades implicadas en el modernismo religioso como Bonomelli y Le Roy¹⁴⁰, y el gran escándalo que levantó *Il Santo*, hasta llegar a la censura eclesiástica decretada en 1906 y a la defensa de su autor de «Les idées religieuses de Giovanni Selva», contra la escasa polémica que suscitó *San Manuel Bueno, mártir*. Paradigmático es, en este sentido, que la Congregación del Santo Oficio pusiera en el Índice las dos obras *Del sentimiento trágico de la vida* – por negar la Trinidad, la divinidad de Jesucristo, el pecado original, la transubstanciación eucarística, la eternidad de las penas del infierno, el culto de la Virgen y la infalibilidad del Papa – y *La agonía del cristianismo* – por considerar un mito la divina institución de la Iglesia, por negar el orden trascendental y

¹³⁹ «Prólogo», 1932, en SMBM, OCV, XVI, p. 566.

¹⁴⁰ Véase P. Marangon, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 189-221.

apuntar a la inmortalidad del alma por vía volitiva –, mientras que excluía de la condena a *San Manuel Bueno, mártir*, junto con otras obras unamunianas como la *La vida de Don Quijote y Sancho*, limitándose en avanzar un *Mónito* y en señalar el error de fe, mucho menos grave respecto a los antecedentes, de que un sacerdote que no cree en Dios, en Jesucristo, en la inmortalidad del alma y en ninguno de los artículos de fe, pueda ser calificado de pío y bueno y morir como un santo¹⁴¹.

Por todas estas razones, difícilmente puede vislumbrarse un “fondo teológico modernista”¹⁴² en la novela de Unamuno semejante al de *Il Santo*, al que alude brevemente, entre otros, Víctor García de la Concha. Tampoco las respectivas fechas de composición van en apoyo de esta teoría. Fogazzaro escribió su novela en los años fuertes de la polémica, cuando el modernismo religioso ya había desplegado su ideología, cuando había definido, bien o mal, la trayectoria de sus peticiones, y la publicó dos años antes de la condena eclesiástica del movimiento. Para aclarar el concepto, podemos afirmar que las tendencias designadas como modernistas empezaron a manifestarse en torno a 1890 y terminaron en torno a 1910¹⁴³. Aunque convenga notar que la actitud modernista, de la que habla García de Haro¹⁴⁴, se prolongó más que el movimiento, *San Manuel Bueno, mártir* quedaría igualmente fuera del marco propiamente modernista por una cuestión de fechas. Difícilmente puede creerse, en otras palabras, que un intelectual tan adelantado como el Rector de Salamanca pudiera caer, consciente o inconscientemente, en semejante anacronismo.

En conclusión, conviene notar que uno de los máximos conocedores de Fogazzaro como Paolo Marangon sostiene, aun sin profundizar en el concepto o brindar algún tipo de detalle, la dificultad de una aproximación entre las dos novelas:

¹⁴¹ Véase «Decreto di condanna di due libri di Unamuno», en *L'Osservatore Romano*, Roma, 31 de enero de 1957.

¹⁴² V. García de la Concha, «Estructuras de “San Manuel Bueno, mártir”», en *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach (con motivo de sus XXV años de docencia en la Universidad de Oviedo)*, edición de M. V. Conde Saiz et al., 6 vols., 1976-1984, V, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1983, pp. 225-255, cit. p. 226.

¹⁴³ A este propósito véanse, por ejemplo, A. Vidler, *The Church in the Age of Revolution. 1789 to the present day*, London, Penguin, 1962, pp. 17-19; y B. M. G. Reardon, «Roman Catholic Modernism», en *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, edición de N. Smart, J. Clayton, P. Sherry y S. T. Katz, 3 vols., II, 1985, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 141-177, en particular p. 141.

¹⁴⁴ Cfr. R. García de Haro de Goytisolo, *Historia teológica del modernismo*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1972, p. 4.

“Più problematico, invece, è l'accostamento, che pure è stato proposto, tra Il Santo e il romanzo San Manuel Bueno, mártir di Miguel de Unamuno”¹⁴⁵;

y que hasta Luis de Llera, uno de los mayores defensores de la presencia del modernismo religioso en España, que vio modernismo en cualquier parte, no pudo sino afirmar que considerar modernistas, bien desde el enfoque teológico bien desde el literario, obras de Unamuno posteriores a su producción finisecular “como *San Manuel Bueno, mártir*” carece de sentido

“por no tener en cuenta que las corrientes culturales, como las más estrictamente filosóficas y literarias, se dan durante un tiempo y fuera de él no tienen sentido histórico analogías o semejanzas”¹⁴⁶.

¹⁴⁵ P. Marangon, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, cit., nota 88, p. 222.

¹⁴⁶ L. de Llera, *Religión y Literatura en el Modernismo Español. 1902-1914*, texto coordinado por el mismo Luis de Llera, Madrid, Actas, 1994, p. 190.

CAPÍTULO II

EL ERROR DE GIOVANNI PAPINI

Unamuno, Papini, el Leonardo y su entorno

Unamuno viajó poco al extranjero, pero estuvo dos veces en Italia, lo que constituye una prueba irrefutable de su amor y de su atracción por la cultura de este país. Es significativo que, al igual que en otros trances críticos de su vida, como en el caso del destierro a Fuerteventura o de la crisis del '97, Unamuno cristalizara sus experiencias italianas en un diario, aunque nunca quiso publicarlo puesto que lo tenía como “un documento privado y personalísimo”¹. Como relata su traductor italiano contemporáneo, Gilberto Beccari, Unamuno guardaba con celo este diario juvenil que nunca quiso dar a la imprenta porque sólo contenía “desahogos de un muchacho”². Aquí, siempre según el testimonio del florentino, aparecen significativos elogios a la península italiana:

“Porto Roma nella testa, impressa nella mente; porto Napoli negli occhi, stampata nelle pupille; porto Firenze nel cuore, diluita nel mio spirito”³.

Don Miguel realizó su primer viaje a Italia en julio de 1889, a los veinticinco años, con motivo de acudir al *I Congresso Latino* celebrado en Roma. De este viaje sólo quedan dos legados escritos del autor, extraídos de sus apuntes del diario, y son: «Mi visita a Pompeya», publicado por primera vez en el periódico

¹ «Carta a Beccari», 4 de junio de 1908, en Vicente Ginzález Martín, *La cultura italiana*, cit., p. 23.

² *Ibidem*.

³ Véase G. Beccari, «Unamuno e l'uropeizzazione», en *CCMU*, año 1953, n. 4, pp. 5-8, cit. pp. 6-7.

La Libertad de Salamanca el 6 de agosto de 1891, y «La mia visione di Firenze», publicado por el mismo Gilberto Beccari en su texto *Impressioni italiane di scrittori spagnoli* de 1913. El segundo viaje a Italia tiene, en cambio, un matiz más político y se remonta al año 1917, es decir, en plena Primera Guerra Mundial. El testimonio más significativo y denso de este viaje es el artículo del propio autor titulado «Una visita al frente italiano» y publicado en *La Nación* el 22 de enero de 1918. Unamuno fue invitado por el gobierno italiano a visitar el frente junto con otras personalidades españolas, a saber: Américo Castro, Santiago Rusiñol, Manuel Azaña y Luis Bello. España se dividía entonces en dos facciones: los germanófilos y los aliadófilos. Sabido es que Unamuno fue partidario de estos últimos. Hostil al militarismo prusiano, escribió muchos artículos apoyando la causa de los aliados, expresando su consentimiento por la intervención italiana y oponiéndose a la trivial *kultur* alemana, entre los que destacan «El caso de Italia», publicado en *La Nación* el 30 de noviembre de 1915, «Mameli y Körner», publicado en el mismo periódico el 5 de septiembre del mismo año y reeditado en lengua italiana el 11 de enero de 1916 en *Il Nuovo Giornale* de Florencia, y «Mammiferi trogloditici», publicado en este último periódico el 21 de diciembre de 1915. En el curso de la guerra Unamuno se hizo activo a través de artículos que aparecieron en la prensa española; entre los más interesantes cabe mencionar «La noluntad nacional», publicado en *España* el 19 de marzo de 1915, donde comparte el desagrado de su corresponsal italiano Giovanni Papini que, frente a la neutralidad española, se había preguntado provocadoramente el 27 de mayo de 1915 en *Il Resto del Carlino* «Cosa fa la Spagna?».

En resumidas cuentas, la experiencia italiana de Unamuno le proporcionó numerosas amistades que ocasionaron su colaboración con revistas italianas de toda orientación – como *Leonardo*, *Il Rinascimento*, *La Rassegna d'Arte*, *Il Nuovo Giornale* o *Il Convegno* –, un intercambio de cartas con los intelectuales más ilustres del país – como Giovanni Amendola, Benedetto Croce, Arturo Farinelli, Giuseppe Prezzolini, Ezio Levi, Mario Puccini, Ardengo Soffici o Adriano Tilgher – y otros importantes escritos en relación con la cultura italiana – como el «Prólogo» a la primera edición española de 1912 de la *Estética* de Croce o el «Prólogo» a la traducción castellana de 1913 de *Los italianos de hoy* de Richard Bagot. Ambas situaciones le sirvieron, en otras palabras, para dar a conocer su figura y su producción literaria en los ambientes culturales de Italia,

dando lugar a un fenómeno de interculturalidad entre el mundo intelectual español e italiano que difícilmente se volverá a producir. Será interesante constatar que la experiencia italiana arraigó tan profundamente en el alma del escritor vasco como para convencerle de que “[d]e cuanto sobre mi obra se ha escrito fuera de España – y aun dentro de ella – lo mejor es lo italiano”⁴.

Ahora bien, una característica de la cultura italiana de la época, que conoció su mayor fortuna justo en el lapso de tiempo comprendido entre los dos viajes italianos de Unamuno, fue el florecimiento de una serie de revistas que constituían el origen del fermento de ideas y de proyectos de los intelectuales de la península más jóvenes. El constante proceso de industrialización del país, el papel que empezó a desempeñar la opinión pública en la sociedad, el agravamiento de los conflictos de clases y una mayor permeabilidad auspiciada por el *decadentismo* hacia tendencias culturales extranjeras en la Italia *giolittiana*, fomentaron la aparición de órganos de prensa dirigidos a la divulgación de distintos fermentos de carácter tanto literario como político. Es un dato muy significativo que sólo en Florencia, y sólo durante un breve período de diez años, se fundaron seis de las revistas más reveladoras en ámbito cultural y político: *Leonardo*, fundada por Giovanni Papini en 1903; *Il Regno*, fundada por Enrico Corradini en el mismo año; *Hermes*, fundada por Giuseppe Antonio Borgese en 1904; *La Voce*, fundada por Giuseppe Prezzolini en 1908; *L'Unità*, fundada por Gaetano Salvemini en 1912; y *Lacerba*, fundada por Papini y Ardengo Soffici en 1913.

Por lo que concierne el presente capítulo, fue la revista *Leonardo* la que tuvo el mérito de dar a conocer al público italiano la figura del pensador vasco. Será suficiente fijarse en el *manifiesto* de la revista, en su sintético programa que apareció en la primera página del primer número, para comprender la comunión de ideales intelectuales entre don Miguel y el grupo formado alrededor de la revista florentina:

“Un gruppo di giovini, desiderosi di liberazione, vogliosi di universalità, anelanti ad una superior

⁴ Miguel de Unamuno, «Carta a Puccini», 10 de mayo de 1921, documento n. 7, en Fondo Puccini, Archivio Bonsanti, Gabinetto Vieusseux, Firenze. Aquí se conservan las cartas originales de Unamuno a Puccini, publicadas por V. González Martín en *La cultura italiana*, cit., pp. 288-300. Una carta de Unamuno a Puccini, que no fue publicada por González Martín, es reproducida en A. Cucchia, «Dos cartas inéditas de Miguel de Unamuno», en *CCMU*, año 2009, n. 47 (1), pp. 237-258. En CMU se conservan, en cambio, las cartas de Puccini a Unamuno, publicadas por M. González de Sande, *La cultura española en Papini, Prezzolini, Puccini y Boine*, Roma, Bulzoni, 2001, pp. 194-215.

vita intellettuale si sono raccolti in Firenze sotto il simbolico nome augurale di *Leonardo* per intensificare la propria esistenza, elevare il proprio pensiero, esaltare la propria arte. Nella Vita son pagani e individualisti – amanti della bellezza, dell'intelligenza, adoratori della profonda natura e della vita piena, nemici di ogni forma di pecorismo nazareno e di servitù plebea. Nel Pensiero son personalisti e idealisti, cioè superiori ad ogni sistema e ad ogni limite, convinti che ogni filosofia non è che un personal modo di vita – negatori di ogni altra esistenza di fuor dal pensiero. Nell'Arte amano la trasfigurazione ideale della vita e ne combattono le forme inferiori, aspirano alla bellezza come suggestiva figurazione e rivelazione di una vita profonda e serena”⁵.

Unamuno, Papini y el grupo del *Leonardo* – que contaba con artistas como Giovanni Costetti y Adolfo De Carolis, o literatos como Giuseppe Prezzolini, Alfredo Bona, Ernesto Macinai y Giuseppe Antonio Borgese – compartían el gusto por la aventura cultural, la inclinación por el autodidactismo, el anhelo de una vida intelectual superior, la exaltación del arte como revelación de una vida llena y más profunda, un planteamiento pragmático y antipositivista, el rechazo de la mediocridad de la burguesía contemporánea y una exasperación del irracionalismo que sacude las fuerzas más íntimas de la personalidad y de la vida interior para oponerse a la razón. Vivaces, inquietos, pasionales y apasionados del ensayo y del artículo, del empeño político y de las más dispares experiencias artísticas, Unamuno y Papini fueron partidarios de la difusión de las corrientes literarias extranjeras contemporáneas en sus respectivos países.

De ahí que la figura del vasco atrajera la atención del florentino en una fecha bastante temprana, hasta ser considerado su descubridor en Italia, pese a que su nombre no le llegó de la nada. En efecto será preciso observar que la revista florentina no fue el primer órgano de prensa italiano que se interesó por Unamuno, ni que Papini fue el primer intelectual italiano en interesarse por él. En 1889 Arturo Frontini, profesor de Catania, le pidió una primera colaboración para la revista *Rassegna Mensile di letteratura straniera*⁶; en 1901 Federigo Giolli dedicaba al autor un breve artículo en el periódico milanés *L'Alba*⁷; en 1902 el conde Angelo de Gubernatis escribió al joven Rector de Salamanca en nombre de la *Società Elleno-Latina* fundada en Roma el día 21 de abril de 1902⁸; y, en fin, Arturo Farinelli se puso en contacto con el vasco enviándole una postal el 3 de octubre del mismo

⁵ «Programma sintetico», en *Leonardo*, n. 1, 4 de enero de 1903, p. 1.

⁶ Cfr. A. Frontini, «Carta a Unamuno», 1889, en CMU, caja 19/18.

⁷ «Piccole note di letteratura straniera. La fede», en *L'Alba*, 17 de agosto de 1901.

⁸ Cfr. A. de Gubernatis, «Carta a Unamuno», 12 de mayo de 1902, en CMU, caja 23/22.

año⁹. Sin embargo, es a partir del artículo titulado «Miguel de Unamuno»¹⁰ cuando el pensamiento del vasco consigue una mayor difusión en Italia, y que se determinen importantes correspondencias como, por ejemplo, con Giovanni Amendola, Arnaldo Cervesato y Giovanni Boine. Así, Gaetano Foresta, uno de los pioneros en estudiar las relaciones entre don Miguel y el mundo cultural italiano, presenta la importante tarea que desempeñó Papini en mérito a la difusión de la figura del vasco en Italia:

“In realtà, Papini ha il merito d’aver scoperto alla sua generazione don Miguel. Alla presentazione che fece di Unamuno sul Leonardo, prima, e successivamente, in altri organi della stampa italiana, si deve infatti, l’ondata di entusiasmo che, dal 1906 alla fine della guerra mondiale, si manifestò, in seno alla nostra cultura, per il chisciottismo unamuniano”¹¹.

Gaetano Foresta, en su famoso texto de 1979 titulado *Il chisciottismo di Unamuno in Italia*, ofrece suficientes pruebas para la asunción del alcance del fenómeno llamado *chisciottismo unamuniano* en Italia. La activa presencia de Unamuno, desde los primeros años del siglo XX hasta su muerte, en la vida cultural, artística y política de Italia ejercerá una fuerte fascinación en la generación de Papini y de sus sucesores. El *chisciottismo unamuniano* representará, pues, un impulso *agoníco* para los jóvenes italianos que percibían la exigencia de renovación del mundo intelectual nacional a través de la apertura hacia el irracionalismo de carácter espiritual y místico del nuevo pensamiento europeo. Con el artículo de Papini de 1906 y la primera traducción de la *Vida de Don Quijote y Sancho* realizada por Gilberto Beccari en 1913, el fenómeno tuvo un éxito tan desmesurado en Italia como para limitar, paradójicamente, el conocimiento global de la obra del autor.

Pero el artículo que Papini dedica a Unamuno no cobra importancia sólo por estas motivaciones, sino que hay algún aspecto conceptual que producirá la respuesta del mismo don Miguel y que tiene relación con lo que intento demostrar en el presente trabajo.

El 29 de agosto de 1906 Papini escribe al vasco por primera vez para presentarse como un *donchisciottista* y enviarle el último número de la revista en

⁹ Cfr. A. Farinelli, «Carta a Unamuno», 3 de octubre de 1905, en CMU, caja 17/134.

¹⁰ G. Papini, «Miguel de Unamuno», en *Leonardo*, octubre-diciembre, 1906, pp. 364-366.

¹¹ G. Foresta, *Il chisciottismo di Unamuno in Italia*, Lecce, Milella, 1979, p. 42.

cuestión. Unamuno se lo agradecerá enseguida, y explicitará algún sentimiento de hermandad hacia el grupo del *Leonardo* por una común inclinación a la soledad intelectual. Algunos días después, el italiano le comunicará su intención de dedicarle, a él y a su *Quijote*, el famoso artículo destinado a conseguir mucho éxito en los ambientes más dispares del mundo cultural italiano. Poco después Unamuno le agradece a Papini el artículo, pero considera oportuna alguna puntualización y decide enviarle unas cuartillas escritas expresamente para el *Leonardo*. El 17 de diciembre de 1906 el italiano comunica al español su definitiva decisión de publicar en lengua española para la misma revista el citado escrito que el vasco acababa de enviarle¹².

Ahora bien, Giovanni Papini había presentado a los lectores de su revista a Unamuno como un maestro espiritual, un hombre carismático y de gran rigor moral, un valiente y afín aliado, “uno dei più singolari rappresentanti dell’idealismo contemporaneo”, el “confessore della Spagna contemporanea” y, en fin, como un “cattolico”¹³. Y justo en esta calificación de *católico* reside el principal motivo de redacción del artículo de Unamuno «Sobre el quijotismo»¹⁴ que reproduciré a continuación. Aquí el autor afirmará tajante y rotundamente “¡No, amigo Papini, no! no soy católico”¹⁵. Sin duda, es la primera parte del artículo la que más nos interesa por demostrar su autor una perentoria actitud de ruptura hacia la Iglesia católica que poco se concilia con el modernismo religioso europeo. Aquí Unamuno no ahorra ningún tipo de ofensiva contra el catolicismo oficial, que considera no como una religión, sino más bien como una filosofía de la religión, una filosofía prekantiana que ha materializado todo ideal. Alude una vez más a las pruebas de la existencia de Dios de Santo Tomás y al mismo tiempo acusa a la teología católica -una teología escolástica y medieval- de haber descristianizado a

¹² El epistolario entre Unamuno y Papini está integrado por siete cartas del italiano y ocho del español. La correspondencia se abrió con una carta de Papini fechada 29 de agosto de 1906 y terminó con una de Unamuno fechada 15 de julio de 1915. El 11 de agosto de 1929 Unamuno, hallándose desterrado en Hendaya, romperá el largo silencio enviando al italiano una postal que sólo lleva escrita la palabra “Saluti” y su firma. El epistolario fue publicado por primera vez por M. García Blanco, «Unamuno y Papini», en *Annali dell’Istituto Universitario Orientale*, año VI, n. 2, julio de 1964, pp. 133-162. Aquí me he referido a la «Carta a Unamuno» del 29 de agosto de 1906, p. 134; a la «Carta a Papini» del 4 de noviembre de 1906, pp. 135-136; a la «Carta a Unamuno» del 10 de noviembre de 1906, p. 136; a la «Carta a Papini» del 5 de diciembre de 1906, pp. 137-138; y a la «Carta a Unamuno» del 17 de diciembre de 1907, p. 139. También L. Robles volverá a publicar cinco cartas de Unamuno a Papini y el postal de 1929 en *Epistolario inédito*, 2 vols., Madrid, Espasa Calpe, 1991, I (1894-1914), pp. 220-221, 240, 275-276, 307-308; II (1915-1936), p. 267.

¹³ G. Papini, «Miguel de Unamuno», cit.

¹⁴ Publicado en *Leonardo*, año V, n. 1, febrero de 1907, pp. 38-45.

¹⁵ «Sobre el quijotismo», infra, p. 443.

la humanidad por haber sustituido el misterio con la explicación del misterio. La escolástica resulta a sus ojos sólo un instrumento metodológico que se basa en axiomas para sostener dogmas, dificultando de este modo todo acceso a la verdad. El argumento metafísico se reduce de esta forma a probar la existencia de Dios como causa y finalidad del mundo, basándose únicamente en una idea de Dios que deriva de dos supuestos: que el mundo tenga un principio, que el mundo tenga una finalidad. Así que **a** existe por **b**, **b** existe por **c**, **c** existe por **d**... hasta que se llega a un axioma. Las proposiciones correlativas $\mathbf{a+b+c=A}$ y $\mathbf{A=a+b+c}$ no son más que peticiones de principios, ya que no tienen en cuenta que una cosa pueda cambiar, moverse o existir, como materia y como sensación, en virtud de la razón de cambio, movimiento o existencia que lleva en sí misma sin que dependa necesariamente de otra cosa u otro fenómeno. De ahí que la idea de Dios defendida por la teología escolástica no ayude a comprender el universo; el intento de probar la existencia de Dios a través de silogismos no es más que, a su parecer, una manera lógica de llegar a la idea de Dios, pero no a Dios mismo, ya que sólo tiene valor en cuanto explica lo que quiere explicar. Sin duda, la posición de Unamuno frente a la escolástica se parece al escepticismo de esos estudiosos católicos de tendencia modernista hacia la posibilidad de que ella pueda ofrecer una respuesta adecuada a la modernidad, así como su planteamiento frente a la dogmática en virtud del cual no puede hacer menos que manifestar toda su simpatía hacia la acción de Loisy y compartir su postura polémica frente a la institución. ¿Dónde está, pues, el límite que marca las semejanzas de las divergencias entre uno y otro planteamiento? El ensayo que Unamuno publica en la revista italiana *Leonardo* en febrero de 1907, sólo unos pocos meses antes de la aparición de la *Pascendi*, es una de las mayores pruebas de cómo el vasco llegó de una premisa parecida a una conclusión antitética a lo comúnmente sostenido por los partidarios más representativos del modernismo religioso europeo.

Según la definición del fenómeno religioso que nos brinda con acierto, a pesar de la sinteticidad que prescinde de innumerables matices, el teólogo de Montserrat Evangelista Vilanova, *modernismo* es una

“palabra que designa – en la Iglesia católica y en el paso del siglo XIX al XX – un movimiento que desea la reforma de la Iglesia y de su doctrina para a las exigencias modernas”¹⁶.

¹⁶ E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, cit., p. 643.

Con lo cual, cabe preguntarse, ¿cómo desean realizar esta reforma los modernistas y Unamuno? No hay duda de que éstos, como explica la misma definición que acabo de citar, anhelan una reforma del catolicismo en el seno de la Iglesia católica. Prueba de ello son los testimonios que nos dejaron estos mismos pensadores. George Tyrrell proclamó su fidelidad al catolicismo en la recopilación de sus ensayos de 1907 *Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new*, pero aconsejando evitar tanto la *Escila* del formalismo escolástico, que fosiliza el dogma en su formulación conceptual, como la *Caribdis* del liberalismo radical, que disuelve el mismo núcleo dogmático y legitima su manipulación conceptual¹⁷. Para Albert Houtin el *Modernisme Catholique* no es un fenómeno nuevo ni particular del catolicismo¹⁸ y, en línea con su compatriota Henry Bary, no ve ninguna razón por la cual un hombre honrado tenga que separar la Iglesia católica de las fórmulas en que ha dejado de creer, puesto que ha de seguir preservando un cristianismo espiritual¹⁹. Lo que cabe anhelar es una síntesis

“non entre ce qui est ancien et ce qui est nouveau sans distinction, mais entre ce qui, après avoir été passé au crible de la critique, est reconnu bon dans ce qui est ancien, aussi bien que dans ce qui est nouveau”²⁰.

El barón Friedrich von Hügel, que favoreció la aceptación del método crítico moderno, demostró una constante preocupación de permanecer fiel a las exigencias de la tradición católica sin menoscabo de una crítica racional totalmente sincera, siempre manteniendo una adecuada tensión entre los dos aspectos²¹. Hermann Schell, profesor de apologética y de historia del arte cristiana en la Universidad de Würzburg, uno de los precursores de la verdadera crisis modernista, primero señala las causas de la debilidad y esterilidad del catolicismo contemporáneo y luego define los rasgos de un catolicismo ideal, que tiende a la

¹⁷ Cfr. G. Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new*, London, Longmans, 1907. Véase también su artículo «Da Dio o dagli uomini?», en *Il Rinascimento*, año I, n. 4, abril de 1907, pp. 393-414: “La disobbedienza non è mai legittima, ma la fedeltà alla lettera può essere infedeltà allo spirito”, p. 393.

¹⁸ Cfr. A. Houtin, *Histoire du Modernisme Catholique*, Paris, Chez L' Auteur, 1913, p. 88.

¹⁹ *Ibidem*, p. 95.

²⁰ *Ibidem*, p. 86.

²¹ Cfr. R. F. Duncanson, *A Layman's view of the church: an exposition and evaluation of the sacramental element in the ecclesial thought of baron Friedrich von Hügel*, Roma, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, 1980.

elevación de la justicia y la verdad, que pudiera arraigar en el mundo moderno. Confiriendo a la apologética católica una mayor apertura hacia los resultados de la moderna investigación y arrancando de la teología del Espíritu Santo, que como espíritu de verdad vive en la personalidad cristiana y la rinde libre en Cristo, se opuso a la idea de que el moderno concepto de libertad pudiera contradecir la fe católica²². En *Il Programma dei modernisti. Risposta all'Enciclica di Pio X «Pascendi Dominici Gregis»*, detrás del cual se encuentran, con toda probabilidad, las figuras de Giovanni Semeria, Umberto Fracassini y Ernesto Buonaiuti, se declarará plena fidelidad a la Iglesia, aunque no bajo la forma de una hipócrita sumisión, sino como espíritu de colaboración²³. Años más tarde, el mismo Buonaiuti sostendrá que por hacer del catolicismo algo positivo, había que convertir a Roma y al Papa en algo positivo, haciendo de Roma la metrópolis de la civilización, y del Papa el depositario de los principios de la Idea y de la Civilización. A su juicio, el catolicismo no puede ser reformado con intención destructiva, a la manera protestante, sino constructiva, es decir, transformándolo ya que transformación es vida²⁴. Por todo ello afirmará que “Fino ad oggi si è voluto riformare Roma senza Roma, o magari contro Roma”, en referencia a lo que ocurrió con el protestantismo, “Bisogna riformare Roma con Roma; fare che la riforma passi attraverso le mani di coloro i quali devono essere riformati”²⁵. El movimiento político-social de la *Democrazia Cristiana* de Romolo Murri aceptará al mismo tiempo premisas tradicionales y modernas, tradicionales en los principios y en la visión de la realidad, modernas en el método. Para Murri la obra de restauración del catolicismo no podrá sino cumplirse bajo la sagrada égida de la Iglesia²⁶. Maurice Blondel, aunque no se reconociera en la categoría de filósofos inmanentistas condenados por la encíclica, tomó la ocasión de la condena para revisar sus teorías y no vaciló en reconocer la infalibilidad del Pontífice²⁷. No hay que olvidar que Alfred Loisy, aunque acabe confesando su

²² Cfr. H. Schell, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, Würzburg, Andreas Göbel, 1897.

²³ Publicado anónimo por la editorial Fratelli Bocca de Torino en 1907.

²⁴ E. Buonaiuti, *Le modernisme catholique*, Paris, Rieder, 1927, edición consultada *Il Modernismo cattolico*, Modena, Guanda Editore, 1943, pp. 128-129.

²⁵ *Ibidem*, p. 128.

²⁶ Cfr. P. Scoppola, *Crisi modernista*, cit., pp. 135-136.

²⁷ Después de varias consultas con Wehrlé, Mourret, Laberthonnière, Mallet, Nouvelle – véase R. Virgoulay, *Blondel et le modernisme: la philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Paris, Cerf, 1980, pp. 245-250 – Blondel redactó el texto, en nombre de toda la *Rédaction* de los *Annales de philosophie chrétienne*, «L'Encyclique “Pascendi dominici gregis”», donde proclama la adhesión de la revista al documento papal, año LXXIX, octubre de 1907, n. 155, pp. 5-9. Muy interesante, a este respecto, es el diálogo con su amigo Laberthonnière, véase

alejamiento de la fe de la Iglesia católica, formuló una apologética, en su obra más significativa *L'Évangile et l'Église* de 1902, en relación con la condición real del pensamiento moderno, a través de la cual trata de mostrar la entrada real de Dios en la historia de la humanidad, justo para defender el catolicismo de la teoría del protestante alemán Harnack sobre la *esencia del cristianismo*, entendida como superioridad de la época apostólica, a la que opone su idea, por él considerada católica, de la continua extensión de la Revelación cristiana. Antonio Fogazzaro declaró *apertis verbis* su obediencia a la voluntad de la Iglesia en distintas ocasiones, sin duda estas son sus palabras más citadas y conocidas:

“ho risoluto fin dal primo momento di prestare al Decreto quella obbedienza che è mio dovere di cattolico, ossia di non discuterlo, di non operare in contraddizione di esso autorizzando altre traduzioni e ristampe”²⁸.

El personaje Giovanni Selva de *Il Santo* es portavoz de todos aquellos católicos progresistas que consideran a la Iglesia Romana como inmortal, a pesar de las apariencias de vejez que ofrece de cuando en cuando. Selva no es ni hereje ni cismático, respeta las leyes de la Iglesia, aun pareciéndole severas. Sabido es, en fin, que Gallarati-Scotti aceptó la amonestación eclesiástica que invitaba a *Il Rinnovamento* a suspender las publicaciones y se despidió de su cargo de director de la revista modernista milanesa. Al año siguiente viajó a las regiones desiertas del Nilo, donde habían vivido los cenobitas de los primeros siglos cristianos, y en Tierra Santa. Después de su vuelta a Italia se entregó totalmente a la causa de la caridad y a iniciativas de carácter social. La condena a la revista promulgada a través del decreto del cardenal Ferrari en la víspera de la Navidad de 1907, fue por Gallarati-Scotti una humillación terrible, agravada por el hecho de que no le permitieron comulgar durante la misa del 25 de diciembre, y si la adhesión a la voluntad de la Iglesia de interrumpir la publicación de la revista podía de cualquier modo proporcionar paz a su conciencia, no era suficiente para tranquilizar su espíritu²⁹. Gallarati-Scotti será el único de los tres directores de *Il*

Correspondance philosophique, edición de C. Tresmontant, Paris, Seuil, 1961, en particular pp. 201-203.

²⁸ A. Fogazzaro, «Carta a Crispolti», 18 de abril de 1906, en F. T. Gallarati Scotti, *La vita di Antonio Fogazzaro: dalle memorie e dai carteggi inediti*, Milano, Baldini e Castoldi, 1920, edición consultada Milano, Mondadori, 1934, p. 454 y *Lettere scelte di Antonio Fogazzaro*, cit., p. 580.

²⁹ A este respecto véase N. Raponi, *Francesco Van Ortroy e la cultura cattolica italiana fra Ottocento e Novecento (con documenti inediti)*, Brescia, Morcelliana, 1965.

Rinnovamento que se conformó totalmente con la condena y con el abandono del proyecto editorial. Los restantes directores, Alessandro Casati y Antonio Aiace Alfieri, junto con sus más fieles colaboradores, siguieron difundiendo el principal órgano del modernismo religioso italiano. No obstante, declararon abiertamente que su actitud no era de rebeldía hacia la autoridad y comunicaron, en la misma revista, su voluntad de no romper con la Iglesia católica:

“Non atteggiamenti di ribelli in lotta, si attendano da noi per l'avvenire, ma le disposizioni di uomini che servono la verità e con essa la Chiesa”³⁰.

Por todas estas razones Giuseppe Gangale, uno de los mayores conocedores del modernismo religioso italiano y europeo, pudo afirmar que, no obstante el drama de la *Pascendi*, la mayoría de los que fueron condenados por la Iglesia siguieron profesando, a pesar de todas las dificultades, su fealdad al catolicismo³¹.

Todos estos planteamientos – la voluntad y el empeño por parte modernista de no romper con la Iglesia católica, a pesar del rechazo de la teología escolástica y de la polémica con la autoridad – difícilmente se concilian con la intención cismática que Unamuno explicita en su artículo de *Leonardo*. Aquí, el pensador vasco expresa rotundamente la necesidad de una cambio radical, de una reforma española del catolicismo, ahogada por la Inquisición, que la mística preparó y aun aguardan no pocos españoles. Y por reforma no entendía una mera traducción en España de la luterana, porque el carácter latino de su pueblo no se adecuaba a la estrechez de criterio del protestantismo alemán³², sino un cisma con la Iglesia Apostólica Romana para alcanzar una forma de cristianismo igualmente elevada tanto sobre el catolicismo como sobre el protestantismo. De ahí que anhele un cristianismo ideal que pueda transformar los dogmas a su antojo y prescindir del intelectualismo de la teología católica a través del “salto” de la crítica de la razón pura a la crítica de la razón práctica, admitiendo de esa forma el triunfo de Lutero. “No, no soy católico, y Dios me libre de caer en serlo”³³, afirmará, pues, tajante y perentoriamente frente a quien, como Papini, le había definido como tal. No será

³⁰ Cfr. Los directores (A. A. Alfieri, A. Casati), «Dopo un anno», en *Il Rinnovamento*, año I, 1907, n. 11-12, pp. 603-617, cit. p. 617.

³¹ Cfr. G. Gangale, *Revival. Saggio storico sulla storia del protestantesimo in Italia dal Risorgimento ai tempi nostri*, Roma, Doxa, 1928, edición consultada de A. Cavaglione, Palermo, Sellerio, 1991, pp. 65 y ss.

³² «Carta a Nin Frías», 13 de noviembre de 1906, en *13 cartas inéditas de Miguel de Unamuno a Alberto Nin Frías*, edición de P. Badanelli, Buenos Aires, La Mandrágora, 1962, p. 70.

³³ «Sobre el quijotismo», infra, p. 445.

ésta la primera vez que rechace la etiqueta. Semejantes palabras se leen, por ejemplo, en una carta dirigida a Francisco Giner de los Ríos de 1899, “Me siento cristiano, sin mote adjetivo alguno”³⁴; en una carta a Giovanni Boine de diciembre de 1906, “El artículo del «Leonardo» le ha inducido a error. Yo no soy católico, soy cristiano”³⁵; y en una carta a Luis de Zulueta de enero de 1907, “El catolicismo hoy es racionalismo, es teología, y yo soy anti-racionalista”³⁶. Y el error de Papini tampoco pasó inadvertido a sus coetáneos italianos. Es curioso notar cómo justo en los meses de elaboración mental, redacción y publicación del artículo «Sobre el quijotismo», se registraron dos importantes testimonios de intelectuales italianos que intuyeron el error de Papini de tildar a Unamuno de católico. El primero es del escritor, poeta, periodista, fundador de la revista *Nuova Parola*, organizador de la cultura italiana contemporánea y corresponsal del vasco Arnaldo Cervesato, que en diciembre de 1906, o sea, antes de que apareciera el artículo de Unamuno en la revista florentina, le escribe:

“Nel *Leonardo* ho trovato il suo indirizzo e ne fui molto lieto; questa rivista vorrebbe che Ella fosse cattolico perché essa ama molto il cattolicesimo ed è protetta da persone assai cattoliche; così il suo programma ne risente. Inoltre i suoi redattori, che del resto collaborano anche alla mia *Nuova Parola*, a me sembrano piuttosto dei *touristes* che dei pellegrini della città dell’ideale”³⁷.

El segundo, pertenece al profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Roma, senador a partir de 1948 y diputado desde 1953 Ugo Della Seta, el cual afirma, algunos días después de que se publicara el artículo en cuestión:

“Se il desiderio della polemica ci vincesse, potremmo, a chi vuol far dell’Unamuno un cattolico, ricordare le mordenti parole che nel suo libro dirige agli ecclesiastici del suo paese, nei quali “il preteso spiritualismo cristiano” non è in fondo che “il più crudo materialismo”; come pure quando pensa che se Cristo oggi tornasse fra noi, certo porrebbe i più gravi ecclesiastici nel numero dei farisei, che lo giudicavano pazzo e lo condannavano come agitatore”³⁸.

³⁴ «Carta a Giner de los Ríos», 22 de noviembre de 1899, en J. J. Gil Cremades, *Krausistas y liberales*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1975, p. 269.

³⁵ «Carta a Boine», 27 de diciembre de 1906, *infra*, p. 493.

³⁶ «Carta a Zulueta», 29 de enero de 1907, en *Cartas (1903-1933)*, recopilación, prólogo y notas de C. de Zulueta, Madrid, Aguilar, 1972, p. 197.

³⁷ A. Cervesato, «Carta a Unamuno», 15 de diciembre de 1906, CMU, caja 12/61.

³⁸ U. Della Seta, «Un apóstolo del chisciottismo», en *La Nuova Parola*, n. 3, marzo de 1907, pp. 177-188, cit. p. 188.

«Sobre el quijotismo» es aún inédito en España y no se halla en las *Obras Completas* del autor. Ha sido parcialmente transcrito por Manuel García Blanco en la recopilación del epistolario «Unamuno y Papini» publicada en julio de 1964 y se encuentra citado en muy pocas ocasiones por la crítica unamuniana. El texto, que aquí reproduzco íntegramente, cobra especial importancia desde la perspectiva del presente trabajo, en cuanto que es una de sus expresiones más rotundas, casi desconocida por los estudiosos de su pensamiento, que atestigua su definitivo alejamiento, ciertamente reiterado en otros textos, del catolicismo oficial, dogmático y eclesiástico.

SOBRE EL QUIJOTISMO

Sr D. G. Papini,

Si las observaciones que me sugieren las líneas tan benévolas que en el número de octubre-diciembre de su *Leonardo* me dedica usted se refiriesen a mí sólo, me las guardaría. ¿Por qué a quién fuera de mi mismo puedo importarle yo? Pero como me tengo por un hombre – y ser hombre lleno y entero es más que ser semi-dios – y cuanto un hombre tiene en sí es humanidad y a todos los demás hombres toca, me voy a permitir comentar su comentario, tan gracioso y noble, a mi *Vida de D. Quijote y Sancho*.

Empieza usted por lamentarse de que los españolistas italianos apenas estudian si no la España que acaba en el siglo XVII. Esta desgracia nos persigue a los españoles de hoy; casi todo el mundo cree por ahí fuera que vivimos del siglo XVII y que cuanto hemos hecho después no vale la pena de tomarlo en cuenta. Y de ello tenemos nosotros la culpa, y la tiene, sobre todo, el catolicismo que nos ha descristianizado y nos ha materializado todo ideal.

Dice usted que la España de hoy por no ser ni próspera ni fuerte es más favorable al desarrollo de ciertos sentimientos y a la creación de ciertas obras. La España de hoy sufre; le duele en el corazón; le duelen también las alas, que agita en vano dentro de la caja en que de siglos viene encerrada. Figúrese a Pegaso piafando con las nerviosas alas en su establo.

España sufre y el dolor ensancha el alma y la hace más capaz de todo hondo sentir. Los que se creen felices están excluidos de los supremos goces, y sobre todo de la dicha suprema de la esperanza. Hay felicidades en cuya puerta está el *lasciate ogni speranza*.

España hoy quiere conocer y quiere ser conocida, *porque* quiere amar y quiere ser amada, y a pocas partes puede volver sus ojos con más cariño que a Italia. El ingenio de nuestro Cervantes maduró acaso en esa Italia, a la influencia italiana debió acaso la luz del Renacimiento que le llevó a componer su *Quijote*, y de Italia nos vino Cristóbal Colón. Y así, en el fondo de las dos obras inmortales que ha dado España a la humanidad — y por las que vivirá siempre en ella — el

Quijote y el descubrimientos de América – que son dos descubrimientos de dos mundos — en el fondo de esas dos obras columbramos el alma italiana.

Yo aquí aconsejo a todo el que me oye el estudio del pensamiento italiano uno de los caminos para constituir la libre fraternidad latina, que amenazaba convertirse en una tutoría intelectual de Francia.

Sigo comentando su comentario. Dice usted: «Miguel de Unamuno da molta importanza alla religione e per quanto cattolico non si spaventa né delle teorie dell'evoluzione dei dogmi né delle sante pazzie del misticismo». ¡No, amigo Papini, no! no soy católico. Si fuera católico — como lo son en España, por lo menos — ni daría importancia a la religión ni me cuidaría del misticismo.

No sé que pasajes de mi *Vida de D. Quijote y Sancho* han podido inducirlo al error de crearme católico. Allí, alguna vez, me pronuncio por la fe de Sancho Panza, del pueblo rústico español, y pide a Dios que no le quite su fe en la inmortalidad personal, pero Sancho Panza no es católico, no es católico de la Iglesia del Papa.

Por debajo del catolicismo oficial, eclesiástico y teológico, que acepta verbalmente, sin conocerlo, Sancho Panza tiene la religión ibérica, pre-cristiana, que acaso culminó en los graves pensamientos de nuestro Séneca, el cordobés. Aquel noble espíritu, el delicioso y melancólico analista como usted le llama, mi infortunado amigo Ángel Ganivet habló alguna vez del senequismo como flor de la religiosidad española, grave y austera.

El catolicismo es, usted lo sabe, más que una religión, una filosofía de la religión, y una filosofía escolástica, medieval. Ha sustituido a los misterios con una explicación de los misterios y no contento con exigir la fe en Dios se empeña en que la existencia de Éste es lógica — ¡¡¡y silogísticamente!!! — demostrable y fulmina anatema contra quien crea en Dios y a la vez que es indemostrable su existencia. No le basta que se siga y se practique el bien, si no que hay que hacerlo por las razones que ella, la Iglesia, estima debe hacerse. El catolicismo, que se ha pasado estos siglos, bramando contra el racionalismo, agoniza por racionalista; la teología mata la fe. Aristóteles es el veneno que Santo Tomás acabó de meter en los dogmas. Y vea aquí por qué la Iglesia rehuye todo problema dogmático — los últimos intentos del noble y docto abate Loisy lo prueban — y se mete en acción social y política. A los curas les interesa más el Derecho Canónico que no la Teología Dogmática. Temen tropezar en concepciones del siglo XIII.

El catolicismo es, sí, racionalista, aunque sea de razón flaca, pobre y arcaica. Apenas hay espíritu educado en el catolicismo que *sienta* a Kant, aunque le comprenda. Los espíritus de tradición católica que no han sabido sacudirse el racionalismo escolástico medieval se quedan en la crítica de la razón pura cuando pierden la fe heredada, no llegan a la razón práctica. Y es que este salto o este paso, que tanto nos cuesta a los formados en ambiente católico — en el interesante libro de Arnaldo Cervesato *Primavera d'idee*, acabo de leer una cita de Brunetière al respecto — no puede hacerse bien no habiendo pasado por Lutero y por su concepción, profundamente anti-intelectualista, de la fe. Mientras se crea, con los católicos, que la fe es la adhesión de la razón a un principio lógico abstracto, no cabrá la fe pura, la que forma, deforma, reforma y trasforma los dogmas, alimentándose de ellos pero deshaciéndolos.

No, Sancho Panza no es católico. Y, si lo parece es porque ignora la dogmática. Sancho Panza comulga una vez al año, o antes si le fuere menester, como se le aconseja, pero es que su instinto materialista, de un materialismo idealista, le pide ver, tocar y hasta gustar y digerir a su Dios. Necesita a Dios materializado para creer en Él, y cree en la Eucaristía sin saber lo que quieren decir presencia real, símbolo y demás terminachos teológicos. Si le explicaran todo eso de la sustancia del cuerpo de Jesucristo y de la transustanciación y que la sustancia puede separarse de los accidentes y demás sutilezas escolásticas dejaría de creer en la eucaristía. Porque Sancho Panza, aunque muy materialista, es kantiano sin saberlo, y eso del realismo llamado vulgar es menos vulgar que se cree. Sancho Panza no sabe ni que es sustancia ni que es accidente.

Y así le pasa con todos los dogmas. Los aprovecha cuando se los dan en formas de ética o de estética, y los ignora en los demás.

Dice usted que no me espanto de las santas locuras del misticismo. ¿Y cómo voy a espantarme de ellas? Ellas fueron lo que nos impidió morir del todo espiritualmente; gracias a ellas, que circulan por debajo del triste, rígido y seco catolicismo teológico, vive aún nuestro pueblo vida espiritual. Entre San Juan de la Cruz y Santo Tomás preferiremos siempre aquél, y siempre San Francisco de Asís a cualquier doctor.

Creo más y es que si la Inquisición no hubiera ahogado la obra de nuestra mística, y ésta, que dio tan nobles y puras flores en Santa Teresa, Fr. Juan de los Ángeles, S. Juan de la Cruz y otros, hubiera dado fruto, la Reforma española, la

nuestra, la indígena, y no la traducida del alemán luterano, se habría hecho. ¿Qué? ¿No fueron acaso los místicos flamencos y alemanes del siglo XIV, los Eckart, Seuse, Groot, Ruysbroeck, el autor de la *Theologia deutsch*, los predecesores de Lutero? ¿No fue la Reforma una reacción contra el espíritu racionalista, pagano, católico, del Renacimiento, reacción llevada y movida a la vez por el Renacimiento mismo? Pues así nuestra mística preparó una Reforma española, que estamos aun aguardando no pocos españoles.

Hay en uno de los trabajos en prosa de su admirable Carducci — uno de mis autores favoritos — un paralelo de tres hombres frente a otros tres. De un lado el Dante, Lutero y Rousseau y frente a ellos Petrarca, Erasmo y Voltaire. Y es admirable lo que Carducci dice al respecto. Pues bien, yo digo que Petrarca, Erasmo y Voltaire eran católicos. Sí, Voltaire fue católico, y nada hay más católico que el volterianismo. Hoy el volterianismo es la fe íntima de la Iglesia Católica, por lo menos en España.

Porque aquí, en España, es hoy el catolicismo una mentira, una pura mentira. Si Don Quijote resucitara respetaría la fe de Sancho, pero cerraría contra las doctrinas de los curas. La religión doméstica, la de las madres ignorantes, le merecería respeto, hasta con sus más groseras supersticiones materialistas — necesitan materializar el ideal, ver, tocar lo inefable — pero acometería contra la farsa de las señoras de director espiritual y que forman asociaciones para protestar de esta o aquella medida liberal del gobierno. Acabaría él, D. Quijote, con el jesuitismo moderno, que ha empañado hasta la figura de San Ignacio. Si este, mi noble paisano, resucitara ¿qué diría de los menguados que llevan su nombre como enseña?

No, no soy católico, y Dios me libre de caer en serlo. No soy católico, pero tanto como el catolicismo eclesiástico me asusta y repugna el otro, el que se llama libre pensamiento. El racionalismo español, hasta el ateo, es católico en el fondo, quiero decir, intelectualista y dogmático. Cree también, o finge creer, en la omnipotencia de la idea abstracta y de la lógica. Son gentes que habiendo resecado el sentimiento han perdido la imaginación, que vive, como de jugo, del sentimiento. Piensan verdades pero como no sienten la verdad, no pueden imaginarla. Es pobreza imaginativa lo que les lleva a las estepas intelectuales en que sin norma peregrinan.

Sí, tiene usted razón, yo quiero hacer para España lo que usted quiere hacer para Italia, volverla a la fuente de los sentimientos creadores, al amor de la vida que queda y a supeditar a ésta la vida que pasa, a la consideración de las cosas todas *sub specie aeternitatis*. Sólo así llegaremos a comprender que todo es nuevo bajo el sol, que cada día es un día nuevo, y tendrá sentido el llamar la *creación* al universo, que se está creando de continuo. Sólo así llegaremos al sentimiento del *plenitudo plenitudinis et omnia plenitudo*.

El conocimiento está subordinado a la vida, y de ella depende; se conoce para vivir. Tenemos los sentidos originariamente necesarios para conservar nuestro organismo, y lo que éste no necesita percibir, no lo percibe. Acaso si voláramos se nos desarrollaría el sentido de la orientación. El mundo sensible o fenoménico, el que percibimos por los sentidos, es una creación del instinto de conservación del hombre, instinto individual. Y ¿quién nos dice que no hay otro mundo trascendente, intuido por el sentimiento y la imaginación, mundo que brota del instinto de perpetuación, del amor, instinto social? Decir que Dios es una creación del amor, equivale a decir que el mundo sensible, material, es una creación del hombre. Ambas cosas son exactas. Y Dios es, en cierto sentido, un producto social.

Satisfecho el instinto de conservación, el hombre se despierta con fuerza de perpetuación, el amor, y el hombre aspira a otro mundo. Y ¿aun dentro del hombre, dentro de la vida sensitiva individual, no late y se agita el amor, la vida sentimental y social? Creo que sí.

Y esta vida más alta es la que hay que despertar y reducir los problemas de hambre a problemas de amor, las cuestiones de estómago a cuestiones de corazón. Y entonces están resueltas con sólo transferirlas de campo, porque el amor y el corazón lo resuelven todo, pues para ellos no hay relaciones de inconmensurabilidad. Como no se sirven de la *lógica* sino de la *cardíaca*, lo resuelven todo.

Y ésta es la gran lección que nos da Don Quijote, quien lo resolvía todo con el corazón y así nos creó un mundo nuevo. Él soñó un mundo como debe ser y no como es. Se le llamó loco porque los pobres esclavos del mundo creen que éste, el mundo, no puede ni debe ser si no como es y, sin embargo, el mundo progresa y

deja de ser como es para acercarse a como debe ser. Y son los hombres cordiales, encendidos en amor, los que con visión que atraviesa el futuro ven lo que el mundo ha de ser, es decir, lo que debe ser. Hay positivistas que dicen: las cosas son como son y no deben ser de otro modo. Pero las cosas dejan de ser como son, cambian, y cambian para ir aproximándose a como deben ser. El progreso es una marcha al ideal; el fondo de toda evolución es un resorte moral.

Y Nuestro Señor Don Quijote soñó el mundo que debe ser, el de la sinceridad y el desinterés y el arrojo y el amor a la gloria. Y lo soñó porque fue el mundo mismo el que por mediación de él, como de su órgano sublime, se soñaba mejor. Y hasta los que le trataban de loco se enamoraban y se prendaban de él, porque el fondo de locura de todos ellos, su raíz en el porvenir, les hacía sentir en el noble Caballero su amor, su grande amor, que es lo que nos abre las puertas del mundo superior.

* * *

Al final de las líneas que me dedica me manda el saludo de un hermano ignoto desde esa noble revista que se honra con ser el órgano del quijotismo italiano. Acepto el saludo y con estas líneas le tiendo mi mano. Hay una red invisible que une a todos los solitarios que desparramados por el mundo vamos en busca del sobre-mundo, de otra vida con raíces en la eternidad y copa en el infinito. Siento en torno mío voces lejanas de hermanos ignorados; el cielo de este principio de siglo está preñado de aurora. Y de vez en cuando nos llegan a cada uno voces distintas, con timbre unido a rostro y nombre. Y de estas, de las voces cuya boca vemos, son varias ya las que me han llegado de esa Italia, *sister-land of Paradise* como la llamó la dulcísima Cristina Rosetti. Mi saludo, pues, a esa noble tierra en que mecí no pocos sueños de mi adolescencia.

MIGUEL DE UNAMUNO

CAPÍTULO III

«LA AGONIA DEL CRISTIANESIMO»:

UNA RESEÑA OLVIDADA DE

ERNESTO BUONAIUTI

Unamuno y Buonaiuti

No hay duda de que la voz más representativa del modernismo religioso italiano es la de Ernesto Buonaiuti. El sacerdote italiano no aparece entre los correspondientes de Miguel de Unamuno y en la biblioteca personal del vasco sólo se conservan dos de sus textos, a saber: *Apologia dello spiritualismo*, Roma, Formiggini, 1926, y *Le modernisme catholique (traduit de l'italien par René Monnot)*, Paris, Rieder, 1927. En el primer texto no hay ninguna seña que indique que haya sido leído, mientras que el segundo parece más usado.

De hecho, el único punto de contacto entre los dos pensadores se establece gracias a Paul Louis Couchoud, que en 1923 emprendió la iniciativa editorial de publicar una serie de volúmenes en la colección titulada *Christianisme*. Formaban parte de este proyecto algunos textos de historiadores, filósofos y pensadores religiosos. Entre otros, aparecen los nombres de Houtin, Alain, Aulard, Turmel, del mismo Couchoud – que publicó su propio *Le Mystère de Jésus* en el número 3 de la serie – y, naturalmente, el de Buonaiuti y de Unamuno. El autor romano publicó en la colección su ya citado *Le modernisme catholique*, que el mismo Couchoud envió a Unamuno para su conocimiento con la siguiente dedicatoria: “A Miguel de Unamuno hommage d'admiration, de gratitude et de respectueux

affection. L'editeur P. L. Couchoud”¹; el vasco, en cambio, publicó, un par de años antes, su *Agonie du christianisme par Miguel de Unamuno (traduit du texte espagnol inédit par Jean Cassou, Paris, Rieder, 1925)*.

Don Miguel vivió en París desde el 28 de julio de 1924 hasta el 23 de agosto de 1925. La tiranía militar de la España de aquella época le impuso el destierro y, pasando por Fuenteventura, acabó desembarcando en tierras francesas. Esta fuga romántica del exilio voluntario le provocará una sensación de angustia por el peso de la gran ciudad, y el pasaje de la naturaleza precaria de Fuerteventura frente a la urbanidad de la moderna y cosmopolita civilización parisiense será fuente de nuevas incertidumbres. Desde aquí, extraña la sierra salmantina coronada de nieve, la estepa de Palencia, el Nervión de su Bilbao y el sol canario. Así lo cuenta el mismo autor la génesis de su obra:

“En estas circunstancias individuales, de índole religiosa y cristiana me atrevo a decir, se me acercó monsieur P. L. Couchoud a pedirme que le hiciese un *cahier* para su colección *Christianisme*. Y fue el mismo quien me sugirió, entre otros este título: *La agonía del cristianismo*. Es que conocía mi obra *Del sentimiento trágico de la vida*”².

Actitud que, supuestamente, perjudicó el éxito de un texto que no parecía tan espontáneo como su anterior *Del sentimiento trágico*, ya que surgió por razones circunstanciales, como confiesa el mismo vasco, y traiciona una dialéctica demasiado forzada en sus múltiples contradicciones, como la que se manifiesta en frases como “la paz se da en la guerra y la guerra se da en la paz”³, o “No hay consuelo mayor que el del desconsuelo”⁴. Las *circunstancias* a las que se refiere – el exilio, el choque repentino entre naturaleza y urbanidad, el abandono de la precedente condición ermitaña – contribuyen a exasperar un estado de ánimo que llegará a estar aún más desorientado frente a la contraposición entre tradición cristiana y modernidad. Esta íntima contradicción se acentuará por medio del conflicto entre su búsqueda de trascendencia y su voluntad de presencia en la historia, entre la paternidad física y la espiritual, entre lo terreno y lo divino. De ahí que *La agonía del cristianismo* aparezca como un texto desordenado, donde a veces los capítulos parecen quedar incompletos o donde a veces el autor parece

¹ En CMU signatura U 5322.

² AC, OCV, XVI, p. 462.

³ Ibidem, p. 467.

⁴ Ibidem, p. 474.

perder de vista el punto de partida de su enfoque inicial, como un texto integrado por asociaciones de pensamiento y libre divagación sin una aparente lógica que les una, más que por reflexiones coherentes, sólidas y críticamente metódicas. Paradigmáticas, en este sentido, son las distintas reacciones, como evidencia Pedro Cerezo Galán, que tuvieron ante el texto Paul Luis Couchoud y Jacques Maritain. Éste lo encuentra apasionado y brillante, aquél desconcertante; sin duda, sus opuestos juicios son índice de “la profunda ambigüedad del ensayo”⁵.

Ciertamente, semejantes extremos de la obra en cuestión no se le podían escapar a un crítico como José Luis Aranguren:

“Aparte otros ensayos menores, suelen considerarse fundamentales *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*. Sin embargo, esta segunda obra me parece, en realidad, poco importante. Escrita en París, en época en que empezaba a ponerse de moda Kierkegaard y se había revelado el ruso Chestov, a la víspera de la eclosión heideggeriana, todo parece indicar que fuera escrita por razones circunstanciales y a la vista de excelentes perspectivas editoriales”⁶.

Ni podían escapársele al sacerdote modernista italiano, el cual, en su artículo «L'agonía del cristianesimo» publicado en *Il Mondo* el 4 de noviembre de 1925, no ahorra las críticas a la obra unamuniana, a la que tacha de “ambigua”, “paradossale” e “inconseguente”⁷.

El artículo de Buonaiuti es una reseña de la obra unamuniana, una de las primeras que se escribieron. Con lúcida sinteticidad destaca los puntos más significativos del texto unamuniano. El autor español recupera la etimología del término *agonía*, “*αγωνία*, quiere decir lucha”⁸, y la de *dudar*, que indica una fe viva o agónica, “*Dubitare* contiene la misma raíz, la del numeral *duo*, dos, que *duellum*, lucha”⁹. La agonía es duda y la duda es agonía, ambas son lucha y el cristianismo es lucha agónica ya que “el Cristo vino a traernos agonía, lucha y no paz”¹⁰. Pero, el carácter de esta duda no ha de ser metódico, como la cartesiana, sino polémico, como la pascaliana¹¹. De ahí que Unamuno no pueda conformarse

⁵ A este respecto véase P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 656-658, cit. p. 657.

⁶ J. L. López Aranguren, «Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno», en *Arbor*, n. 33-34, XI, Madrid, 1948, pp. 485-503, p. 489.

⁷ «L'agonía del cristianesimo», infra, p. 460 y p. 462.

⁸ AC, OCV, XVI, p. 463.

⁹ Ibidem, p. 468.

¹⁰ Ibidem, p. 467.

¹¹ Ibidem, pp. 468-469.

a la idea de paz que predicaban la Iglesia Romana y el jesuitismo, en cuanto coincide con la antítesis de su agonía religiosa, es decir, con una sumisión pasiva:

“León Chestov (*La noche de Getsemani*) dice muy bien: «Recordemos que las llaves terrenales del reino de los cielos correspondieron a San Pedro y a sus sucesores justamente porque Pedro sabía dormir y dormía mientras que Dios, descendido entre los hombres, se preparaba a morir en la cruz». San Pedro sabía dormir o dormía sin saberlo. Y San Pedro fue el que renegó del Maestro hasta que le despertó el gallo, que es el que despierta a los durmientes”¹².

Luego, Buonaiuti destaca la distinción unamuniana entre la resurrección de la carne judaica, en el sentido de paternidad física, y la fe en la inmortalidad del alma a la manera platónica, en el sentido pneumático o espiritual¹³. El supuesto cristianismo primitivo era apocalíptico ya que a la pregunta de Pilatos “Tu pueblo y los sumos sacerdotes te han entregado a mí. ¿Qué es lo que has hecho?”, Jesús contestó “Mi Reino no es de este mundo”¹⁴. Pero cuando pasó la angustia del fin del mundo y el desengaño del comienzo del Reino de Dios sobre la tierra,

“previó cada uno su propio individual fin del mundo, el fin de su mundo, del mundo que era él, pues en sí lo llevaba; previó su muerte carnal y su cristianismo, su religión; so pena de perecer tuvo que hacerse una religión individual, una *religio quae non religiat*, una paradoja”¹⁵.

Jesús había muerto y renació Cristo; de ahí se desprendía la fe en la resurrección de la carne, a la judaica, junto con la fe en la inmortalidad del alma, a la helénica, es decir, un cristianismo según el conflicto de San Pablo, un judío helenizado, entre esperanza física y esperanza espiritual:

“Porque la resurrección de la carne es algo fisiológico, algo completamente individual. Un solitario, un monje, un ermitaño puede resucitar carnalmente y vivir, si eso es vivir, sólo con Dios. La inmortalidad del alma es algo espiritual, algo social. El que se hace un alma, el que deja una obra, vive en ella y con ella en los demás hombres, en la humanidad, tanto cuanto ésta viva. Es vivir en la historia”¹⁶.

¹² Ibidem, pp. 517-518.

¹³ Ibidem, pp. 476-479.

¹⁴ Juan, 18:35-36.

¹⁵ AC, OCV, XVI, p. 477.

¹⁶ Ibidem, p. 478.

En todo ello cabe también la distinción fundamental, según don Miguel, entre el evangelismo, que es la doctrina dialéctica del cristianismo, y el cristianismo o, mejor dicho, la cristianidad desde que nació San Pablo, o sea, la vida, la lucha y la agonía cristiana¹⁷; entre el Verbo del Cristo que hablaba y la letra de San Pablo que dictaba sus epístolas e “hizo bíblico lo evangélico, convirtió la palabra en letra”¹⁸. Con la Reforma protestante se instauró el libre examen de la letra y se acentuó la contraposición entre el Verbo de la tradición oral que vivifica y la letra, la escritura, el libro que mata¹⁹. Luego “con la letra nació el dogma”²⁰ y la agonía se trasladó dentro del decreto eclesiástico por la contradicción implícita a todo dogma, en cuanto produjo la lucha contra las herejías, ignorando que la misma fe vive de la duda:

“Y empezaron la Iglesia y la Reforma a luchar una contra otra y cada una consigo misma; a protestantizarse la Iglesia Romana, a romanizarse la Reforma”²¹.

De ahí aquella cristianidad paganizada de las distintas nacionalidades que ya no volverán a unirse por fines religiosos. La tragedia del Verbo, obligado a fijarse en la letra y, por consiguiente, en la historia para evitar su dispersión, representa la tragedia misma del cristianismo, obligado a fijarse en el dogma, en el magisterio, en la hermenéutica, en el sacramento, en la institución, y a buscar aquel compromiso, para sobrevivir, entre historia y trascendencia, entre el Cristo de la historia y el Cristo de la fe.

Ahora bien, Unamuno, afirma Buonaiuti en su artículo,

“non si arresta alla enunciazione astratta della sua analisi paradossale dei coefficienti drammatici della spiritualità cristiana. Ne vuole segnalare il funzionamento nel tempo. E allora si fa incoseguente a sé stesso”²².

De esta primera puntualización, el sacerdote italiano muestra su crítica a *La agonía del cristianismo*. Sustancialmente, la objeción atañe a tres aspectos

¹⁷ Ibidem, p. 475.

¹⁸ Ibidem, p. 484.

¹⁹ Ibidem, p. 480.

²⁰ Ibidem, p. 485.

²¹ Ibidem, p. 486.

²² «L'agonia del cristianesimo», infra, p. 462.

fundamentales de la obra en cuestión. En primer lugar, Unamuno se hace “incoseguente” a si mismo por transformar la agonía del cristianismo, entendida como lucha, en una agonía que es, según Buonaiuti, parálisis. El sacerdote italiano acusa a Unamuno de perder de vista la etimología del término *agonía*, que había recuperado al principio del texto, para llegar a la diagnosis de un cristianismo *agonizante* según su actual significado y esta es, para Buonaiuti, “una inconseguenza capitale”²³. Unamuno, de hecho, prevé un infausto destino para el cristianismo en su condición actual, y diagnostica sin ambages su suicidio:

“Cuéntase que cuando el escorpión se ve rodeado de llamas y amenazado de perecer en el fuego se hunde su propio aguijón envenenado en la cabeza. Nuestro cristianismo y nuestra civilización, ¿no son un suicidio de este género?”²⁴.

Y si entonces el cristianismo agoniza – no en el sentido de que lucha, sino de que sufre angustiosamente – es culpa de los jesuitas que han tomado la enseñanza pública como una industria:

“En vez de pedir limosna se hacen maestros de escuela. Y así, el cristianismo, el verdadero cristianismo, agoniza en manos de esos maestros del siglo”²⁵.

En otras palabras, el jesuitismo ha envenenado, según el vasco, la sociedad y la civilización occidental con sus pequeñas discusiones, de las que se indignaba incluso Pascal, que detienen la agonía del cristianismo – en el sentido de lucha – y la matan:

“cuando hacen [los jesuitas] estudios históricos – lo que ellos llaman historia, que no suele pasar de arqueología – se entretienen en contarle a la Esfinge las cerdas del rabo, para no mirarle a los ojos, a la mirada. Trabajo de entontecerse y de entontecer”²⁶.

Con sus estériles ejercicios espirituales, que no desembocan en aquella individualidad universal de los más radicales individualistas cristianos, los cuales,

²³ Ibidem, p. 463.

²⁴ AC, OCV, XVI, p. 508.

²⁵ Ibidem, p. 522.

²⁶ Ibidem, p. 538.

a pesar de su inclinación eremítica, se unen en conventos o monasterios, los jesuitas acabarán por favorecer el triunfo en el mundo occidental no del individualismo puro, sino de la civilización asiática, de la civilización comunista y del budismo tibetano²⁷. Pero, contesta Buonaiuti, si el cristianismo se compendia todo en los coeficientes agónicos, pero estrictamente individualistas, en que el vasco lo ha descompuesto, “anche i monaci tibetani, comunque travestiti, possono avervi diritto di cittadinanza”²⁸.

De aquí propone Buonaiuti su segunda objeción al trabajo ensayístico sobre el cristianismo de don Miguel. Si el problema de la salvación del alma está afrontado por los jesuitas como si fuera un *negocio*, afirma Unamuno al principio de su obra, lo mismo puede decirse del pensador vasco que, de modo diferente a Buonaiuti y a los demás modernistas religiosos, siempre abarcó la cuestión de la ética como un precepto normativo con vista al premio final, es decir, no como justificación de los pecados, sino como liberación de la muerte en sentido escatológico, y, en esto, es

“vittima dell'accettazione preliminare del postulato gesuitico che il fine del cristianesimo sia per intero nella sistemazione economica di un affare strettamente personale, quello della propria salvezza”²⁹.

En el citado pasaje, el sacerdote italiano se refiere al punto de partida de *La agonía del cristianismo*, a saber:

“El cristianismo es un valor del espíritu universal que tiene sus raíces en lo más íntimo de la individualidad humana. Los jesuitas (*sic*) dicen que con él se trata de resolver el negocio de nuestra propia salvación individual y personal, y aunque sean los jesuitas (*sic*) quienes principalmente lo digan, tratándolo como un problema de economía a lo divino, hemos de aceptarlo aquí como un postulado previo”³⁰.

Todo lo que lleva al hombre al conocimiento sustancial de las cosas, sostiene Unamuno en la *Vida de Don Quijote y Sancho*, no es exactamente el miedo por la muerte, “sino algo peor, una sensación de anonadamiento, una suprema

²⁷ Ibidem, p. 519-520 y 538.

²⁸ «L'agonía del cristianesimo», infra, p. 463.

²⁹ Ibidem.

³⁰ AC, OCV, XVI, p. 461.

angustia”³¹. La locura quijotesca adquiere la acepción de fe como congoja, y precisamente en este aspecto el pensamiento del vasco se acerca a la inteligencia de la fe de Kierkegaard. Como Abramo, incluso don Quijote cree en lo absurdo y anhela lo imposible aun a sabiendas de que lo imposible es imposible de verdad. Justo en esta conciencia de la imposibilidad de su acción estriba su condición de héroe agónico.

Cada uno merece ser recordado, sostiene Kierkegaard, pero cada uno de los grandes hombres lo fue en la medida en que fue grande el objeto de su *espera* o *esperanza*. Unos fueron grandes porque esperaron las cosas posibles; otros lo fueron porque esperaron las eternas; pero el mayor de todos los grandes fue el que esperó que se cumpliera lo imposible³². La fe, siempre siguiendo al filósofo danés, es la paradoja infinita ya que, aun reconociendo su imposibilidad, cree en lo absurdo. El padre del existencialismo admite, de esa forma, dos movimientos: la resignación infinita, que explora el abismo de la imposibilidad, y la recuperación del *todo* en virtud del mismo absurdo. Del seno de la resignación infinita, el caballero de la fe está capacitado para realizar un salto en el vacío recuperando el objeto de su esperanza imposible. El caballero de la fe, sostiene Kierkegaard, hace un movimiento aun más maravilloso en cuanto cree que puede conseguir la fe precisamente en virtud de lo absurdo, por el principio según el cual a Dios todo le es posible³³. De la influencia de Kierkegaard debió de brotar el dilema unamuniano, de naturaleza hamlética, entre *todo* y *nada* que es clave de su quijotismo y de su agonía religiosa. Sólo emprendiendo el camino hacia el *todo* podrá alcanzarse la eternidad para no disiparse en la *nada*, o sea las meras apariencias de una realidad objetivada por el sentido común. Sin embargo, como deduce Jesús Antonio Collado, lo característico de Kierkegaard es “la problemática de la existencia religiosa”, mientras que Unamuno parece reducir la cuestión de la inmortalidad del alma a un mero “problema personal”³⁴. Además, el *salto* del que habla el filósofo danés, de forma diferente del *salto* que empuja al pensador vasco hacia el vacío, “le pone definitivamente en manos de Dios”³⁵. Collado concluye su estudio sosteniendo que el vasco “salta del absurdo racional

³¹ VQS, OCV, IV, p. 313.

³² Cfr. J. de Silentio (seudónimo de S. Kierkegaard), *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio*, 1843, edición consultada *Timore e Tremore*, traducción italiana de C. Fabro, Milano, Rizzoli, 2004⁸, p. 37.

³³ *Ibidem*, pp. 69-70.

³⁴ J. A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962, p. 158.

³⁵ *Ibidem*, p. 190.

[...] a la afirmación irracional de lo vital”³⁶. En efecto, para Unamuno la fe es ante todo un esfuerzo dinámico creativo que identifica el impulso religioso con el anhelo de inmortalidad y éste, a su vez, con la esencia de la vida humana. Lo imposible estriba justo en la relación entre vida y razón, cuyo eterno conflicto engendra, inevitablemente, una fe agónica, el impulso vital de la voluntad, la necesidad de la componente irracional e instintiva para la supervivencia del alma y, en fin, el sentimiento trágico de la vida:

“Y la trágica historia del pensamiento humano no es sino la de una lucha entre la razón y la vida, aquélla empeñada en racionalizar a ésta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y ésta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales”³⁷.

Y a ese mismo impulso vital que lleva a la inmortalidad del alma lo llama *gana* en *La agonía del cristianismo*³⁸. Se trata de un sentimiento entrañable que, nuevamente, se contrapone a la *nada*; es apetito de Dios o ganas de creer sin confiar en la gracia o en el *salto* de fe kierkegaardiano. En todo caso, es un deseo de salvación de la conciencia individual que depende de la moral, como parece reprocharle Buonaiuti, y en eso es víctima del mismo error de los jesuitas. Según el planteamiento de Unamuno, en efecto, la verdad cordial es la inmortalidad del alma, que el hombre ha de ganarse a través de su acción moral en el mundo terreno:

“¿Cuál es nuestra verdad cordial y antirracional? La inmortalidad del alma humana, la de la persistencia sin término alguno de nuestra conciencia, la de la finalidad humana del Universo. ¿Y cuál su prueba moral? Podemos formularla así: obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir”³⁹.

Mientras que para Buonaiuti, la cuestión de la ética está estrictamente ligada a la cuestión del Reino de Dios. El sacerdote romano no podía pensar en un Dios fuera de la historia y fuera del tiempo – en cuanto las categorías de espacio y tiempo de Dios no son las mismas que las de los hombres y, por lo tanto, no se podía y no se puede aún hablar de desengaño por el que lo denominaron “retraso

³⁶ Ibidem, p. 446.

³⁷ STV, OCV, XVI, p. 243.

³⁸ AC, OCV, XVI, pp. 500-508.

³⁹ STV, OCV, XVI, p. 387.

escatológico”⁴⁰ – y, por consiguiente, cifra su atención sobre el efecto ético de la *espera*. Buonaiuti, sin duda fascinado por la teoría escatológica, no cree que el obrar rectamente garantice la eternidad, sino que la moral del hombre, en la medida en que se conforme al mensaje cristiano, pone las bases de la recepción del futuro Reino de Dios. La intervención divina es, de esa forma, muy limitada, en cuanto “non già il Regno viene perché Dio esiste, ma Dio esiste perché il Regno viene”⁴¹. Unamuno y Buonaiuti expresan, al fin y al cabo, dos concepciones religiosas en mérito a la salvación del alma que no pueden definirse ni anitéticas ni semejantes, sino simplemente distintas: para el vasco será el hombre el que deberá ganarse su propia eternidad a través de su obra, es decir, la eternidad depende de la moral; para el romano dependerá de Dios ganar el Reino, que se instaurará merced a la obra éticamente cristiana del hombre en la tierra⁴². Buonaiuti no expresa exactamente aquella preocupación inmanentista del idealismo kantiano – la preocupación de librar a la moral de cualquier finalidad considerada eudemonística⁴³ –, pero manifiesta absoluta confianza en la llegada próxima del Reino, la misma confianza que manifestó Kierkegaard en el *salto* al abismo, de forma diferente a la profunda desconfianza unamuniana que desemboca en el sentimiento trágico de la vida, en la perenne lucha entre componentes antinómicos y en la cuestión de la salvación del alma que, según Buonaiuti, el pensador vasco plantea a la manera jesuita por entenderla como un negocio personal.

A pesar de una sustancial diferencia entre el Buonaiuti de las *Lettere di un prete modernista*, donde reduce el sentido cristiano de la existencia a un mesianismo social que sólo anhela la renovación y el progreso económico, y el Buonaiuti de *Pellegrino di Roma*, se nota la constante de la confianza en el Reino de Dios, que le empujará a rechazar el concepto de moral interina postulado por

⁴⁰ Cfr. E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, Roma, Darsena, 1945, edición consultada Bari, Laterza, 1964, pp. 182-183.

⁴¹ P. Baldini (seudónimo de Buonaiuti), «La religiosità secondo il Pragmatismo», en *Il Rinascimento*, año II, 1908, n. 1, pp. 43-66, cit. p. 62.

⁴² Cfr. E. Buonaiuti, *L'essenza del cristianesimo e altri saggi*, Foligno (PG), Altana, 1945, en particular p. 70.

⁴³ “Coloro i quali, data la costanza uniforme con cui, dal bando delle beatitudini all'ultima promessa del Golgota, l'etica cristiana fiancheggia sempre con la garanzia del premio la consegna del sacrificio, credono non la si possa affrancare dalla taccia di eudemonismo, e liberarla quindi dai connotati di una relativa inferiorità, di fronte a forme di morale che han cercato di collocare la fonte della eticità nel nucleo primo di una pura coscienza, cadono in un abbaglio analogo a quello di coloro che parlano, pure, di inferiorità dell'etica evangelica, perché attribuisce a Dio l'imposizione della legge del bene”, E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, cit., p. 224

Albert Schweitzer: “Il Regno di Dio è sempre imminente, perché è il precipitato di tutte le aspirazioni al bene, al santo, al giusto”⁴⁴.

El entusiasmo por la espera del Reino de Dios siempre ha de permanecer encendido en el hombre, y justo de este punto arranca su tercera y última objeción a la obra de Unamuno. El ideal del Reino de Dios no terminó con el desengaño de aquellos fieles que acogieron a Jesús “con palmas al entrar en Jerusalén”⁴⁵, sino que sigue viviendo en el auténtico cristiano por efecto de la confianza en la *espera*. El retraso escatológico no ha de ser entendido ni como señal de la derrota de Dios, ni como motivo de descreimiento en la escatología, ya que todo puede ser superado a través de una inquebrantable fe en la *espera* y en la *esperanza*. La visión escatológica de Buonaiuti es, sustancialmente, análoga a la de Loisy, el cual, en el capítulo segundo de su *L'Évangile et l'Église* titulado «Le Royaume des Cieux», plantea la idea de que el núcleo del mensaje de la predicación de Jesús no era ni la cristología, ni la eclesiología, ni los sacramentos, sino el Reino de Dios; aquel Reino que vendrá, como demuestran los invitados de Jesús, a la conversión con vistas a la cercanía del Reino.

La verdadera agonía, contradicción y contraposición de componentes cristianas no estriba en el conflicto entre la paternidad fisiológica de la resurrección de la carne y la paternidad espiritual de la inmortalidad del alma, sino en el historicismo modernista que apunta a la redención del individuo según la ética colectivista del cristianismo social. Afirma Unamuno:

“Hay que distinguir el cristianismo, o mejor la cristianidad, del evangelismo [...] en el evangelismo se contiene acaso otra religión que no es la cristiana”⁴⁶;

y Buonaiuti contesta, reclamando la única paternidad de Dios y revalorizando el más auténtico mensaje del *Evangelio*, que don Miguel menoscaba en no pocas ocasiones,

“E quello sforzo «agonistico» si ottunde e si paralizza, cedendo il posto ad una «agonia mortale», quando ci si dimentica, per la preoccupazione angusta della propria paternità di qualsiasi genere, che il Vangelo ha innalzato l'uomo alla libertà, alla pace, alla gioia, proclamando una sola

⁴⁴ E. Buonaiuti, «Gesú e la morale», 1931, en *Il Vangelo e il mondo*, Modena, Guanda, 1934, p. 55.

⁴⁵ AC, OCV, XVI, p. 477.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 475.

paternità e una sola signoria, quella di Dio, e una sola giustizia, quella del suo Regno”⁴⁷.

En resumidas cuentas, en *La agonía del cristianismo* aflora la ambigüedad del término “agonía” en la dicotomía de su original sentido etimológico y del significado actual que, de la lucha entre los componentes de la cristianidad, es decir, de la vida cristiana, desemboca en el suicidio del cristianismo; un anhelo de la inmortalidad del alma que se parece más al *negocio* jesuita que se opone a la ética modernista y no coincide con la concepción escatológica del movimiento; una total desconfianza en el Reino de Dios sobre la que se basa su sentimiento trágico de la vida; y, además, Unamuno no resuelve, en el mismo texto, la cuestión del Cristo histórico y el Cristo de la fe, y derriba por completo el cristianismo social en virtud de la inclusión de la vocación cristiana en la problemática económica y en la lucha de clases. De ahí que surja la inevitable crítica del mayor representante del modernismo religioso italiano.

La desesperación religiosa unamuniana no encuentra alivio sino en la contraposición agónica de principios antitéticos, lejos de poderse agarrar al simple rechazo de la razón o a las respuestas racionales a las preguntas del corazón. Por eso, Pedro Cerezo Galán pudo afirmar con acierto que

“ni el racionalismo católico ni el fideísmo modernista, ni la vaga religiosidad spenceriana de lo incognoscible podían satisfacer a un alma extremosa como a suya, que jugaba al todo o nada, casi por talante existencial”⁴⁸.

⁴⁷ «L'agonia del cristianesimo», *infra*, p. 463.

⁴⁸ P. Cerezo Galán, *cit.*, p. 653.

L'AGONIA DEL CRISTIANESIMO

«Cristo, nostro Cristo, perché ci hai tu abbandonato?»

Dalla sua cella squallida di esiliato, Miguel de Unamuno getta il grido inquieto della sua disperazione. Il rimpianto della sierra coronata tutto l'anno di neve, che ha nutrito a Salamanca, con lo spettacolo imponente delle sue vette, le radici della sua anima; il ricordo della steppa desertica di Palencia, dove arde il focolare del suo primogenito, presso il quale egli cercò tante volte il suo intimo riposo; l'immagine presente delle aurore sul mare dell'isola di Fuerteventura, da cui è evaso così drammaticamente, sono per qualcosa negli accenti aspri e discontinui di questa leggermente ambigua: *Agonie du christianisme* (traduit du texte espagnol inédit. Paris, Rieder), che l'autore del *Sentimento tragico della vita* ha affidato alla collezione, ardita e sconcertante: *Christianisme*, diretta dal Couchoud.

Unamuno confessa la scaturigine tutta personale di queste incisive e a volte furenti pagine, in cui è tratteggiato, attraverso un balenio sfolgorante di sprazzi luminosi che si sovrappongono e si elidono, il dramma intimo e permanente della vitalità cristiana nella storia. «Io detto queste righe lungi dalla mia Spagna, mia madre e mia figlia – sì, mia figlia, poiché io sono uno dei suoi padri – e le scrivo mentre la mia Spagna agonizza e nel medesimo tempo agonizza in essa il cristianesimo. Essa ha voluto propagare il cristianesimo a colpi di spada, ha proclamato la crociata: a colpi di spada si avvia a morire. E di spada avvelenata. L'agonia della mia Spagna, è l'agonia del mio cristianesimo. L'agonia del mio chisciottismo. L'agonia di don Chisciotte».

Ma le vicende personali dello scrittore non sono che lo sfondo occasionale di questa rapida delineazione degli elementi contrastanti che reggono, fra gli uomini, l'economia della trasmissione cristiana. L'ultimo dei giansenisti, quell'austero e caustico Gazier con cui si è spenta di recente in Francia una dinastia di pertinaci assertori dell'intransigenza cristiana in mezzo al mondo sempre più impudentemente corroso dalla luce dell'opportunismo e dell'acquiescenza, ha detto una volta che il cristianesimo è come il colera: passa fugacemente sulla superficie di un paese, per divellere un certo numero di eletti e scomparire subito

dopo. Invitato a scrivere intorno all'agonia del cristianesimo, Unamuno si è ricordato innanzi tutto di essere un ellenista. E ha inteso il vocabolo: *agonia* nel suo valore etimologico: lotta. Agonizza quegli il quale vive lottando: lottando contro la vita stessa. E contro la morte. «La vita è una lotta e la solidarietà per la vita è una lotta, e si esprime attraverso la lotta. Io non mi stancherò mai di ripetere che quel che unisce più efficacemente gli uomini fra loro, è il vortice delle loro discordie. E quel che unisce più strettamente un uomo con se stesso, quel che fa l'unità intima della nostra vita, sono le nostre discordie, le contraddizioni interiori delle nostre discordie. Ci si mette in pace con se stessi, come don Chisciotte, solo per morire».

La reminiscenza filologica ricongiunge Unamuno a Pascal: «Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo: non bisogna dormire nel frattempo». Il sollecitante aforisma del *Mystère de Jésus*, che un altro tormentato agonista, Leone Chestov, ha commentato rudemente ne *La nuit de Gethsémani* è ripreso da Unamuno. Ed interpretato a suo modo. Con originalità passionale, con sottigliezza spietata, che valicano e violentano i dettami della critica storica, ma scuotono le fibre della vita.

Il cristianesimo, per lui, non è cominciato propriamente col primo bando del messaggio evangelico, tutto impregnato di aspettative ansiose dell'imminente dissolvimento del mondo. Ma ha avuto il suo effettivo inizio quando i primi entusiasti, quelli che avevano accompagnato con rami di olivo il Messia entrante a Gerusalemme, constatarono, delusi, che il Regno di Dio non appariva sulla terra. Ciascuno allora si abbandonò alle previsioni sulla fine di se stesso e del proprio mondo. Perché ciascuno recava in sé, incancellabile, il presagio della propria morte carnale e dovè crearsi, del cristianesimo, una religione individuale, una «religione» incapace di «religiare»: un paradosso cioè e un controsenso. E il controsenso prese due forme: con la rinascita del Cristo in ogni anima di credente, per riprendervi la sua straziante agonia, apparve la fede nella risurrezione della carne, e, con essa, la fede nella immortalità dell'anima. La prima è la speranza giudaica, farisaica, psichica, quasi carnale, la speranza che si concreta nella paternità fisiologica. La seconda è la speranza ellenica, platonica, pneumatica o spirituale, la speranza di colui che si fa un'anima, che lascia un'opera, una traccia vivente, si trasfonde, per essa nell'umanità: la paternità spirituale. Nel conflitto delle due paternità è la tragedia, l'agonia di san Paolo. E quella del cristianesimo.

In grembo al quale, nei secoli, il Verbo, che è la Parola non scritta, la spiritualità immortale, sollecita senza tregua l'opaca e recalcitrante lettera, la carne cioè che aspira a risorgere. Si può dire di più: è il conflitto di ogni essere umano, preso tragicamente fra le morsa di un contrasto implacabile fra la fede nella resurrezione della carne – la paternità fisica – e la fede nell'immortalità dell'anima – la paternità spirituale. – Il cristianesimo appare così come un valore dello spirito universale, perché sprofonda le sue radici nell'intimità più segreta dell'individuo umano.

Unamuno non si arresta alla enunciazione astratta della sua analisi paradossale dei coefficienti drammatici della spiritualità cristiana. Ne vuole segnalare il funzionamento nel tempo. E allora si fa inconsequente a sé stesso. Dimentica in primo luogo la connotazione etimologica del vocabolo *agonia*, da cui aveva preso le mosse: e di questo possiamo fargli grazia. Trasforma poi l'agonia del cristianesimo, che è lotta, in un'agonia, che è realmente inaridimento e paralisi, senza però far intervenire alcun principio valido di deformazione organica e di interazione patologica: e questa contraddizione è imperdonabile.

Egli vede così la contaminazione fatale che la Riforma ha introdotto nel processo di sviluppo della cristianità europea: «la Chiesa e la Riforma cominciarono a lottare l'una contro l'altra e ciascuna con se stessa: la Chiesa romana a protestantizzarsi, la Riforma a romanizzarsi». Egli coglie argutamente in fallo il presagio di Napoleone, quando annunciò che ad un secolo di distanza l'Europa sarebbe stata cosacca o repubblicana, mostrando come sfuggirono a lui due altre alternative, quelle offerte dai cosacchi repubblicani e dai repubblicani cosacchi: l'alternativa di «quella enorme confusione e di quel caos, che il povero Spengler si sforza di spiegare mercè la musica architettonica della sua caduta dell'Occidente». Egli vede, lucidamente, tutto quello che di nefasto di arido di avvelenato il gesuitismo ha introdotto nella società cristiana: «quando i gesuiti si danno agli studi storici – quel che essi chiamano *storia* e che in realtà non trascende l'*archeologia* – essi si divertono a numerare i peli della coda della Sfinge, per risparmiarsi di fissarla negli occhi. Se vi si dirà di un gesuita che ha molto studiato, non ci credete. Sarebbe come se vi si dicesse ch'egli ha molto viaggiato, perché fa quindici chilometri al giorno girando attorno al minuscolo giardino della sua residenza. Costoro cercano, sì, di arrestare e di evitare l'agonia del cristianesimo, ma ad un modo: uccidendolo. Che cessi di soffrire! E a buon

conto gli somministrano l'oppio mortifero della loro educazione. Finiranno col fare del cattolicesimo romano una specie di buddismo tibetano». Onde, sulla penna di Unamuno, il verdetto impressionante: il cristianesimo e la nostra civiltà stanno perpetrando il suicidio dello scorpione, che, minacciato dalle fiamme, infigge nella propria testa il suo aculeo avvelenato.

Ma, Unamuno, il vostro mal dissimulato trapasso dalla raffigurazione dell'«agonia» – etimologicamente intesa – del cristianesimo, alla diagnosi crudele della sua preoccupante «agonia», nel significato corrente della parola, nasconde una inconseguenza capitale.

Se il cristianesimo è, tutto, nei coefficienti agonici, ma strettamente individualistici in cui l'avete scomposto, anche i monaci tibetani, comunque travestiti, possono avervi diritto di cittadinanza, per combattervi, anch'essi a loro modo, l'eterno duello fra la fede nella risurrezione della carne e la fede nella immortalità dell'anima: fra la paternità fisica e quella spirituale.

Ma voi, Unamuno, siete in questo caso vittima dell'accettazione preliminare del postulato gesuitico che il fine del cristianesimo sia per intero nella sistemazione economica di un affare strettamente personale, quello della propria salvezza.

No. L'ideale del Regno di Dio non si è estinto con la delusione di coloro che osannarono il Cristo, il dì del suo ingresso a Gerusalemme. Ed è un ideale squisitamente associato. La vera «agonia» del cristianesimo storico è nello sforzo di inserire la redenzione del singolo nell'ascensione morale e sociale della collettività. E quello sforzo «agonistico» si ottunde e si paralizza, cedendo il posto ad una «agonia mortale», quando ci si dimentica, per la preoccupazione angusta della propria paternità di qualsiasi genere, che il Vangelo ha innalzato l'uomo alla libertà, alla pace, alla gioia, proclamando una sola paternità e una sola signoria, quella di Dio, e una sola giustizia, quella del suo Regno.

ERNESTO BUONAIUTI

CAPÍTULO IV

DOS ALMAS CASI GEMELAS

Unamuno y Boine

A pesar de la recíproca estima por ser ambos dos almas espiritualmente inquietas, no hay nada más paradigmático que la correspondencia entre Boine y Unamuno para comprender el abismo extraordinario que separaba el pensamiento religioso del vasco del de los modernistas religiosos, en particular de los italianos. El epistolario Boine-Unamuno es bastante conocido por buena parte de los hispanistas italianos, ya que se publicó en Italia en cinco ocasiones. Contrariamente, no es tan popular en España donde vio la luz recientemente, en marzo de 2011¹.

Cuando el joven Boine se puso en contacto por primera vez con Unamuno, acababa de matricularse en el segundo curso de la *Regia Accademia Scientifico-Letteraria* de Milán. Aquí empezó respirando el aire cultural de la capital lombarda y pronto se ganó la simpatía y la protección del conde Alessandro Casati. Mientras, iba brotando, en el seno de la Iglesia de Sant'Alessandro y bajo la égida del padre barnabita Pietro Gazzola, la idea de la revista modernista *Il Rinascimento*, una *Rivista critica di idee e di fatti*, como reza el subtítulo, que será fundada en 1907 por el propio Casati junto con Antonio Aiace Alfieri y Tommaso Gallarati-Scotti.

El entonces Rector de Salamanca y catedrático de griego en la misma Universidad tenía en aquella época 42 años y una carrera literaria que ya había

¹ La versión española del epistolario en cuestión, donde por primera vez aparecieron las cartas de Boine traducidas al castellano, fue publicada por S. Borzoni en una obra que toma el título del ensayo que Unamuno publicó en *Il Rinascimento*, a saber: *De la desesperación religiosa moderna*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 91-121.

logrado muchos éxitos gracias a distintas obras. Pese a la diferencia de edad y de carrera – cabe recordar que el estreno literario del italiano coincide justo con el ensayo crítico sobre la *Vida de Don Quijote y Sancho* –, los dos harán un intercambio de cartas, uno de los más interesantes que se registra en el vastísimo epistolario unamuniano. Ocho son las cartas del ligur y siete las del vasco. La primera es de Boine, fechada el 23 de diciembre de 1906; la última es de Unamuno, fechada el 13 de octubre de 1908. Durante este breve espacio temporal, tendrán la oportunidad de profundizar en su amistad, expresando con recíproco respeto ideales convergentes y divergentes.

El nombre de Unamuno llega a Boine merced al artículo publicado por Papini en el número de *Leonardo* de octubre-diciembre de 1906. A partir de esta fecha, como ya pude evidenciar, Unamuno empezará gozando de cierta fama incluso en la península italiana, sobre todo por el éxito que logró en Italia su *Vida de Don Quijote y Sancho*, como demuestra Gaetano Foresta en su exhaustivo estudio sobre el tema. Estimulado por cierta afinidad cultural – como la propensión a la vida solitaria², la fascinación por la mística española³, el interés por las biografías⁴, la voluntad de superar las conclusiones excesivamente lógicas del idealismo hegeliano y, por consiguiente, del neoidealismo de Benedetto Croce⁵, el problema moral⁶, el anhelo de una renovación espiritual y el problema de una elección entre inmanencia y trascendencia⁷, la inquietud provocada por el dilema fe-ciencia o razón-sentimiento y el desprecio por la hipocresía de la clase política

² “Sai, anch’io soffro maledettamente della solitudine”, G. Boine, «Carta a Papini», 31 de mayo de 1910, en *Carteggio IV. Giovanni Boine – Amici della «Voce» (1904-1917)*, edición de M. Marchione y S. E. Scalia, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, p. 162.

³ Véase, en especial, G. Boine, «S. Giovanni della Croce», en *Il Rinascimento*, año I, 1907, n. 11-12, pp. 458-474; «S. Giovanni della Croce», ibidem, año II, 1908, n. 3, pp. 455-467; «Di certe pagine mistiche», en *La Voce*, tomo III, n. 33, agosto de 1911, pp. 632-634; *Traduzioni inedite da R. Llull e dal «Lazarillo»*, edición de F. Audisio, Firenze, Opuslibri, 1984. En cuanto a la bibliografía crítica sobre las analogías entre Unamuno y Boine en relación con su acercamiento a la mística española, véase G. Tuccini, *Spiriti cercanti. Mistica e santità in Boine e Papini*, Urbino, Quattro Venti, 2007.

⁴ G. Tuccini, ibidem, p. 23.

⁵ Cfr. G. Boine, «Prefazione al Monologio di s. Anselmo. La ferita non chiusa», publicado incompleto en el número 12 de *La Voce* bajo el título «La ferita non chiusa» el día 23 de marzo de 1911 e integralmente en la colección dirigida por Papini «Cultura dell’Anima», en Lanciano, Carabba, 1912; «Un ignoto», en *La Voce*, n. 6, 8 de febrero de 1912; «L’estetica dell’ignoto», en *La Voce*, n. 9, 29 de febrero de 1912; «Amori con l’onestà», en *La Voce*, n. 15, 11 de abril de 1912. En torno a la polémica Boine-Croce véase también F. Curi, «Di un “caos in travaglio”», en *Perdita d’aureola*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 181-232.

⁶ Véase, como ejemplo muy significativo del planteamiento de Boine a este respecto, su «Carta a Amendola» del 13 de marzo de 1911, en *Carteggio IV*, cit., pp. 224-225.

⁷ Cfr. G. Boine, «Prefazione al Monologio di s. Anselmo. La ferita non chiusa», cit.

y por el sentido común⁸, el deseo de satisfacer las necesidades de los tiempos modernos aun manteniendo la tradición⁹, la lucha constante entre objetividad y subjetividad¹⁰ – Boine escribe a Unamuno un poco por iniciativa personal y un poco por voluntad de los directores de *Il Rinnovamento* que aspiraban a la colaboración del vasco en la revista modernista milanesa. La correspondencia de Boine con los “amici del «Rinnovamento»”, según la definición propuesta por Margherita Marchione y Eugene Scalia, atestigua – en particular las cartas dirigidas a Tommaso Gallarati-Scotti y Alessandro Casati – un intenso acercamiento por parte del intelectual italiano a la cultura española entre los años 1906 y 1909. La amistad epistolar con Unamuno y Menéndez y Pelayo, el interés por la mística de San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, Miguel de Molinos y Ramón Llull, por la pintura de El Greco y Luis Morales, las innumerables lecturas de fondo hispano, como *A History of the Inquisition of Spain* de Henry Charles Lea, *L'Espagne Chrétienne* de Henri Leclercq o la *Historia Eclesiástica de España* de Vicente de la Fuente¹¹, sólo son algunos ejemplos de la fuerte curiosidad de Boine hacia el mundo intelectual español. Sin duda, su hondo individualismo, su fascinación por una vida solitaria y de contemplación le estimula no sólo a buscar su *alter ego* en el contemporáneo pensamiento español, como en el caso de Miguel de Unamuno, sino también a seguir una línea maestra de conducta intelectual acorde con la mística de la Edad Media y del siglo XVI, que juzgó, con lúcida objetividad crítica, libre de cualquier oropel metafísico:

“la filosofia in Ispagna non scaldò l'animo di nessuno [...] non si ebbe in Ispagna una vera filosofia nazionale, non un vero e proprio filosofo, ma una folla di commentatori”¹².

Análogamente a Unamuno, parece sostener que España tuvo grandes místicos y malos teólogos¹³ ya que la mística española en general, y la *theologia cordis* de Juan de la Cruz en particular, prescinde de las influencias filosóficas externas, en

⁸ Cfr. G. Boine, *Il Peccato*, Firenze, Libreria della Voce, 1914.

⁹ Cfr. G. Boine, «Esperienza religiosa», en *L'Anima*, n. 10, octubre de 1911, pp. 291-319.

¹⁰ “Io sono infatti ridotto a pensare il mondo come una lotta di soggetto e di obietto, di passività e di attività, dell'io contro il mondo in cui l'*obbiettività* è infinitamente piú pesante e piú potente della soggettività”, G. Boine, «Carta a Amendola», 13 de marzo de 1911, en *Carteggio IV*, cit., p. 222.

¹¹ Cfr. M. González de Sande, cit., pp. 221-226.

¹² G. Boine, «S. Giovanni della Croce», 1907, cit., p. 464.

¹³ Véase la carta de Unamuno a Nin Frías del 19 de julio de 1902, en *Epistolario americano (1890-1936)*, edición de L. Robles, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, p. 139.

cuanto el místico español “non è un raziocinante né un metafisico”¹⁴. El místico español es un contemplativo y su contemplación, “parola che suona oggi vana all'orecchio dei più”¹⁵, es un esfuerzo “per passare dalla trascendenza all'immanenza”¹⁶. La trascendencia constituye, para Boine, el *abismo* que separa a Dios del hombre¹⁷ y el propio *abismo* será la *nada* y el *todo* al mismo tiempo. El *todo*, lo divino, sólo puede hallarse en la *nada*, en el *no saber*, que consiste en huir de las cosas y de las criaturas del mundo terreno para perseguir lo sobrenatural. Este tipo de sentimiento puede definirse como *disipación espiritual*, según las palabras que empleará en una carta dirigida a Gallarati-Scotti:

“Io mi sono da molto tempo abituato ad uno stato interno ch'io chiamo “dissipazione spirituale”; mi vado cioè nutrendo di impeti e di lampi, mistici di natura che mi allargano per qualche ora l'anima e poi mi lasciano”¹⁸.

El *quietismo* y la *renuncia* de moliniana memoria, el “despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios”¹⁹ conforme al amor predicado por Juan de la Cruz, el famoso lema “muero porque no muero” de Santa Teresa desembocan en la *disipación espiritual* de Boine, en su bajada hacia lo esencial, en su perder el *todo* para hallar el *todo* y en aquella lucha entre razón y fe, entre novedad y tradición, que jamás logrará resolver en *Frantumi*, en *Il peccato* y en sus ensayos críticos para *Il Rinascimento*. El texto de Boine más paradigmático en este sentido es, sin duda, su novela *Il peccato* de 1914, que Unamuno no habría dudado mucho en definir *novela*. Aquí se aprecia un hondo monólogo interior del protagonista en busca de sí mismo. El amor entre el señor B. -un joven intelectual- y una monja representa el caos que engendra la lucha irresoluble entre razón y sentimiento, ciencia y misterio de fe, anarquía y tradición; lucha constante en la que alberga la sustancia de Dios, pero no del Dios de la escolástica, sino el de la mística; aquel Dios que es prodigiosa fluctuación incesante de vida y de la *nada*²⁰,

¹⁴ G. Boine, «S. Giovanni della Croce», 1907, cit., p. 460.

¹⁵ Ibidem, p. 470.

¹⁶ G. Boine, «S. Giovanni della Croce», 1908, cit., pp. 462-463.

¹⁷ Ibidem, p. 461.

¹⁸ G. Boine, «Carta a Gallarati-Scotti», 26 de septiembre de 1907, en *Carteggio III. Giovanni Boine – Amici del «Rinascimento» (1905-1910)*, edición de M. Marchione y S. E. Scalia, 2 vols., I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1977, p. 59.

¹⁹ J. de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, Libro II, cap. 5, n. 7.

²⁰ Cfr. C. Palma, «Prólogo», en G. Boine, *El pecado*, Paterna (Valencia), Pre-Textos, 1995, pp. 9-12, cit. p. 10.

“l'essenza è il nulla”²¹ dirá.

Por su parte Unamuno, que tampoco resolverá la lucha entre componentes íntimamente contradictorias, recibe una influencia parecida a la que recibió Boine en el acercamiento a la mística española. De ahí su sabida tensión agónica entre lo *uno* y lo *otro*, su agonía existencial entre aquellas dos visiones místicas del *Unotodo* y la del *Vacío*, entre la *voluntad* de querer ser y la *noluntad* de sus personajes y la eterna oposición entre *todo* y *nada* que se halla en múltiples escritos suyos. En el drama *El Otro*, por ejemplo, se puede apreciar el tema del autoextrañamiento, de la duplicación del yo del protagonista a través del espejo que le lleva al vaciamiento de su sí mismo, a la condición de antihéroe que, en oposición al idealismo del grito quijotesco “¡Yo sé quién soy!”, afirma “No sé quien soy”²². Otros casos de descomposición del yo o de duda sobre la propia personalidad de sus personajes fundamentan obras tan diversas como *Abel Sánchez*, *Niebla*, *Cómo se hace una novela*, *Tulio Montalbán* y *Julio Macedo* y *El hermano Juan*. La problemática de la voluntad – la voluntad de querer ser o de querer ser más de lo que se es – y de la noluntad – el apetito tanático de disolución, de no ser o de no querer ser lo que realmente se es – asoma en obras como *San Manuel Bueno, mártir*, *La tía Tula*, *Dos madres*, *El marqués de Lumbría* y *Nada menos que todo un hombre*. La voluntad de ser *otro* para evitar la disipación en la *nada* es, pues, una característica frecuente de la narrativa de Unamuno, el cual, análogamente a Boine, parece indicar en el absolutismo y en el quietismo las dos caras inseparables de un mismo anhelo de plenitud:

“No es instinto de conservación lo que nos mueve a obras, sino instinto de invasión; no tiramos a mantenernos, sino a ser más, a serlo todo [...] El que no sienta ansias de ser más, llegará a no ser nada. ¡O todo o nada!”²³.

La seducción hacia la nada o nadista, como en el caso de don Manuel, que siente la tentación del suicidio, no es algo raro en la narrativa unamuniana. Sin embargo, la cuestión del *todo-nada* – que es clave del quijotismo unamuniano y que plantea como un camino hacia el *todo* para alcanzar lo eterno y no disiparse en la *nada*, es decir, las meras apariencias del mundo del sentido común – no

²¹ G. Boine, *Il Peccato*, 1914, edición consultada de D. Puccini, *Il Peccato; Plausi e botte; Frantumi; Altri scritti*, Milano, Garzanti, 1983, p. 8.

²² *El Otro*, OCV, XII, p. 832.

²³ *La locura del Doctor Montarco*, OCV, III, pp. 691-692.

coincide ni con la pasión hacia la *nada* de los místicos quietistas, que ven en el *vacío* la cara de Dios, ni con la *disipación espiritual* de Giovanni Boine. Para Unamuno la antítesis *todo-nada* representa el contraste entre el corazón, que quiere creer, y la razón, que no lo logra; es el problema del destino del hombre y del mundo, o todo (Dios) o nada (no Dios); es la cuestión de la finalidad del universo; es el problema existencial que atormenta a la humanidad desde siglos; es el gran enigma de *La Esfinge*, el que empuja al autor a preguntarse “No hay en realidad más que un gran problema, y es éste: ¿cuál es el fin del universo entero?”²⁴; es, según Meyer, “la intuición unamuniana fundamental”²⁵. El dilema *todo-nada*, de cuño shakespeariano, aflora no sólo en su ensayística y narrativa, sino también en su lírica, donde no es difícil toparse con versos como éstos

“Un día más que fue, ¿lo sabes?
pero vendrá mañana,
y no será otro día, te aseguro,
pues en nuestra alma
todos los días son un solo día,
como todas las penas, aunque tantas,
son una sola pena,
una sola, infinita, soberana,
la pena de vivir llevando al Todo
temblando ante la Nada”²⁶;

o en un grito de desesperación como este

“¡El dolor o la nada!”²⁷;

o en una conclusión tan rotunda consagrada a la memoria de Santa Teresa de Jesús

“Quijotesa

²⁴ «Nicodemo el fariseo», 1899, en *Meditaciones Evangélicas*, edición de P. Tanganelli, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2006, p. 74.

²⁵ F. Meyer, *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid, Gredos, 1962, p. 158.

²⁶ *Poesías*, «Por dentro», 1907, OCV, XIII, vv. 258-267, p. 329.

²⁷ *Ibidem*, v. 168, p. 326.

a lo divino, que dejó asentada
nuestra España inmortal, cuya es la empresa:
sólo existe lo eterno: ¡Dios o nada!”²⁸.

Ahora bien, la *nada* era para Boine, acorde con la pasión mística española, la afirmación de una voluntad de vida superior según expresa en sus ensayos sobre «S. Giovanni della Croce». Pese a que en Unamuno no se presenta una misma confianza hacia la *nada*, también en la lírica del poeta de *Frantumi* asoma la misma problemática por el destino del hombre y la misma preocupación hacia la *nada*:

“Quanto alla via è appena un biancore ormai non
porta a nulla. Di qua o di là? ormai la meta è il nulla”²⁹.

Claro es que de un parecido planteamiento existencial frente a la eterna contraposición entre razón y sentimiento, no podía sino surgir una parecida consideración religiosa que hace de la duda la *conditio sine qua non* para la vida en la Verdad y la fe pura. Así se expresa don Miguel en sus *Poesías*:

Fe soberbia, impía,
la que no duda,
la que encadena a Dios a nuestra idea.
[...]
No te ama, oh Verdad, quien nunca duda,
quien piensa poseerte,
porque eres infinita y en nosotros,
Verdad, no cabes.
[...]
La vida es duda,
y la fe sin la duda es sólo muerte.
Y es la muerte el sustento de la vida,
y de la fe la duda.

²⁸ «Prólogo», en *La tía Tula*, OCV, IX, p. 522.

²⁹ G. Boine, «I cespugli è bizzarro», en *Frantumi. I materiali preparatori*, edición de L. Gatti, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998, p. 177.

Mientras viva, Señor, la duda dame,
fe pura cuando muera;
la vida dame en vida
y en la muerte la muerte,
dame, Señor, la muerte con la vida.
[...]
Dame vivir en vida,
dame morir en muerte,
dame en la fe dudar en tanto viva,
dame la pura fe luego que muera³⁰.

En el capítulo VI de *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno da vida a una apología del escepticismo y de la incertidumbre que toma pie de la visión antihegeliana de Kierkegaard. La duda en la salvación constituye el cimiento de la vida de quien quiere creer y Sancho Panza será el representante de una fe que se basa en la incertidumbre: “Sancho Panza [...] no era estúpido, pues sólo siéndolo hubiese creído, sin sombra de duda, en las locuras de su amo”³¹. Voluntad e inteligencia se necesitan recíprocamente y el antiguo aforismo *nihil volitum quin praecognitum* podría ser cambiado, para el vasco, en *nihil cognitum quin praevolitum*³². De ahí que llegara a una conclusión parecida a la de su joven amigo italiano:

“Filosofía y religión son enemigas entre sí, y por ser enemigas se necesitan una a otra. Ni hay religión sin alguna base filosófica, ni filosofía sin raíces religiosas; cada una vive de su contraria. La historia de la filosofía es, en rigor, una historia de la religión. Y los ataques que a la religión se dirigen desde un punto de vista presunto científico o filosófico, no son sino ataques desde otro adverso punto de vista religioso”³³.

Religión y filosofía son, pues, incompatibles y Boine, por efecto de la propia duda que siempre permanecerá abierta en su crítica, comparte esta misma idea al sostener que la historia de la religión y la historia del pensamiento surgen de este *confuso tormento*:

³⁰ *Poesías*, «Salmo II», 1907, OCV, XIII, vv. 1-3, 8-11, 22-30, 36-39, pp. 286-287.

³¹ STV, OCV, XVI, p. 248.

³² *Ibidem*, p. 241.

³³ *Ibidem*, p. 242.

“Ed ecco allora il divincolarsi affannoso e la fatica di Sisifo. Perché nasce di qui, da questo confuso tormento la storia della religione e la storia del pensiero [...] Ma nella storia della filosofia, per non avere preoccupazioni sociali e pratiche, il pensiero dimentica, va diritto secondo le sue intime leggi e par libero, e pare e si crede nella sua universalità vittorioso [...] Il pensiero religioso sente, in conclusione, e più nettamente del pensiero laico confessa la sua originale impossibilità: Dio ha in esso dominio pieno e vi si erge come in un paese conquistato la fortaleza del conquistatore”³⁴.

Esto no significa que razón y sentimiento no puedan convivir; al contrario parecen ser, en el mismo escrito, elementos inseparables. Como en el caso de Unamuno, la contradicción íntima entre estas dos componentes que se necesitan la una con la otra se refleja también en su sensibilidad poética y, como deduce Mario Costanzo, hay un pasaje de la «Prefazione al Monologio di s. Anselmo. La ferita non chiusa» donde se observa el empleo de un lenguaje lírico que bien puede constituir un primer esbozo de su obra póstuma *Frantumi*³⁵. Aquí va el pasaje en cuestión:

“Tra due grandissime paci, come due soli sull'orizzonte, ma due ingannevoli paci. Perché l'una, la contemplazione serena e sicura che la ragione promette, è come la sterminata bonaccia d'un mare senza onde liscio, su cui riscintilli a torrenti il sole; l'altra, la pacificazione pienissima a cui attinge la fede, come la vita d'un popolo acquietato e nutrito che attenda all'opere sue ordinate sotto il comando di un re. Ed entrambe parendo eterne e perfette, l'una è soltanto brevissima tregua che ha l'abisso al di sotto ed il tumulto dei venti ai confini; e l'altra s'allieta, inconscia, di ciò che sordamente la va soffocando: la tirannia”³⁶.

Esta actitud de conferir a sus ensayos críticos un tono poético se halla en especial en sus escritos de 1911 y 1912. En la imposibilidad de encontrar un acuerdo entre razón y sentimiento, entre filosofía y religión, buscará en el arte una posible solución al problema: “arte, psicología più che filosofia”³⁷ afirma en «Esperienza religiosa» de 1911. La oposición entre componentes antitéticos se

³⁴ G. Boine, «Prefazione al Monologio di s. Anselmo. La ferita non chiusa», 1911, consultado en *L'esperienza religiosa e altri scritti di filosofia e di letteratura*, edición de G. Benvenuti y F. Curi, Bologna, Pendragon, 1997, pp. 71-77, cit. p. 75.

³⁵ Cfr. M. Costanzo, *Giovanni Boine. Note critiche*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1951, p. 12. Véase también O. Macrì, «Giovanni Boine», en *Letteratura*, enero-abril, 1940.

³⁶ G. Boine, «Prefazione al Monologio di s. Anselmo. La ferita non chiusa», cit., pp. 72-73.

³⁷ G. Boine, «Esperienza religiosa», 1911, edición consultada de G. Benvenuti y F. Curi, *L'esperienza religiosa e altri scritti di filosofia e di letteratura*, cit., pp. 99-138, cit. p. 104.

agudiza precisamente en estos años, cuando en «Di certe pagine mistiche» evidencia el conflicto entre una vacua subjetividad sentimental y una fuerte objetividad tradicional que marca su primer alejamiento del modernismo religioso:

“Noi eravamo cattolici perché la fede è bella, e noi vedevamo che il cattolicesimo lasciasse da banda la teologia (l'intelletto) e si riducesse alle cose belle della fede, alla *fede*. Noi eravamo dunque dei fatui, eravamo donnette e non uomini; noi eravamo degli uomini immorali”³⁸.

Aquellas páginas que en *Il Rinnovamento* consagra a la *theologia cordis* de Juan de la Cruz o al *rico tesoro de la interior paz* de Molinos y que pueden confundirse con una adhesión a la inmanencia vital del modernismo como forma de experiencia místico-religiosa, se comprenden mejor a partir de 1911 cuando trata de recuperar los datos objetivos que brindan, desde un punto de vista empírico, lógica y tradición, y dar paso a una más definida realidad. La *esperienza religiosa* sigue siendo, para Boine, un hecho individual que no permite demostrar la existencia de Dios a través de la lógica, pero tampoco puede fundarse totalmente sobre la inmanencia, término del que abusaron los semifilósofos y los semireligiosos modernistas:

“L'uomo semireligioso, il modernista di ogni religione [...] il religioso filosofante [...] s'adagia oggi giorno comodamente in queste semifilosofie senza nome vaganti, in queste nebulose di filosofie che piglian carattere di modernità dall'uso della parola *immanenza*”³⁹.

Y un poco más adelante aclara el concepto, o sea, lo que no puede satisfacerle de una total entrega religiosa al sentimiento:

“Non si nega che dal sentimento essenziale, come da fonte, come da germe, sgorgi fuori e legittimamente ne cresca, col concetto, tutto quanto il reale; si dubita che il concreto reale esaurisca l'infinità del sentimento”⁴⁰.

Concepto y sentimiento son dos componentes inseparables de la experiencia

³⁸ G. Boine, «Di certe pagine mistiche», 1911, consultado en *L'esperienza religiosa e altri scritti di filosofia e di letteratura*, cit., pp. 79-98, cit. p. 84.

³⁹ G. Boine, «Esperienza religiosa», cit., p. 107.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 120.

religiosa, sin que el uno pueda sustituir al otro, sigue afirmando⁴¹. En otras palabras, Boine identifica su pensamiento con su vida, su posición filosófica con su condición existencial, su lógica basada en la tradición con su experiencia religiosa. Así se explica la interferencia de su sentimiento poético en sus escritos filosófico-religiosos, como si filosofía y arte fueran dos caras de una misma moneda. No obstante, su lenguaje expresionista, cuyo primer ejercicio realiza a partir de octubre de 1906 en la traducción de Ramón Llull⁴², evidencia una predilección hacia la subjetividad del individuo y de la propia religiosidad de la que hablaba el mismo Unamuno:

“«¡Yo, yo, yo, siempre yo! – dirá algún lector –; y ¿quién eres tú?» Podría aquí contestarle con Obermann, con el enorme hombre Obermann: «para el Universo nada, para mí todo»”⁴³.

Y siguen las semejanzas con el vasco cuando, al oponer la objetividad de la práctica religiosa a la fuerte subjetividad de la *esperienza religiosa*, refleja una actitud común a buena parte de la cultura contemporánea, que tiene en Unamuno uno de sus más insignes representantes. El límite sutil entre la subjetividad poética y la objetividad filosófica será, en efecto, uno de los motivos de *Del sentimiento trágico de la vida*: “poeta y filósofo son hermanos gemelos”⁴⁴. Límite sutil, entonces, no sólo entre poesía y filosofía, entre subjetividad y objetividad, sino también entre individualidad y universalidad, entre mortalidad e inmortalidad, siguiendo aquella duda que siempre atormentó al mismo don Miguel: “Io sento l'aderenza della mortalità e dell'immortalità”⁴⁵, afirma Boine comentando el problema de la caducidad del cuerpo y el anhelo de la inmortalidad del alma.

Antes de seguir comentando la amistad y la afinidad intelectual entre Unamuno y Boine desde un enfoque temático modernista, será oportuno demorarse un poco sobre la aventura modernista del joven italiano. De hecho, fue sólo un breve paréntesis de su experiencia cultural que coincidió, más o menos, con la vida de *Il Rinascimento* (1907-1909). La revista milanesa, como se observa en el volumen que Margherita Marchione dedicó a la correspondencia de Boine con los amigos

⁴¹ Ibidem, p. 131.

⁴² Véase G. Boine, *Traduzioni inedite da R. Llull e dal «Lazarillo»*, cit. La carta que Giovanni Boine envía a Tommaso Gallarati-Scotti el día 18 de octubre de 1906 es testimonio de un primer acercamiento al trabajo sobre Llull para *Il Rinascimento*. En *Carteggio III*, cit., pp. 25-27.

⁴³ STV, OCV, XVI, p. 137.

⁴⁴ STV, OCV, XVI, p. 134.

⁴⁵ G. Boine, «Di certe pagine mistiche», cit., p. 86.

de *Il Rinascimento*, tenía una dirección ideológica, a pesar del anhelo común de reforma eclesiástica, muy heterogéneo. Sabido es que dejó de publicarse no sólo por la excomunión papal, sino también por una disidencia interna entre Casati y Alfieri. Boine llegó a la revista por intercesión del prelado de Sant'Alessandro, Pietro Gazzola, que desempeñó el importante papel, para la formación del grupo, de agente de conexión entre los jóvenes católicos liberales abiertos a las más dispares tendencias filosóficas extranjeras como el pragmatismo o el voluntarismo. En este ámbito, Boine era el colaborador de cultura española. Cuando Gallarati-Scotti deje la dirección de la revista por temor a ser excomulgado después de la aparición de la condena eclesiástica, la tensión entre Alfieri y Casati acabará aumentando. Boine sostenía abiertamente la causa de Casati, es decir, el estudio crítico de la mística que, por el contrario, Alfieri criticaba⁴⁶. La corriente puramente crítica de *Il Rinascimento* representada por Aiace Alfieri se oponía a la filosófico-mística y a la franciscana representadas, respectivamente, por Casati y Gallarati-Scotti. El franciscanismo, que aspiraba a la reforma de la práctica evangélica, será encarnado en literatura por el protagonista de *Il Santo*, Piero Maironi, como indica también Ortega y Gasset⁴⁷. En un primer momento, como atestigua la carta de Boine enviada a Unamuno el día 7 de febrero de 1907, la oposición parece ser una simple divergencia de opiniones sin particulares repercusiones, tanto que Boine puede asegurar a su interlocutor español que “tutti sono qui strettamente uniti e pieni di speranza”⁴⁸. Sin embargo, con el abandono de la codirección de la revista de Gallarati-Scotti, las incomprendiones aumentaron y se ha supuesto que *Il Rinascimento* debió de terminar sus publicaciones incluso por la imposibilidad de encontrar un acuerdo sobre su futura orientación. Lorenzo Bedeschi, considerado el máximo conocedor del modernismo religioso italiano, señala que en junio de 1909 la revista se dividía en tres subgrupos: el de Casati con Soragna y Jacini, el de Alfieri con Pestalozza y el de Boine con Borgese, que acababa de entrar en la redacción⁴⁹. De ahí la imposibilidad de encontrar un común acuerdo. A partir de 1909, fecha de disolución del grupo, empezará otra etapa cultural del joven poeta italiano. El intento de conciliación entre ciencia y fe fracasará en él por la toma de conciencia

⁴⁶ Cfr. G. Tuccini, *Voce del silenzio, luce sul sentiero. Di altre pagine mistiche tra Italia e Spagna*, Urbino, Quattro Venti, 2008, pp. 62-68.

⁴⁷ J. Ortega y Gasset, «Sobre “El Santo”», cit., pp. 432-434.

⁴⁸ G. Boine, «Carta a Unamuno», 7 de febrero de 1907, infra, p. 502.

⁴⁹ Cfr. L. Bedeschi, *Modernismo a Milano*, Milano, Pan Editrice, 1974, p. 59.

de la ambigüedad de una ciencia que ya no era ciencia y de una religión que ya no era religión. Si por un lado el modernismo representaba una superación del positivismo, por el otro no había logrado resolver la problemática de las verdades de fe y de la objetividad de lo que era demostrable a través de las leyes del mecanicismo universal. Su retirada hacia el orden tradicional demuestra la existencia de un límite en el planteamiento religioso modernista que jamás logrará superar y que permanecerá para siempre como «Una ferita non chiusa». Como ya tuve ocasión de señalar, en 1911, con su escrito «Di certe pagine mistiche» publicado en *La Voce*, manifiesta su alejamiento del modernismo religioso al recordar

“quando si voleva fare col «Rinnovamento» la Chiesa. Questa era dunque la filosofia che stava sotto la nostra ribellione: questa era!... Filosofia da letterati, filosofia da artisti, filosofia molto dolce e molto buona, filosofia di uomini dolci, buoni e sentimentali. Noi avevamo dunque in capo le leggende, avevamo dunque in capo la sonorità, la maestosità, la lucentezza dorata e damascata del rito, avevamo nell'anima la poesia della leggenda e del rito e volevamo con essa impugnare la trascendenza d'Iddio e l'autorità papale”⁵⁰.

Por lo cual, el epistolario Boine-Unamuno se da precisamente en la etapa modernista del italiano, lo que permite analizar, como veremos al final del presente capítulo, el desacuerdo religioso entre los dos desde un enfoque temático modernista. La religiosidad de Boine durante la experiencia de colaboración con la revista milanesa coincide, en efecto, con la inquietud espiritual y con el anhelo de renovación eclesial que caracterizaba al grupo alrededor del mayor órgano de prensa modernista italiano. Precisamente desde este enfoque, afirma Felicita Audisio, Boine pudo contestar a las cartas de Unamuno con fidelidad a sus propias creencias⁵¹.

En su primera carta, Boine pregunta al Rector de Salamanca cómo puede leer su comentario quijotesco, y éste le contesta enviándole una copia del texto. En su segunda carta le adelanta una reseña crítica de la obra en cuestión, que será publicada en el número de febrero de 1907 de *Il Rinnovamento*. Con actitud bastante insólita en Italia por lo temprano de los tiempos, el joven ligur demuestra conocer también otros ensayos de Unamuno – como «Soledad», «Sobre la

⁵⁰ G. Boine, «Di certe pagine mistiche», cit., p. 84.

⁵¹ Cfr. F. Audisio, «Boine e la Spagna», en *Traduzioni inedite da R. Llull e dal «Lazarillo»*, cit., p. 9.

consecuencia, la sinceridad» y «¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!» –, le pone en relación con pensadores como Kierkegaard y Laberthonnière y logra comprender algunos matices de su pensamiento que se le habían escapado a Giovanni Papini, el cual brindó a los lectores de *Leonardo* una imagen del vasco excesivamente pragmatista. Valgan las palabras de Renato Minore como testimonio de la sagacidad de Boine al comprender tempranamente algunos aspectos de la problemática existencial celada en el *comentario quijotesco* a través de una lúcida reseña que trasciende el límite de una mera nota biográfica o bibliográfica:

“È il 1907: il ventenne e appassionato recensore di Miguel de Unamuno [...] scandisce il proprio esordio con perentoria e assai vibrante sicurezza di tono e di giudizio: una sicurezza che senz'altro travalica i limiti di una normale indicazione bibliografica”⁵².

De la misma opinión es también Mario Costanzo, el cual subraya algunas características del mismo escrito – como la elección de las citas cultas, la exactitud en la averiguación de sus propios juicios y la personal polémica contra el mundo de sentido común – que lo apartan de la categoría de una simple reseña⁵³.

Unamuno es para Boine el heraldo de una “Strana religione”, que radica tanto en “gli ardimenti pazzi” y en “la rinuncia” como en la “sete della immortalità”, de la que da pruebas en un mundo “di sonnacchiosi e di morti”⁵⁴; y su *Vida* es una obra en la que revive el espíritu solitario de su autor por dirigirse “ai singoli” y “non alle moltitudini”⁵⁵. Unamuno, al igual que los místicos del pasado, confiere a toda su disertación un sello original y, a propósito de misticismo, Boine no duda en sostener que no está integrado ni por premisas ni por sistemas, sino por “un'interiore esperienza che nessun insegnamento può trasmetterci”⁵⁶. De esa forma rechaza la existencia de una escuela de mística o de un grupo de místicos por el principio individualista que considera toda experiencia religiosa diferente de otra. “In verità nulla entra in noi dall'esterno”⁵⁷, afirma en relación con la mística que, a su parecer, debió de influir en el planteamiento religioso de don

⁵² R. Minore, *Boine*, Firenze, Il Castoro, 1975, p. 7.

⁵³ Cfr. M. Costanzo, *Giovanni Boine*, Milano, Mursia, 1961, p. 23.

⁵⁴ G. Boine, «Unamuno», *infra*, p. 517.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 519.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 520.

Miguel. La reseña concluye con el anuncio a los lectores de *Il Rinnovamento* de una inminente colaboración del vasco con la revista milanesa.

La reseña a la *Vida de Don Quijote y Sancho* no será el único ensayo que Boine consagra a Unamuno en *Il Rinnovamento*. En el número de noviembre-diciembre de 1907 se publica otra reseña de Boine a otro escrito de Unamuno. Esta vez se trata del ensayo «Inteligencia y bondad» que Unamuno publicó en la *La España Moderna* en noviembre de 1907 y que, inexplicablemente, no ha sido recogido en sus *Obras Completas*. Por este motivo – o sea, por el motivo de que si poco se conoce el escrito de Unamuno, aún menos se conoce la correspondiente reseña de Boine – el nombre de Giovanni Boine aún permanece desconocido para la mayoría de los estudiosos de Unamuno. En realidad, tampoco el lector italiano conoce un repertorio muy vasto de sus escritos – si es que los conoce – que coinciden, mayoritariamente, con su breve novela *Il peccato*, con sus breves artículos periodísticos recopilados bajo el título *Plausi e botte* o con la prosa poética de su *Frantumi*. Pero existe un Boine pensador que toca los puntos neurálgicos de la reflexión filosófica del siglo XX; es lo que asoma, afirman Benvenuti y Curi, en algunos ensayos de singular agudeza⁵⁸. Es el caso del escrito que dedica a «Inteligencia y bondad», donde, a pesar del aspecto de la breve reseña, no faltan sus propias digresiones e intuiciones originales.

El problema de la relación entre el intelecto y una conducta éticamente irreprochable, es un asunto que interesó al hombre desde el comienzo de la historia del pensamiento. El que sabe, hace el bien; el que no sabe hace el mal. Si un hombre se porta mal es porque no conoce el bien; si un hombre se porta bien es porque tiene la virtud, es decir, la ciencia del bien. La virtud por excelencia es el conocimiento del bien y el hombre que no tenga tal conocimiento, es decir, la inteligencia, no puede hacer el bien. Esta es, muy sucintamente, una de las reflexiones de Sócrates sobre el intelectualismo ético que vienen propuestas por Platón en *El Primer Alcibíades* y en el *Menón*. El mismo Platón, en uno de sus últimos diálogos, *El Filebo*, sostiene la tesis de la superioridad de la vida mixta, o sea de la vida integrada tanto por el placer como por la inteligencia, frente a la tesis hedonística que concibe el bien como una vida de placer y la tesis de Sócrates que concibe el bien como identificación del pensamiento (*phronesis*) e

⁵⁸ Cfr. G. Benvenuti y F. Curi, «Avvertenza», en *L'esperienza religiosa e altri scritti di filosofia e letteratura*, cit., p. 7.

inteligencia (*nous*). Después de sostener el carácter incompleto de estos dos tipos de bien considerados separadamente, reivindica la supremacía de la inteligencia, afirmando que la razón de ser de la bondad se halla justo en la inteligencia. Para Aristoteles, el bien y el mal no son dos principios distintos, sino dos accidentes que no pueden hallarse en una misma sustancia: cada cosa puede ser buena y mala, pero no simultáneamente. Bien y mal son objetos de aquella voluntad que sólo afecta a los seres dotados de la facultad de elegir y, por lo tanto, el hombre puede elegir deliberadamente el mal. El mal, explica el Estagirita en la *Ética a Nicómaco*, depende, en cuanto acto voluntario, del intelecto práctico, que persuade al hombre malvado de que el mal sea bien. Plotino, en cambio, identifica el mal y el bien no como entidades opuestas, sino como dos principios independientes en relación con la materia: el mal se define como privación de lo que propiamente *es*, como *no-ser*; el bien como *ser*. La tesis de la identificación del bien con el *ser* y del mal con el *no-ser* hallará su acogida en los pensadores cristianos de la edad tardo antigua y de la edad media. Durante la primera, San Agustín rechazará la identificación plotiniana entre materia y mal, aun reconociendo en el mal la voluntad humana de renunciar a un bien superior y llegar a una privación del bien que coincide con el *no-ser*. Análogamente, Santo Tomás de Aquino, durante la segunda, concibe el mal como privación del bien, por ejemplo: el error es privación de la verdad, la fealdad es privación de la belleza; ambos principios del mal no existirían si no existieran los dos parámetros del bien. De ahí que el problema del bien, del mal, del conocimiento y del intelecto llegue a la filosofía moderna con una buena dosis de relativismo. Desde Hobbes hasta Spinoza se tiende a eliminar la justificación ontológica del bien y a conferir a los términos bueno y malo un sentido relativo en relación con los objetos o personas de referencia. Será Kant el que introduzca una profunda novedad y rompa definitivamente con el pensamiento moral tradicional. En la ética se solía sostener que la ley moral determina el bien (la felicidad, el amor, lo útil, el placer); para Kant, en cambio, es el bien el que determina la ley moral. La voluntad moral no puede establecerse según la *materia*, es decir, no puede basarse sobre un interés, un placer o un deseo, sino según la *forma* de la ley. En el primer caso, los principios prácticos serán meramente subjetivos y empíricos; en el caso del formalismo, los principios serán universales y adecuados a todo ser racional. La supremacía de la ley formal determina la ruptura con los sistemas morales del

pasado; tal ruptura consiste en rechazar el materialismo de aquella voluntad que coincidía con la búsqueda de la propia felicidad. Esto depende también del hecho de que los términos latinos *bonum* y *malum* tenían tanto un significado moral como empírico, mientras que la lengua alemana distingue dos tipos de bien (*das gute* y *das wohl*) y dos tipos de mal (*das böse* y *das uebel*)⁵⁹. Finalmente llegamos a Unamuno. En su ensayo casi desconocido «Inteligencia y bondad», que ha sido reeditado en España sólo en una ocasión⁶⁰, el vasco recoge una problemática antigua, un tema que desde la época clásica hasta la modernidad, pasando por la filosofía cristiana de la Edad Media, atrajo el interés de muchos pensadores. Su ensayo, entre los más originales y los menos citados, empieza con una cita bíblica:

“Pero yo os digo que todo aquel que se enojare contra su hermano será atendido a juicio; el que dijere a su hermano *raca* será atendido a concejo, y el que le dijere !tonto; será atendido a la geena del fuego”⁶¹.

De aquí resulta que para Cristo los hombres que merecen el castigo del fuego no son los que ponen en duda la bondad del prójimo, sino los que apostrofan su inteligencia. De hecho, el sentido común quiere persuadirnos de que la maldad depende de la voluntad (uno es malo porque quiere serlo), mientras que la tontería no (uno es tonto sin querer serlo). De esa forma la maldad resulta ser imputable a la moral, lo que no ocurre con la falta de inteligencia. Pero si la tontería es algo que depende de la naturaleza o del nacimiento y la maldad de la voluntad, ¿por qué – se pregunta Unamuno – un hombre se incomoda más cuando se deprime su facultad intelectual y no cuando se niega su moral? De ahí que el Rector de Salamanca llegue a una tajante conclusión: el sentido común es brutalidad mental por aferrarse continuamente a la opinión más difundida, a la ortodoxia de las ideas y pecar de soberbia apriorística. Por consiguiente, los dogmáticos – todo tipo de dogmático, no sólo los religiosos – serán brutos mentales. No obstante, la conclusión que busca Unamuno será otra, a saber: incluso la tontería tiene un

⁵⁹ Entre la amplia bibliografía que existe sobre este tema he escogido el siguiente texto como general punto de referencia: A. Da Re, *Filosofía morale*, Milano, Mondadori, 2003, p. 6, pp. 10-11, pp. 12-17, p. 18, p. 34, p. 36, pp. 59-60, p. 70.

⁶⁰ La versión original apareció, como ya he evidenciado, en *La España Moderna*, noviembre de 1907, pp. 5-21. Sólo recientemente ha sido reeditado por S. Borzoni en *De la desesperación religiosa moderna*, cit., pp. 61-76.

⁶¹ Mateo, 5:22. Unamuno explica que “[L]a palabra *raca* parece provenir del caldeo *reca* y significar algo así como «insignificante, sin valor, poca cosa, etc.»”, véase «Inteligencia y bondad», en *De la desesperación religiosa moderna*, ibidem, p. 61.

origen moral, la mezquindad de espíritu, y para combatirla hay que predicar la obligación moral de ser inteligente. La bondad es, en otras palabras una forma de inteligencia y la brutalidad mental un pecado. La estricta relación entre inteligencia y bondad y la obligación moral de ser bueno e inteligente es una característica de la filosofía unamuniana que ha sido puesta en evidencia en muy pocas ocasiones por los estudiosos de Unamuno. Ya en 1895 afirmaba algo parecido, o sea, que la bondad no depende de la fe, sino al contrario es la fe la que depende de la bondad: el protagonista de su breve novela *Nuevo mundo*, Eugenio Rodero, “Era muy bueno y muy sencillo, no porque creyera sino que creía por ser bueno”⁶². En *Diario íntimo* el autor identificaba la *bondad* como criterio de *verdad*:

“En un tiempo escribí yo que si se observa fe en los buenos no es que sean buenos porque creen, sino que creen porque son buenos; que no hace su fe en la gloria su bondad, sino que su bondad les crea la gloria. Y la bondad ¿no es criterio de verdad?”⁶³.

Sólo dos años más tarde el vasco reitera y profundiza en el mismo concepto. La oposición paulina entre hombre carnal y hombre espiritual⁶⁴, que todos llevamos dentro de nosotros, estriba en el hecho de que el primero quiere hacer y el segundo hace. En «Nicodemo el fariseo» don Miguel recupera el concepto de condición del hombre como esclavo del pecado y distingue al hombre carnal del hombre espiritual. Para éste es la intención lo que más cuenta, para aquél serán las obras. “Bien hace quien hace; sólo el que no hace, hace mal”⁶⁵, afirma análogamente, citando al poeta italiano Pascoli, Miguel de Unamuno en «Inteligencia y bondad». Pero el problema no se limita a la distinción entre las intenciones y las obras concretas, sino que resulta ser imputable a un orden de conducta moral. No basta hacer el bien, sino que hay que ser buenos. Para que toda obra adquiriera la virtud que se le imputa, hay que ser, a la vez, buenos, religiosos y bien intencionados:

“Porque una cosa es hacer el bien, como dices que la moral te enseña, y otra cosa es ser además

⁶² *Nuevo mundo*, cit., p. 45.

⁶³ *Diario íntimo*, Madrid, Alianza, 1981⁶, p. 132.

⁶⁴ Pablo, Rom. 7:14-25.

⁶⁵ «Inteligencia y bondad», p. 536.

bueno, como la religión te pide”⁶⁶.

En el mismo año, diciembre de 1899, sigue polemizando en torno al concepto de que un hombre cree porque es bueno y no es bueno porque cree. Así escribe a su amigo Pedro Corominas: “Es más religioso (doy a esto forma paradójica) sentir bien y obrar mal, que sentir mal y obrar bien”⁶⁷. Lo mismo hará en la *Vida de Don Quijote y Sancho*, donde destaca el apodo de *el bueno* que se mereció Alonso Quijano a lo largo de su existencia. El que es bueno no se resigna a disiparse en cuanto sabe que su bondad forma parte de Dios y “esta bondad que sirvió de cimiento a la cordura de Alonso Quijano [...] sirvió de cimiento a la locura de Don Quijote”⁶⁸. Para San Pablo el hombre reconoce la bondad de la ley divina, pero es esclavo de una fuerza interna que en él actúa y que le lleva al pecado. Aunque el hombre tenga buenas intenciones, en otras palabras, no necesariamente se porta bien, conforme a su voluntad: “no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago”⁶⁹. El hombre está integrado por una parte carnal, que concibe la buena intención, y de una parte espiritual, que encierra el germen de la buena acción, pero no siempre este germen logra manifestarse a través de la acción: “Yo sé que en mí, esto es, en mi carne, no mora el bien; porque el querer bien está en mí, pero no el hacerlo”⁷⁰. El *yo* que hace lo que no quiere es el carnal, en cuanto el hombre puede anhelar el cumplimiento de la ley divina sin por eso conseguirlo. No es, pues, el *yo* del hombre el que acciona, sino el pecado que vive en él: “Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago”⁷¹. Así, Unamuno deduce que hay algo que trasciende la mera moral que sólo regula la ley externa al hombre. No es suficiente sentir bien, sostiene en la *Vida*, sino hay que seguir la obligación moral de portarse bien, de accionar bien:

“Hay algo más íntimo que eso que llamamos moral, y no es sino la jurisprudencia que escapa a la policía; hay algo más hondo que el Decálogo, que es una tabla de la ley, ¡tabla, y de ley!: hay un espíritu de amor. Me diréis que no cabe sentir bien sin obrar bien, y que las buenas acciones brotan, como de su fuente, de los buenos sentimientos, y sólo de ellos. Pero yo os contestaré, con

⁶⁶ «Nicodemo el fariseo», 1899, en *Meditaciones Evangélicas*, cit., p. 80.

⁶⁷ «Carta a Corominas», 15 de diciembre de 1899, en J. Corominas, «Carta a Corominas», 15 de diciembre de 1899, en J. Corominas, «Correspondance entre Miguel de Unamuno et Pere Corominas», en *Bulletin Hispanique*, año 1959, n. 61-64, LXI, pp. 386-436, cit. p. 426.

⁶⁸ VQS, OCV, IV, p. 368.

⁶⁹ Pablo, Rom. 7:15.

⁷⁰ Pablo, Rom. 7:18.

⁷¹ Pablo, Rom. 7:19.

Pablo de Tarso, que no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero hago, y os añadiré que el ángel que en nosotros duerme, suele despertar cuando la bestia le arrastra, y al despertar llora su esclavitud y su desgracia. ¡Cuántos buenos sentimientos brotan de malas acciones a que la bestia nos precipita!”⁷².

El hombre espiritual suele despertarse para reparar las malas acciones del hombre carnal. Hay, por consiguiente, la obligación moral no sólo de sentir bien y actuar bien, sino también de prevenir las desgracias a través de la inteligencia: hay la obligación moral de ser inteligentes. La estupidez y la ignorancia son los peores defectos que pueda tener el hombre. La estupidez excluye a su juicio la bondad, “en realidad ningún majadero es bueno”⁷³, antes la maldad implica la estupidez. Sólo el que comprende la diferencia entre bien y mal puede escoger el bien, puede ser bueno, merced a su inteligencia. Es lo que hace uno de los personajes de la narrativa unamuniana: Lázaro de *San Manuel Bueno, mártir*. Así que – siguiendo a lo largo de toda su obra este hilo de coherencia en relación con el asunto de «Inteligencia y bondad» – llegará a afirmar, muy sintéticamente, el mismo concepto en su última novela. Lázaro, según la narradora su hermana, Ángela Carballino, “era bueno, por ser inteligente”⁷⁴.

Giovanni Boine, por su parte, se muestra totalmente de acuerdo con la intuición unamuniana, pero extiende su reflexión al concepto de intolerancia. Empezando por otra cita bíblica, por otras palabras de Cristo, “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen”⁷⁵, Boine confirma juicio de Unamuno al sostener que la inteligencia es fruto de la bondad, o viceversa. El que obra mal, según las palabras de Cristo, parece hacerlo por deficiencia intelectual (porque no sabe lo que hace). A través del espíritu de perdón y tolerancia, por otro lado, el hombre demuestra poder comprender toda cosa o, invirtiendo los términos, a través del espíritu de comprensión, a través del entendimiento, el hombre puede perdonar todo acto malvado. De ahí que la intolerancia sea brutalidad mental que prescinde del conocimiento. Finalmente Boine, recordando también la sintonía que existía para los místicos en los conceptos de inteligencia y pureza, declara estar en consonancia con el pensador vasco: “Così Unamuno ha ragione di affermare che

⁷² VQS, OCV, IV, pp. 136-137.

⁷³ Ibidem, p. 114.

⁷⁴ SMBM, OCV, XVI, p. 600.

⁷⁵ Lucas, 23:34.

«l'intelligenza è una forma della bontà e la bontà una forma dell'intelligenza»⁷⁶.

A pesar de la diferencia de edad y del distinto éxito literario, Boine y Unamuno parecen en todo y por todo dos almas gemelas, por lo menos hasta que no profundizan, durante dos años de intenso diálogo epistolar, en la temática que más atañe al movimiento del modernismo religioso italiano y la finalidad de la una forma dell'intelligenza especulación filosófico-religiosa que se dio en las páginas de *Il Rinnovamento*.

Boine escribe a Unamuno por primera vez a finales de 1906 para describirle el entorno de la revista milanesa y el interés que sus escritos despertaron en los cofundadores de *Il Rinnovamento*, en especial la *Vida de Don Quijote y Sancho* según la presentación que de ella hizo Papini en *Leonardo*. En esa ocasión le hablará del teólogo polaco Andrzej Towiański que en Italia ya era bastante conocido merced a la obra de difusión realizada por Tancredi Canonico⁷⁷. Unamuno, que aún no conocía a Towianski, contesta rotundamente a Boine que el artículo de Papini, como a otros compatriotas suyos, lo indujo a error, en cuanto él no se considera católico. La Iglesia Católica es, para el vasco, una institución más política que religiosa, y lo poco que tiene de religioso se basa en una teología del siglo XIII que ha sustituido al misterio con la explicación del misterio. Por eso no puede compartir el planteamiento de quien sigue intentando reformarla sin romper con ella. Boine insiste en que la Iglesia es, para él y para todo el grupo en torno a la revista milanesa, el eslabón de conjunción de todas las almas religiosas. Pero, una cosa es la comunión espiritual de los cristianos, opina el vasco, y otra cosa son las imposiciones dogmáticas de una Iglesia aún atada a una teología obsoleta. De ahí que proponga, frente a la entrada en el Índice de las obras de Loisy y Fogazzaro, una reforma al estilo protestante, es decir, una reforma eclesiástica que

⁷⁶ G. Boine, reseña de «Inteligencia y bondad», *infra*, p. 537.

⁷⁷ Andrzej Towiański (1799-1878) trató de renovar el dogma desconociendo principios como el libre albedrío, la importancia de la conducta terrenal, los sacramentos y el sacerdocio, hasta llegar a la condena promulgada por la Santa Sede a mediados del siglo XIX. Tancredi Canonico (1828-1908) fue Presidente del Senado italiano desde 1904 hasta 1908. Su pensamiento, procedente de la influencia de Lev Tolstoj, aspiraba a una renovación religiosa que pudiera conjugarse con el espíritu nacional. Veía a la Iglesia como único impedimento para el progreso religioso y civil de la Nación. Su idea influyó en muchos católicos liberales y nunca juzgó negativamente al modernismo religioso. En 1895 publica el primer estudio monográfico italiano sobre la figura de *Andrea Towianski*. Sólo muy posteriormente se registran otros estudios consagrados al mismo pensador: en 1918 Maria Bersano Begey y Giovanni Gentile publican, respectivamente, *Vita e pensiero di Andrea Towianski* y *Andrea Towianski*. Cabe recordar aquí que en el pensamiento religioso de Towianski fue señalada una de las fuentes del modernismo de Antonio Fogazzaro; a este respecto véase E. Rosa, «Una fonte ignorata del modernismo di Antonio Fogazzaro», en *La Civiltà Cattolica*, año LXIII, 1912, III, pp. 3-18.

habrían de realizar los pueblos latinos únicamente sobre la base de su propia cultura a través de un ruptura neta con la confesión católica. Boine, por su parte, aprueba la idea de reforma, pero dentro de la Iglesia católica, o sea, sin romper a la manera protestante. En la medida en que Unamuno comprende el planteamiento religioso de su correspondiente, se incrementa la distancia y el choque dialéctico. Conocida ya la obra de Towianski, el 19 de marzo de 1907 prevé con cierta antelación, aunque era algo que flotaba en el aire, el inminente fracaso del modernismo religioso. La condena a los varios Tyrrell y Fogazzaro, en efecto, no tardará mucho en concretarse y llegará a ser oficial con las dos condenas papales de julio y septiembre del mismo año. A Towianski, afirma don Miguel en la misma carta, “le engañó el amor a su patria espiritual, a la religión católica en que se había criado”⁷⁸, y lo mismo debió de pensar de Boine y de los demás modernistas. El catolicismo es una religión para los simples, para los que aceptan verdades absolutas preestablecidas por otros y, para devolver la dignidad al cristianismo de los pueblos mediterráneos, sigue reiterando una vez más, hace falta una reforma que *rompa abiertamente* con la Iglesia Apostólica Romana. No estaba de acuerdo Boine con eso de *romper abiertamente* con la Iglesia y en la siguiente carta de abril de 1907 sostiene que no hay un cristianismo perfecto fuera del catolicismo. La ruptura sólo ha de realizarse con aquellos dogmas escolásticos que han alterado el verdadero valor del catolicismo y no con la esencia de la tradición espiritual de la misma confesión. Rechazar la escolástica no significa necesariamente alejarse de la Iglesia, afirma Boine acorde con el enfoque general del modernismo religioso italiano. Don Miguel sigue insistiendo, entonces, sobre su anhelo de reforma, en cuanto después del Concilio Vaticano I, cuando se reconoció la infalibilidad del Papa, murió toda posibilidad de diálogo con la Iglesia católica. Por lo cual, no es posible que “nos entendamos pues usted escribe en italiano y en español yo y sospecho que en España *catolicismo* quiere decir muy otra cosa que en Italia”⁷⁹, le dice polémico a su joven correspondiente italiano. La idea de Unamuno de una reforma religiosa a través de la ruptura con la Iglesia no satisfacía las exigencias espirituales de Boine, como no hubiera satisfecho las de cualquier otro modernista italiano. El poeta de *Frantumi*, por consiguiente, no puede sino contestarle lo que le habría contestado todo

⁷⁸ «Carta a Boine», 19 de marzo de 1907, *infra*, p. 505.

⁷⁹ «Carta a Boine», 12 de abril de 1907, *infra*, p. 509.

modernista italiano, a saber: la lucha religiosa de finales del siglo XIX y principios del XX estaba pensada para construir y no para destruir. El modernismo religioso, el italiano en particular, tiene en efecto finalidades constructivas e instructivas. Jamás se opuso a la Iglesia para abandonar el catolicismo, como ya hemos abundantemente comentado en la Iª parte del presente trabajo. Sorprende que el joven poeta y pensador italiano no muestre algún tipo de sujeción psicológica al defender su planteamiento, y el del movimiento todo, frente al distinto enfoque del más célebre y experto escritor, poeta, ensayista español y anciano Rector de la más antigua Universidad de España. Lo que sucede es que Boine está convencido, por lo menos en esta etapa de su vida, de lo que sigue sosteniendo y, con lo cual, no duda en contestarle el 22 de abril de 1907, después de haber leído y traducido al italiano el ensayo del vasco «De la desesperación religiosa moderna» que se publicará en *Il Rinascimento* en junio del mismo año, que su idea de *desesperación* puede constituir un punto de partida para la búsqueda de Dios, pero de ninguna forma puede ser considerado el fin, ya que es un sentimiento que el verdadero creyente ha de superar pronto para evitar un fracaso apriorístico. Pero Unamuno es sordo y ciego frente al ensueño modernista y no ve ninguna posibilidad de desarrollo del cristianismo sino a través de la ruptura con el catolicismo. Por ello vuelve sobre el tema del excesivo contagio político de la Iglesia a lo largo de los siglos, y no ve más allá de una institución que ha dejado el asunto religioso para una preocupación de orden económico-social. Al igual que los católicos belgas, incluso el clero español tiene ahora como principales negocios unos aspectos de orden práctico. La última carta que Boine escribe a Unamuno, la del 21 septiembre de 1908, es bastante evasiva, sólo se limita a informarle, además de sobre algunos asuntos que afectan a sus eventuales publicaciones para la revista milanese, de que en Italia hay una tendencia extrema del modernismo religioso excesivamente apocalíptica y pragmatista, representada por el grupo romano de Buonaiuti y de la revista *Nova et Vetera*. Se lo dice, presumiblemente, para tomar distancia de algunas expresiones del modernismo religioso, del pragmatismo filosófico y del concepto de *desesperación* que sólo puede aniquilar cualquier intento de reconstrucción espiritual de la fe católica. La correspondencia se cierra con una última carta de Unamuno fechada el 13 de octubre de 1908. Aquí don Miguel nos brinda el importante testimonio de un intelectual español implicado en todo tipo de asunto religioso. No había

modernismo religioso en España, “eso no interesa más que a algún bicho raro como yo”⁸⁰, y no podía sobrevivir porque el argumento religioso se agota en la cuestión política, en una estéril lucha entre antiliberales y anticlesiásticos: “Una revista como el *Rinnovamento* moriría aquí en seguida”⁸¹.

El epistolario Boine-Unamuno, aunque duró sólo un par de años, fue intensísimo por la hondura de los temas tratados. De hecho, son pocos los escritos de Unamuno donde asoma tan abiertamente su posición frente al modernismo religioso como las cartas que envía a Giovanni Boine. Ciertamente no se puede negar la simpatía del vasco hacia el movimiento, pero tampoco puede negarse su escasa confianza hacia el método y su desacuerdo sobre un principio fundamental del modernismo religioso, en especial modo del italiano, como la intención de reformar la Iglesia sin romper con el catolicismo. Sólo a título informativo, cabe recordar que Unamuno ya había expresado la misma posición sobre la reforma de la Iglesia hace algunos años, manteniendo una línea de coherencia por todo el período que antecede a la condena eclesiástica del modernismo religioso en 1907. Ya en 1900 anhelaba la ruptura con la Iglesia católica, como escribe a José Enrique Rodó:

“Creo que nuestra desgracia es no haber tenido un Lutero nuestro, español; la Inquisición ahogó en germen la castiza Reforma española que hubiera brotado del movimiento místico”⁸².

En septiembre de 1903 reitera semejante concepto a Luis de Zulueta:

“Los pueblos latinos necesitan, a mi sentir, una revolución religiosa, algo que sea para ellos lo que la Reforma fue para los germanos y anglosajones”⁸³.

Y en diciembre del mismo año a Pedro Múgica:

“Y mientras aquí no venga algo que sea a nosotros lo que fue a los pueblos germánicos la Reforma, estamos perdidos. Porque ahí hasta los católicos son más o menos, sépanlo o no, reformados”⁸⁴.

⁸⁰ «Carta a Boine», 13 de octubre de 1908, *infra*, p. 516.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² «Carta a Rodó», 5 de mayo de 1900, en *Epistolario americano*, cit., p. 90.

⁸³ «Carta a Zulueta», 30 de septiembre de 1903, en *Cartas (1903-1933)*, cit., p. 32.

⁸⁴ «Carta a Múgica», 2 de diciembre de 1903, en *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, recopilación y prólogo de S. Fernández Larraín, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1972², p. 291

En la imposibilidad de comprenderse y de comprender sus respectivas razones, Boine y Unamuno interrumpirán su correspondencia, después de un largo silencio por parte del italiano que duró más de un año, con dos cartas – una de Boine del 21 de septiembre de 1908 y otra de Unamuno del 13 de octubre del mismo año – donde parecen omitir la divergencia de opinión. En particular, la última carta de don Miguel parece casi reconciliadora. No obstante, no obtuvo ninguna respuesta, quizás porque Boine no consiguió lo que de esta amistad esperaba, o sea un seguro apoyo por parte del maestro español que aceptara su planteamiento filosófico-religioso. Tampoco ha de excluirse que en Boine hayan influido aquellas duras palabras de Papini y Soffici contra la cultura española en general y contra el Rector de Salamanca en particular. En abril de 1908, o sea cinco meses antes de la última carta de Boine a Unamuno, los dos intelectuales italianos escriben a Boine para que cambie la orientación de sus estudios, tildando a la literatura española de pobre y a Unamuno de abstruso:

“Ci rivedremo? Chi lo sa. In ogni modo non in Ispagna. Quello è un paese che tu devi lasciare assolutamente. Non c'è che fiato caldo, terreno arido, cenci, arancie e letteratura cenciosa o arancesca. Niente, niente! Anche Unamuno! Cos'è Unamuno? Una brava persona: ma non basta. È cristiano? Chi lo sa? Non c'è nessun cristiano al mondo e anche tu sei un povero egoista che ha scelto il cristianesimo come una forma più tranquilla e appartata di egoismo decente”⁸⁵.

Sean como fuere, el intercambio de opinines acabará en un vano esfuerzo de comprensión recíproca que atestigua claramente la distancia de Unamuno de las posiciones religiosas e intelectuales de Boine durante su etapa modernista.

Hay una frase de Loisy que suele citarse a menudo en los estudios sobre el modernismo, a saber: “Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue”⁸⁶. La Iglesia, a lo largo de su historia, sobrepasó las intenciones de Cristo, según el abate francés, pero lo hizo para garantizar la continuidad de su mensaje. El mensaje de Cristo, en la medida en que los apóstoles se dieron cuenta de que el Reino no se iba realizando, tenía que seguir siendo difundido, agrega Loisy. La Iglesia cambió a lo largo de su historia para seguir existiendo sobre la base de las nuevas exigencias históricas y culturales de la humanidad, en cuanto no hay

⁸⁵ A. Soffici y G. Papini, «Carta a Boine», 11 de abril de 1908, en *Carteggio IV*, cit., p. 35.

⁸⁶ A. F. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, Picard, 1902, p. 111.

institución en la tierra que, queriendo persistir, pueda permanecer en su estado original:

“Il n'est aucune institution sur la terre ni dans l'histoire des hommes dont on ne puisse contester la légitimité et la valeur, si l'on pose en principe que rien n'a droit d'être que dans son état originel”⁸⁷.

Para los católicos, sólo se puede pensar en una continuación entre el mensaje de Cristo, la predicación de los apóstoles y la Iglesia, cuyo supremo e infalible portavoz es el Pontífice. Pero sería erróneo creer que los modernistas religiosos rechazan este planteamiento. La ortodoxia católica cree en la continuidad doctrinal, los modernistas en la continuidad histórica, como sostiene Maurilio Guasco:

“Ma sarebbe equivoco attribuire ai modernisti il rifiuto di tale atteggiamento. I teologi ortodossi credono alla assoluta continuità dottrinale, i modernisti credono alla continuità storica, e sono meno preoccupati della lettera del dogma: credono di difenderne lo spirito”⁸⁸.

Del mismo modo, los directores de *Il Rinnovamento* delinean una concepción dinámica de la experiencia religiosa, un sentimiento vital en continuo devenir en sus manifestaciones tanto interiores como exteriores. Su idea de reforma del catolicismo estriba, sustancialmente, en la demostración de que puede darse una búsqueda de la verdad sin subyacer necesariamente a las restricciones confesionales⁸⁹.

En conclusión, por la sincera, aunque heterogénea, intención del modernismo religioso europeo de no romper con la Iglesia católica, como hemos visto en el capítulo II dedicado a Papini y Unamuno de esta parte II^a del trabajo, por la diferente idea de reforma que tienen Unamuno y Boine, por su recíproca imposibilidad de llegar a un común acuerdo a este respecto durante un intenso intercambio de cartas, por la distinta orientación que tienen *Il Rinnovamento* y la especulación unamuniana, como acabamos de ver en el presente apartado, por todo ello, en fin, difícilmente puede comprenderse el análisis de Luis de Llera

⁸⁷ Ibidem, p. 112.

⁸⁸ M. Guasco, «Modernismo europeo e modernismo italiano. Quadro storico», en *Modernismo. Un secolo dopo*, cuidado por L. Vaccaro y M. Vergottini, Brescia, Morcelliana, 2010, p. 2.

⁸⁹ Cfr. Los directores (A. A. Alfieri, A. Casati, F. T. Gallarati-Scotti), «Parole di introduzione», en *Il Rinnovamento*, año I, 1907, n. 1, pp. 1-8, cit. p. 4.

cuando sostiene que el anhelo de reforma eclesiástica de Unamuno estaba “en sintonía esencial con el modernismo”⁹⁰.

⁹⁰ L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., p. 186.

EPISTOLARIO UNAMUNO-BOINE

23-XII-1906

Illustre Signore,

ci ha parlato di lei Giovanni Papini nell'ultimo *Leonardo*. Ed ora vedo nella *España moderna* le sue cose arbitrarie. Sono così giovane e da così poco tempo leggo, che gli altri suoi articoli sulla medesima rivista mi erano sfuggiti. Li ho trovati ora, scorrendo gli indici. Ed ho parlato di lei ad un amico, Alessandro Casati, uno dei pochi fondatori di quel periodico *Il Rinnovamento* che, come avrò veduto, il *Leonardo* annuncia. M'ha pregato di scriverle, ma forse le avrei scritto ugualmente.

Entro ora in questa vita esterna della intelligenza ed ho ancora l'anima piena di sogno. Ed ho un grande desiderio del mistero e del sogno, e tutto questo agitarsi incosciente di uomini e di cose ch'io ho intorno, mi fa male.

Da bambino mi dissero di un grande fuoco che è sotto di noi sotto queste pianure verdi e queste colline, e mi dissero che a tratti esce scotendo ogni cosa. E rimase in me un senso profondo del misterioso. E volli non ridere più e non scompormi. Come ridere, come occuparci delle piccole cose che gli occhi vedono? Al di sotto di noi vi è un grande fuoco. Io voglio strapparmi alle cose, poiché le cose mi afferrano, e voglio buttarmi intero nel mondo che gli occhi non vedono.

Ho incontrato qui a Milano (poiché io sono ligure) quel gruppo di tre o quattro giovani che ora fondano il *Rinnovamento*. Sono cattolici, angosciati per lo spirito di morte che ha invasa la Chiesa nostra. Sono unito a loro per molte affinità spirituali, ma del movimento critico non mi sono occupato né mi voglio occupare. Ciò che mi sembra più vivo in questo ardore che li anima è ciò che cinquant'anni fa predicava il grande Andrea Towianski, l'amico di Michiewich e di Mazzini. Lo conosce? Forse no, poiché le sue cose sono state tenute, dai discepoli, un poco nell'ombra fin ora.

Se Ella vorrà cercherò di farle avere qualcheduno dei suoi discorsi. In ogni modo Towianski è la vita del movimento cattolico nuovo. Anche chi non lo

conosce (e molti vi sono che non lo conoscono), vive di ciò che egli ha sentito e detto.

Ho dunque letto Towianski, ma esso non mi ha schiuso le porte del mistero. Alcune volte, pensando, la mia anima si sente ad un tratto come liberata. Questo non mi è avvenuto leggendo Towianski. Ho tuttavia bevuto ad esso, come alla fontana della vita. Ma ho sete ancora.

Leggerò i suoi articoli nella *España moderna* e vorrei soprattutto leggere il suo commentario al *Don Chisciotte* – Alessandro Casati vorrebbe ch'io traducessi qualche cosa di esso per il *Rinnovamento* – poiché la Spagna avrà nella nostra rivista una parte non piccola. Io m'occuperò di Raimondo Lullo e più tardi della mistica e La pregherò allora di darmi indicazioni su di essa.

Ora, accanto a R. Lullo ed ai mistici posteriori metterei certamente volentieri qualche cosa di suo, poiché in questo suo paese della leggenda e di Dio, ella mi appare come l'uomo ch'io cerco, l'uomo del mistero. Ma io vivo così tra il sogno e la realtà, ch'io non so se fra qualche mese m'occuperò ancora del *Rinnovamento*. Mi pigliano improvvisamente strani desideri di rinuncia ed un bisogno grande di solitudine e di silenzio.

Dovrei parlarle ancora del *Rinnovamento* poiché Casati me ne ha pregato. Ma penso che sul primo numero (uscirà in gennaio) vi sarà qualche cosa come un programma. Lo scriverà T. Gallarati-Scotti, nobilissima anima a cui devo molto, artista assai più fine e più geniale di A. Fogazzaro, mistico e nello stesso tempo uomo di una azione risoluta se ce ne fu mai.

Come posso conoscere il suo commentario al *Don Chisciotte*? La prego di darmi delle indicazioni per questo e per gli altri suoi libri, in modo ch'io possa procurarmeli direttamente. Poiché il commercio librario tra Milano e la Spagna sembra arenato. Aspetto da *due mesi* certe memorie su R. Lullo che mi occorrono. Di Lullo, fra l'altro, traduco Blanquerna dalla edizione del 1521. Perdoni l'ardire mio e mi creda suo

GIOVANNI BOINE

Mi estimado señor

le doy gracias por su carta y le envío un ejemplar de mi *Vida de D. Quijote*. Es usted el tercer italiano que se me dirige a consecuencia del artículo del *Leonardo*, y tenía yo ya algunos buenos amigos ahí. Mis escritos han repercutido más en Italia que no en Francia y no lo atribuyo a que se comprenda ahí mejor el español sino a mayor hermandad entre las almas italiana y española. Un italiano, Colón, al servicio de España descubrió América, y Cervantes vivió en Italia y respiró el aire de su Renacimiento y tal vez sin esto no habría escrito el *Quijote*, otro Nuevo Mundo. De donde resulta que en las dos cosas duraderas que España ha dado al mundo, la América y el *Quijote*, Italia estuvo asociada a ella.

Tengo todavía a flor de alma la visita de esa Italia, donde estuve hace 17 años, teniendo yo 25, al abírseme la vida.

El artículo del *Leonardo* le ha inducido a error. Yo no soy católico, soy cristiano. Nací, sí, en el seno de una familia rígidamente católica, puritanescamente católica, en el país vasco, pero tuve que dejar un dogma que mata la fe. La Iglesia Católica es ya política, no religiosa. Ha sustituido a la religión con la teología – y una teología basada en la escolástica del siglo XIII, pre-kantiana – y ha sustituido al misterio con la explicación del misterio. Se empeña en probar la existencia de Dios con silogismo y si yo creo en Dios es no por las supuestas pruebas de su existencia, sino a pesar de ellas y contra ellas. Con la lógica sólo se llega a la idea de Dios, no a Dios mismo, y la idea de Dios es, como el eter, una hipótesis que sólo tiene valor en cuanto explica lo que quiere explicar, aquel la existencia y esencia del universo, este, el eter, la luz y como no lo explica, no sirve. Porque lo que no concebimos sin Dios tampoco con Él lo concebimos. Pero Dios mismo – no su idea – es como el aire, una realidad inmediatamente sentida, sobre todo en los momentos de ahogo material el aire, de ahogo espiritual Dios, y aunque el aire no explicase el sonido creeríamos en él. En resumen que el catolicismo se ha hecho racionalista y ha matado a la mística, que es sobre-racionalismo.

Pero si no soy católico, menos soy eso que aquí se llama libre-pensador y que es la muerte del corazón, y por ende de la cabeza.

No, no conozco a Andrés Towianski, y me gustará conocerlo. Le agradeceré alguno de sus discursos.

Mucho me complacerá que *Il Rinnovamento*, de Casati, publique alguna cosa mía pues me será grato ser leído por italianos, y acaso le envíe algo inédito, expresamente para esa revista.

De mis ensayos de *La España Moderna* dicen que los más característicos míos son *Plenitud de plenitudes* (1º agosto 1904) *Soledad* (1º agosto 1905) y *El Sepulcro de D. Quijote* (1º febrero 1906).

El estado de ánimo de usted me interesa y me recuerda mi estado de ánimo cuando yo tenía 25 años.

Le agradeceré mucho cuantas noticias me dé sobre el curso de la renovación idealista y cordial en Italia y que me dé a conocer los jóvenes que entran por ese sendero.

Le saluda

MIGUEL DE UNAMUNO

6 gennaio 1907

Illustre Signore,

ho tardato a rispondere perché ho dovuto andar su, in un paese della Brianza. Ci sono andato quasi unicamente per cercarvi i libri di Towianski che vorrei ch'ella leggesse. V'è lassù un piccolo cenobio di anime che vivono interamente la vita di Dio. Ed hanno assai libri del grande polacco. Ma per certi contrattempi inutili a raccontarsi bisognerà ch'Ella attenda qualche poco ancora.

Ho letto agli amici la sua lettera ed ho tradotto loro qualche pagina della sua *Vida de D. Quijote y Sancho*. Lo ringraziano infinitamente dell'offerta di collaborazione e m'incaricano di notificarle che ogni lavoro pubblicato sulla nostra rivista sarà, come di dovere, pagato.

Per conto mio, mi offro come traduttore, se vi sarà bisogno di traduzione. Vi sono riviste italiane che pubblicano senza tradurre lavori di tedeschi ed inglesi. «Chi conosce la lingua, bene, altrimenti non legga». In Italia pochi hanno studiato il castigliano poiché tutti capiscono quello delle lettere commerciali. Ma ad esempio questo suo della *Vida de D. Quijote*, i miei amici non lo capivano.

In ogni modo, vedremo. L'avviso che al terzo numero incluso la rivista è al completo.

Nel terzo numero, se Ella permette, io recensisco la sua *Vida* (di cui la ringrazio molto) e gli articoli ch'ella m'ha indicati. Questo lo credo necessario anche per render conto ai lettori nostri della posizione sua. Poiché la suggestiva «notizia» di Papini non basta. E la ragione è questa, che il *Leonardo* non arriva ai 100 (cento) abbonati, e fra questi un gran numero non è d'Italiani. È un sintomo, questo, della nostra miseria spirituale.

Badi ch'io non mi sono ingannato affatto scrivendole. Cattolico o no, io scrivevo all'uomo religioso. S'ella fosse stato, poniamo, un ateo, io non mi sarei dato briga di pigliar la penna, quand'anche avessero parlato di lei tutte le bocche di tutti gli uomini.

Del resto il mio stato interiore è tale da unirmi più a uomini come lei che non ad anime che hanno trovato una forma a cui adattarsi.

Io, difatti, non posso dire nemmeno d'essere cristiano: voglio esserlo ma non lo sono: che se fossi cristiano sarei anche cattolico. Poiché la Chiesa è per me e per tutti noi lo stretto legame che unisce tutte le anime, è la «comunione dei fedeli» da cui nessun anatema potrebbe cacciarmi tranne il peccato. Ora, Cristo ha predicata

la «comunione delle anime». Per essere cristiani bisogna sentire questo, e forse solamente questo. Dal quale sentimento ne derivano assai altri, ch'io non le determino ma ch'ella può per intanto argomentare. Ciò ch'ella dice intorno ai dogmi etc. è verissimo; qui in Italia per lo meno da dieci anni anche ogni cattolico intelligente sente al Suo modo. Ma mi accorgo ch'Ella non è al corrente di tutto il movimento nuovo cattolico, e vive in uno stato psicologico che io conosco assai bene perché è in fondo il mio. Conviene ch'ella pigli cognizione di ciò che si è fatto in Francia, in Inghilterra ed altrove, per il rinnovamento del cattolicesimo. Se non l'ha letto avrei piacere ch'ella conoscesse al più presto *L'Évangile et l'Église* di Alfred Loisy, 1900 Parigi, *Autour d'un petit livre*, A. Loisy, 1903. Dopo di che potrà comunicare con persone più competenti di me che l'indirizzeranno, s'Ella crederà. Dovrei dirle assai cose ancora, ma sono un poco malato. Le sarò molto grato se vorrà riscrivermi. Appena potrò le manderò Towianski. Suo

G. BOINE

Illustre Signore,

Le sarei gratissimo se volesse mandarmi per il *Rinnovamento* una lista delle riviste più rappresentative di Spagna, ch'io mi sono dimenticato di chiederle nell'ultima mia.

E nello stesso tempo la prego di parlarmi di ciò ch'ella ci potrà dare per il nostro periodico, e di quando ce lo potrà dare. Questo faccio da parte dei redattori. Per un ritardo tipografico la rivista nostra non uscirà che il 10 gennaio e gliene manderemo un numero di saggio. Ringraziandola anticipatamente mi dico obbligatissimo

G. BOINE

Mi estimado señor y amigo,
me dice usted que quiere ser cristiano, pero no lo es. Tal es el estado de alma de casi todos los hombres de corazón. ¿Conoce usted a Sören Kierkegaard, un pensador danés muerto en 1855? Se lo recomiendo.

En el fondo creer en Dios es querer que Dios exista. Hay quienes quieren que haya Dios sin lograr creer en su existencia, y son los desesperados; hay quienes quieren que le haya y lo creen: son los creyentes; hay quienes creen que le hay sin quererlo, y aquí entran no pocos ateos y sectarios; y hay, por fin, quienes no creen en él ni quieren que le haya y estos son los miserables.

Ser cristiano! Ser cristiano es una aspiración y casi una imposibilidad. El Cristo dijo «sed perfectos como nuestro padre» ordenándonos el absoluto de la perfección.

Yo no sé que decirle, pues me encuentro en el abismo de la tristeza. Cerré el año 1906 con salud yo y mi mujer y mis siete hijos, con un buen balance económico, con aumento de mi crédito literario, con todo lo que se llama prosperidad y con una murria (*spleen*) terrible. La llamada felicidad no es más que la sombra de la angustia metapsíquica. Alegres sólo pueden vivir los santos o los imbéciles.

A mí no me pasa lo que a usted. Cuanto más cristiano quiero ser, menos católico me encuentro. No puedo transigir con una Iglesia que enseña que no se salva el que no admita tales y cuales dogmas metafísicos, una teología fundada en la escolástica del siglo XIII. Una cosa es la comunión espiritual de los fieles cristianos y otra la Iglesia Católica apostólica romana.

Estoy bastante al corriente de ese movimiento neo-católico de que me habla, he leído y poseo las dos obras de Alfred Loisy que me cita y otras en la misma dirección, pero ese movimiento, si triunfa, acabará con la ortodoxia católica. Vea usted lo que Roma, es decir, el Vaticano, hizo con Loisy y lo que ha hecho con *Il Santo*, de Fogazzaro (libro que no conozco). Los países católicos latinos tienen que pasar por algo que sea a ellos lo que la Reforma protestante fue a los pueblos germánicos. Necesitamos nuestra Reforma, la nuestra, y no la traducida. De otro modo caeremos en el deplorable jacobinismo francés, donde un ministro, M. Viviani, se jacta de haber arrebatado al pueblo la fe en la otra vida, fe sin la cual puede vivir un individuo pero no todo un pueblo.

Me pregunta usted por las revistas españolas. Las más acreditadas son: *La España Moderna*, *La Lectura*, *Nuestro Tiempo* y *El Ateneo* las cuatro de Madrid. En provincias no las hay de valor.

Espero con impaciencia el primer número del *Rinascimento* [*sic*, *Rinnovamento*] y preparo algo para esa revista.

¿Conoce *Cænobium*, de Lugano? Me enviaron el primer número donde hay un trabajo de Rensi que me puso en estado de congoja. Es muy triste en el fondo.

Le saluda

MIGUEL DE UNAMUNO

Illustre Signore,

non so bene perché non le ho scritto prima d'ora. Sono stato triste per molto tempo e questa sera ho veduto per strada una strana figura di sacerdote nordico, un viso di sognatore, che m'ha riempito non so bene di che. Ma non sono più triste; queste inutili cose che mi soffocavano, non le sento più; ho l'impressione d'avere l'anima piena di canto e di sogno. Ho qui d'innanzi la sua lettera dove mi parla di «murria» e di «congoja», due cose che hanno radici profonde nella mia anima. Ma questa sera non sono angosciato; eppure non so perché, sento il bisogno di scriverle.

Le sono con tutto il cuore grato di chiamarmi: «amigo». Questa parola m'ha fatto bene. Un amico lontano, che mi vuol bene, un amico puro! È una cosa ch'io ho sognato a lungo e che non ho trovato mai. Ed è questo inutile sognare che m'aveva posto in tristezza. Mi pareva che gli uomini fossero interamente di carne, cieche macchine. Ho dovuto studiare in questi ultimi tempi, per una cronaca di psicologia religiosa che preparo, ho dovuto studiare ciò che gli psicologi-medicali e la gente dell'École de psychologie parigina dice intorno al fatto religioso.

E queste miserie umane, questo continuo accostamento della sessualità alla religione mi aveva nauseato ed anche un poco turbato. Gli uomini mi parevano interamente di carne. Ho letto quasi tutti i suoi ensayos nella España Mod. e ho letta la *Vida de D. Quijote*.

Ed ho notato ch'ella cita spesso la *Vida es sueño* di Calderón. Alcune volte non si capisce bene s'ella dubiti o no nonostante il *Plenitud de Plenitudes* ch'io ho descritto agli amici come il cantico della immortalità.

E mi pare che vi sia in lei la continua coscienza della vanità delle cose e di noi stessi, e tuttavia anche il bisogno continuo e sconfinato di vita al di là dei tempi, che si manifesta nel «credo alla mia pienezza! – voglio la mia pienezza!» E così? Gli amici mi hanno obbligato a scrivere in fretta e furia una notizia sulla Sua opera e su di lei, per pubblicarla in questo secondo numero del *Rinnovamento*.

Ho dovuto farla, ma non mi piace, e non ho detto tante cose ch'io vado pensando di lei e che avrei scritte se mi avessero dato tempo. Mi perdoni. Del resto bastava introdurla; Ella stessa rimedierà alla mia insufficienza con una costante collaborazione di cui, insieme agli amici, la prego. Nella mia «notizia» neppure ho detto questa cosa di cui le ho parlato più sopra. E gliene ho parlato ora

per dirle che anche in me v'è alcunché di simile. Vi è in me da qualche tempo la frenesia della oggettività ch'io so tuttavia impossibile; e vi è, accanto, una calda vita interiore.

Dirò meglio. Io vivo intensamente, nel mio interno; sono un uomo religioso infine. E nello stesso tempo ho il vivissimo bisogno di analizzare questa mia stessa religiosità.

[*Siguen tres líneas tachadas*] (Perdoni questa cancellatura. Dicevo una sciocchezza che ho pensato qualche tempo fa, ma che son riuscito a cacciare). Ora questa analisi è naturalmente impotente a seguire nelle sue radici divine il fenomeno religioso. Perché è un'analisi oggettiva (che stupida parola, nevvero?). Conosce lei le critiche del Leuba all'ultima parte delle *Varietà della coscienza religiosa* del James?

Il fatto e le briglie della logica ci impediscono d'andar oltre questo mondo che vediamo. Vede, a tratti io mi rido del fatto e delle briglie e vivo. Penso, talvolta, di lasciare ogni cosa inutile ed esterna e di sognare iddio e la immortalità sempre. Di viaggiare, penso, questi strani mondi fatti di silenzio, ch'io costruisco in me e questi altri mondi che sono al di là delle porte dell'anima mia. Ma il bisogno oggettivo ritorna. A volte si accorda con l'altro bisogno e s'entusiasma e vive; ma spesso mi pone nell'anima il tormento. Lo soggiogherò a poco a poco. Ella mi ha parlato di Kierkegaard e mi ha così richiamato alla memoria lo pseudonimo di *frater taciturnus* ch'io adotterò scrivendo nel *Rinnovamento* le cose ch'io trovo, nel silenzio, dentro di me. Con G. Boine segnerò quelle altre cose ch'io penso e studio seguendo il bisogno esteriore. E vorrò parlare di questo mio tormento.

Non ho letto mai nulla di Sören Kierkegaard ma ho sentito parlarne ed ho visto, mi pare, qualche scritto intorno a lui. Appena posso, seguirò il suo consiglio. Ed intorno al cristianesimo concepito come aspirazione indefinita, come sete non mai dissetata, le dirò ch'io non so pensarlo altrimenti. Un amico mio col quale passeggiavo un giorno mi disse: «S'io sapessi di dover morire giungendo al fine di questa via, ti direi l'*essenziale*». E mi pose nell'anima una sete di ciò che è l'essenza contrapposto al contingente ed all'inutile, una sete che mi guida ancora e mi fa passare accanto alle cose senza ch'io le veda; cerco l'*essenziale*.

Ma se l'amico m'avesse detto: «Ecco, questa è l'essenza; imparala, ponila dentro di te». Se m'avesse fatto padrone di essa, certamente mi sarebbe sembrata povera cosa.

L'essenza è la sete dell'essenziale.

Ora, vede, con questo sentimento nell'anima, io a volte mi maraviglio di lasciarmi trascinare da questo entusiasta movimento neo-cattolico. Questi uomini cercano un'espressione nuova. Ma io sento che se anche fosse trovata, essa sarà ancora un'espressione e come tale momentanea ed imperfetta. È vero che di questo hanno tutti coscienza e dicono di accettare il principio dell'evoluzione e di non dare al dogma che un valore pratico di simbolo. Ma in verità io penso che vi sono state e vi sono anime sognatrici le quali chiuse in cellette nude hanno navigato mondi. Il dogma sarà sempre qualcosa d'esterno. Se me lo danno come espressione di vita io lo accetterei anche se fosse più imperfetto di questi cattolici e scolastici. Esso non mi impedirebbe il cammino dell'anima. C'è in questo quello che lei chiama lo Spirito di Dissoluzione? Me lo dica.

Vedo ch'Ella dubita del moto religioso nostro. Noi ci aspettiamo una condanna. Ma c'è in questa gente ch'io ho intorno del sangue vivo. E la prego di non pensare ad una riforma *traducida*.

Certamente si vuole una riforma, ma rimanendo nella Chiesa, il che è ben diverso da ciò che fece il protestantesimo. Vi è nel secondo numero del *Rinnovamento* uno studio di Gallarati-Scotti sul Gioberti. Non lo conosco intero, ma so che parla di queste cose.

Io sono qui, solo un osservatore. S'ella leggerà attentamente il *Rinnovamento* coglierà varie tendenze difficili ad afferrarsi a tutta prima. E sono tendenze rispondenti, credo, alla diversa natura degli uomini. Vi è accanto allo spirito francescano che anima spesso il Gallarati-Scotti, una tendenza puramente critica di cui potrebbe essere campione l'A. Alfieri se fosse conosciuto.

E questa è una tendenza che certo non prevarrà. Ma chi lo sa? E vi è poi una terza tendenza non bene definita ancora che potrebbe dirsi «filosofica» e potrebbe essere in certo modo rappresentata da Alessandro Casati.

La tendenza francescana è quella che ha preparato il terreno; è, per così dire, la tendenza letteraria. Legga *Il Santo*.

A me fa male il pensare che un moto religioso sia rappresentato da un romanziere. Fuori d'Italia, pensando al *Rinnovamento* si pensa a Fogazzaro. Ora ella sa che Fogazzaro non è tutto, anzi io spero che sarà poco tra non molto.

Ma tenga per non dette tutte queste cose, e creda che tutti sono qui strettamente uniti e pieni di speranza. Le scriverò altra volta meglio.

Sul *Rinnovamento* di febbraio ci sarà qualcosa a proposito dell'articolo di Renzi [sic, Rensi] di cui Ella mi parla. L'uomo che scrive è un'anima straordinaria di cui vorrò parlarle prossimamente. L'articolo di Renzi [sic, Rensi] è sembrato qui, a qualcuno, superficiale. Io trovo che è uno stato d'animo sincero. Ma ella non ha presente il *Plenitud de Plenitudes y todo plenitud*? Io vado ripetendo questo suo grido ed ho tuttavia coscienza di una impossibilità dolorosa che mi sta accanto e mi attanaglia. Bisognerà conservare questo senso doloroso: o scacciarlo trasformando le cose e passando nel mondo come il suo Chisciotte? Poiché è un dolore arido che ammazza. La vita dell'anima è tutta piena di alcunché di triste, ma è tristezza vitale.

Ho accostato le sue cose a quelle del Laberthonnière. E l'ho fatto male. Mi perdoni; ho lavorato in fretta ed avevo la febbre. Le ho spedito fin dal 15 gennaio il *Rinnovamento*; se non lo ha ricevuto m'avvisi. A giorni le manderò il secondo numero. Aspettiamo con ansia ciò che ci ha promesso. La prego di scrivermi. Suo

G. BOINE

11-III-1907

Illustre Signore,

circa il 16 di febbraio le ho inviato un pacco postale con alcune cose riguardanti Towianski e due numeri del *Rinnovamento*. Le sarei molto grato se volesse in qualche modo avvisarmi se lo ha ricevuto o no, non tanto per la rivista quanto perché chi mi diede gli opuscoli di Towianski mi raccomandò di non darli che privatamente. Mi farebbe quindi dispiacere che non fossero stati recapitati. Non so bene perché nelle mie prime lettere mi mostrassi così entusiasta di questo polacco. Certo non è un uomo comune.

Vi è in uno dei *Rinnovamento* che le ho mandato una disgraziata mia recensione della sua *Vida de D. Quijote*, che, come se non vi mancasse altro, i tipografi mi hanno male conciata. A pag. 250 hanno persino saltato un periodo senza che me ne accorgessi perché non ho potuto vedere le seconde bozze. E mi accorgo del resto d'aver detto male alcune cose e di non averne dette delle altre essenziali. Creda ch'io ne sono sinceramente addolorato.

Gli amici del *Rinnovamento* la pregano di dirci il titolo di ciò ch'ella prepara per la nostra rivista.

Alcuni giorni prima di inviarle il pacco le avevo scritto. Intendo ora tutta la tristezza di ciò ch'ella m'aveva detto sul cristianesimo. Ho l'anima serrata. La saluto. Suo

BOINE G. B.

Mi estimado amigo

debí escribirle a raíz de haber recibido el número del *Rinnovamento* en que me hacía el honor de ocuparse de mi obra, pero he andado lleno de quehaceres. De su recensión que he de decirle? Que no soy yo el más apropiado para juzgar de ello y que se lo agradezco mucho.

He leído a Towianski. Fue, sin duda, un alma llena de sed de verdad de vida, y un corazón puro y grande. Pero como a otros muchos le engañó el amor a su patria espiritual, a la religión católica en que se había criado. Ni los Towianski, ni los Fogazzaro, ni los Tyrrell encontrarán más que amarguras. La Iglesia Católica es irreformable, pues se ha declarado infalible. No queda sino salvar el legado cristiano que ella guarda.

Las almas sencillas, sin necesidades intelectuales, pueden encontrar la paz del alma y la luz del corazón en esa Iglesia porque prescinden de sus dogmas, de sus gnosias, de toda esa teología de origen griego. Pero los hombres cultos al oír que quien rechaza uno solo de esos dogmas teológico-metafísicos se niega la salud y que hay que admitirlo todo o nada se aparta de ella y como al apartarse de ella se aparta de la comunión religiosa con sus compatriotas, no encuentra el cristianismo.

La Iglesia Católica, a la vez que conserva la verdad cristiana para los simples, la ha matado en los doctos; ha descristianizado a los intelectuales al querer obligarles a admitir una filosofía del siglo XIII.

Una vez más he de repetirlo. Los países llamados latinos necesitan de una Reforma que les sea lo que les fue a los germánicos la de Lutero. Y esa sólo puede hacerse rompiendo abiertamente con la Iglesia. De los papas no puede esperarse nada.

Yo no dudo de que Rensi, fue sincero en su artículo. Lo que se sublevó al leerlo fue mi corazón y me parece que el autor se arrojó en aquello de la resignación, al aniquilamiento por desesperación. La desesperación íntima, recogida y resignada es el fenómeno más característico de nuestros días. Los que niegan niegan por desesperación, desesperados de no poder afirmar, y los que afirman afirman, por desesperación, para convencerse a sí mismos. Se ha perdido el sentimiento de la evidencia espiritual y nuestras almas flotan al aire, sin tocar pié en suelo firme.

Estamos pasando por una época análoga a la del fin del paganismo que tan

agudamente historió G. Boissier. Se busca solución ya en teosofías, ya en sistemas filosóficos, ya en rejuvenecer viejas doctrinas orientales, ya en teosofías, ya en supersticiones. Parece que estamos en vísperas del advenimiento de un nuevo Cristo; o de inventarlo. Por todas partes surgen Juanes Bautistas y en el fondo es la desesperación y es la espera.

De todo esto quiero escribir por extenso.

Por hoy no sigo porque estoy atareadísimo.

Sabe es su amigo

MIGUEL DE UNAMUNO

Illustre Signore,
 gli amici del *Rinnovamento* la pregano caldamente di dar loro ciò ch'ella mi dice di voler scrivere intorno alle condizioni religiose dei nostri tempi.

Per conto mio riconosco che una gran tragedia si va svolgendo intorno a noi; ma d'altra parte mi pare che sia giunta l'ora in cui uomini di forte sentire si oppongono a questa «disperazione» dissolvitrice di decadenti. Chi per natura o per affettazione non intende la vitalità prodigiosa e profonda del cristianesimo può facilmente abbandonarsi ad un misticismo vago e malato o ad un nirvana buddista. Ma chi è cristiano, ed ha la coscienza che non v'è perfetto cristianesimo fuori della cattolicità, non può, senza peccare nel senso più vero della parola, rimanersene inerte e sdegnoso fuori della Chiesa.

Il suo dovere è di sbarazzare ciò che nel cattolicesimo è vivo ed eterno da ciò che è inutile e dannoso. E questo egli deve compire serenamente senza odii e senza scismi inutili.

Cosa vorrebbe dire in questo caso: «rompere apertamente» come Ella dice? Non le pare che il *Rinnovamento* abbia scosso abbastanza il vecchio abito dei dogmi e della autorità inutile e senza legittimo valore?

Rompere apertamente contro tutto ciò che nel cattolicesimo è escrescenza, è sovrapposizione, ma non contro ciò che è essenziale. Ora, è essenziale la tradizione religiosa, l'esperienza del gran fiume d'anime da Cristo fino a noi.

Se l'espressione di questa esperienza in un «sistema di dogmi teologico-metafisico», com'Ella dice, non è accettabile dalle nostre coscienze di uomini del XX secolo, basta sentire che l'espressione è cosa temporanea. L'espressione che noi stessi daremo alla esperienza nostra ed alla tradizione religiosa cristiana, sarà mutata in avvenire.

Non accettare l'espressione scolastica non significa staccarsi dalla Chiesa.

Certo, questa fondamentale distinzione tra spirito e forma, non è accettata dalle menti polverose della gente vecchia e da qui nascono i contrasti e le lotte.

Ma chi sente lo spirito ed ha la coscienza di poter essere cattolico senza interamente e passivamente accettare la forma invecchiata, può serenamente lavorare per un cattolicesimo più ampiamente concepito, senza bisogno di sforzi e di disperazione.

La disperazione nello svolgersi della vita religiosa è solo un breve periodo che

dev'essere sorpassato. Non si costruiranno, nel cristianesimo, periodi nuovi e completi che mediante passaggi vitali, non per scismi e per salti.

Del resto vi è, in tutto questo ampio moto neo-cattolico, una giovinezza tenace che non teme reazioni clericali.

Ma non vi saranno scismi, perché non vi devono essere.

Certo della disperazione e dei suoi mali, ha colpa in parte il vecchio cattolicesimo. Ed è doloroso questo formicolare fantasmagorico e decadente di buddismo, di teosofia e di queste strambe e sintomatiche degenerazioni cattoliche, *estetiche e magiche* frequenti in Francia e sporadiche in Italia. Ma s'io penso a tutto questo, sento un forte bisogno di avvicinarmi maggiormente al Cristo cattolico e di gettare nel mondo addolorato questo soffio nuovo ed eterno di giovinezza silenziosa e forte.

Le saremo grati tutti se vorrà mandarci al più presto ciò che le ho chiesto più innanzi, e se può ci scriva almeno, appena può, il titolo del saggio perché possiamo annunciarlo.

Le mando il numero di marzo del *Rinnovamento* con molto ritardo solo nei primi di questo mese di aprile.

La saluto rispettosamente e mi creda, suo

G. BOINE

12-IV-1907

Mi estimado amigo,

he puesto ya mano al ensayo que dedico al *Rinnovamento* y que se titulará: «De la desesperación religiosa moderna». Puede usted anunciárselo. Y, además, antes de tres o cuatro días podré remitirle un ejemplar de mi obra próxima a salir: *Poesías*.

A lo que me dice ¿qué he de decirle? Que no es posible nos entendamos pues usted escribe en italiano y en español yo y sospecho que en España *catolicismo* quiere decir muy otra cosa que en Italia o por lo menos que en Milán.

Catolicismo aquí es el de la Iglesia Católica Apostólica Romana cuya cabeza visible es el Papa, y con esa iglesia, que condena a Loisy y a Tyrrell, no se puede reformar nada. Ella está descristianizando.

¿Por qué tememos el nombre y el espíritu del protestantismo? La iglesia católica acabó suicidarse en el Concilio Vaticano y no se puede volver sobre eso.

Todo lo que hoy se fragua es una nueva Reforma, como la del siglo XVI, y si aun se habla de catolicismo es por suspicacias de origen étnico.

Aquí en España, lo protestante aparece como anti-nacional, como anti-castizo y de quien propende al protestantismo se dice que está vendido al oro inglés.

Yo no soy protestante, soy cristiano – ser cristiano es querer serlo y tomar, como nombre de honor, el nombre de Cristo – pero no católico, tal como aquí se entiende esto. Y no voy a darle al vocablo un sentido que no tiene.

Tengo prisa y le dejo.

El fondo el problema lo trato en el ensayo que le anuncio y pueden anunciar.

Sabe es su amigo

MIGUEL DE UNAMUNO

Illustre Signore,

ho ricevuto manoscritto e volumi. Avrei voluto che il saggio, visto che nella lingua era molto piano e chiaro, si pubblicasse come stava. Ma gli amici fecero difficoltà, cosiché lo tradussi o meglio lo trascrissi il più fedelmente possibile e l'ho consegnato. Come può immaginare mi è piaciuto moltissimo. Penso che è possibile una vita religiosa intensa, diversa dalla sua, ma riconosco che la sua è profonda e viva. Lo riconosco perché questa attitudine eroica di sforzo nonostante i dubbi e la quasi violenza dei fatti, è un poco comune a tutti. E tuttavia io so per esperienza che il *Plenitud de plenitudes* è più di una affermazione disperata, è l'immediata certezza, è il sentire la grande vita e il divino. Ma forse com'ella dice io parlo italiano ed ella spagnolo. Fors'anche ciò ch'ella afferma è finissimo lavoro di penetrazione psicologica, ed anche l'immediata certezza, il vivo sentimento di una perenne fonte divina in noi, è il prodotto della disperazione, di lontane disperazioni dimenticate.

Comunque sia io osservo che vi è una vita religiosa sicura di sé e vigorosa, ed un'altra, la Sua, che se ne sta a forza tra la Ragion pratica e la Ragion pura e più nella seconda che nella prima. E riconosco che la lotta interna ed esterna acuisce il sentimento religioso alimentandolo e che a volte lo produce. Ma la lotta religiosa è per costruire, non per distruggere, per realizzare immensi sogni. Per cui (non so come) gli uomini passano dalla disperazione alla sicurezza, all'immediata esperienza di Dio, ed edificano la mole sognata.

Nella storia è un continuo ritorno di disperazione e di forza sicura. Ed è per questo ch'io le ho detto nella lettera passata che la disperazione è solo una fase della vita religiosa. In natura le cose stanno così; Ella si è portata fuori delle cose ed ha osservato che anche la certezza è il prodotto della disperazione. Forse è così, ed è triste. Ma gli uomini continueranno la loro via di ritorni eterni.

Perché Ella si ostina a darci il nome di «protestanti»? Non vede come è diverso lo spirito della nostra riforma da quello tedesco? E perché ripetere, come ripetono tutti quelli che qui in Italia guardano le cose da lontano, che il cattolicesimo è quello del papa e solo quello? Ella dice che fuori di questo cattolicesimo non si può essere che «cristiani». Ma in verità è questione di parole. S'ella è convinta che il protestantesimo è cristianesimo imperfetto e che il cattolicesimo ufficiale non è più possibile a noi del XX secolo, e che tuttavia vi è nel cattolicesimo molta

parte viva che possiamo per dir così utilizzare, non vedo bene perché andiamo ancora ripetendoci a vicenda delle cose che sappiamo da secoli.

Noi pensiamo di lavorare nel senso migliore, e con l'anima piena di speranze. Se fossimo Spagnoli forse useremmo modi diversi e probabilmente non saremmo più cristiani cattolici.

Non ho potuto ancora leggere intero il suo volume. Qualche poesia letta qui e là mi piace molto. Bisognerebbe che in Italia ne parlasse qualche uomo di polso perché vi è veramente del *denso*. Spero di poterne dare relazione per il *Rinnovamento* o lo passerò a qualcuno più degno di me e farò avere al Marinetti ed al Cavacchioli gli esemplari ad essi indirizzati.

E scusi tanto se mi permetto d'importunarla. Ma il servizio librario tra Milano e la Spagna è veramente sconcio. Le sarei grato se potesse passare il mio indirizzo a qualche libraio intelligente e coscienzioso di Barcellona ordinando per intanto e contro assegno: Salvador Bové, *Exposicio del sistema científich lulio*, Revista *Mallorca*, 1900, e Torras y Bages, *La tradició catalana* (questo secondo solo nel caso ch'ella sappia che ha qualche valore, poiché non lo conosco che per una citazione).

Nello stesso tempo se non le è troppo grave la pregherei di passarmi quando può una bibliografia di lavori spagnoli sui mistici del XVI specialmente San Giovanni della Croce. Ho visto in un discorso del Valera, che ora non ho sottomano, citati alcuni che avrebbero seguito le tracce del Roussilot ecc. Se può darmene indicazioni precise le sarò gratissimo. Tralasci Juan d'Avola e Luis di Leon. E scusi tanto. Mi tenga per suo

G. BOINE

12-V-1907

Illustre Signore,
gli amici del *Rinnovamento* m'incaricano di dirle che il suo saggio sarà pubblicato nel numero di giugno. Le ho mandato, alcuni giorni or sono, l'ultimo fascicolo che spero avrà ricevuto. Ho consegnato al Marinetti il volume assegnatogli. Ma non mi è riuscito di rintracciare il Cavacchioli. La saluto rispettosamente suo

G. BOINE

S^r D. Juan Boine,

hace tiempo, mi buen amigo, que no nos comunicamos directa y personalmente. Ante todo mil gracias por la mención que de mi ensayo «Inteligencia y bondad» hizo en el *Rinnovamento*, revista que cada día me interesa más y cuyos números son leídos aquí por algunos sacerdotes, bien que a hurtadillas y cuidando de que sus compañeros no lo sepan.

Y a propósito del *Rinnovamento* he de rogarle advierta al director que han llegado a mi poder todos los números excepto el 6^o, correspondiente a junio del pasado, precisamente el que insertó mi trabajo, que aun no he visto. Haga, pues, que me lo envíen. Y ahora preparo un trabajo sobre el estado espiritual e intelectual del clero católico español.

El cual es deplorable. No se preocupan ni poco ni nada de cuestiones doctrinales sino que a semejanza de Bélgica están ocupados en organizar a los obreros y campesinos en asociaciones económicas (cajas rurales, de socorros mutuos, etc.) para convertirlos en fuerza electoral. Y aparte esto se desgarran en luchas intestinas sobre si han de recatar o no al gobierno liberal. Sobre esto les haré un largo trabajo, para el que preparo materiales. Me ayudará un fraile dominico, amigo mío y de tendencias modernistas.

Ya irá usted convenciéndose de que con ese pobre Sarto y la gente que lo rodea es inútil todo intento de espiritualización. No es posible, amigo, seguir llamándose católico o por lo menos romano. Desde el Concilio Vaticano la Iglesia parece atacada de manía suicida. No hace sino cargar con nuevas trabas a las almas y al decir a los fieles: «o crees todo o no crees nada» arrojarles fuera de la Iglesia.

Aquí, en España, vamos a tener que luchar por salvar nuestro cristianismo español contra las inquisiciones vaticanistas. Es el papado el que ya no sólo nos descristianiza sino que nos descatoaliza. Es una locura.

Hasta pronto, pues.

Sabe cuan su amigo es

MIGUEL DE UNAMUNO

11-IV-1908

S^r D. Juan Boine,

ahí va, mi querido amigo, el retrato que me pide. Pronto le escribiré y procuraré enviar cuanto antes mi trabajo para el *Rinnovamento*. Espero el número de junio que no recibí. Tengo mucho que decirle.

Le saluda con todo afecto.

MIGUEL DE UNAMUNO

Illustre Signore,

i direttori del *Rinnovamento* m'incaricano di chiederle se lo studio ch'Ella ci aveva promesso intorno alle condizioni del clero in Ispagna è pronto. Le ho già detto, in altra mia, quanto un simile lavoro sarà dalla nostra rivista pubblicato volentieri. Il tema è, com'ella può pensare, di capitale importanza per noi e le saremmo oltremodo grati se al più presto possibile Ella ci fornisse mezzo di offrirlo ai nostri lettori.

Le saremmo pure riconoscenti s'Ella volesse pure di quando in quando fornirci qualcuno dei suoi *Saggi* così interessanti che ammiriamo nella *España moderna*.

Io personalmente ho da chiederle scusa del mio lunghissimo silenzio. Ho ricevuto a suo tempo la fotografia che gentilmente Ella m'aveva mandato ed ho preparato un piccolo saggio su di lei e sulle sue memorie, che parecchie circostanze m'impedirono di mandar fuori finora. Lo pubblicherò quanto prima nella *Rivista internazionale*. Mi perdoni questi ritardi ma come può immaginare sono parecchio occupato: le idee che professiamo sono così avversate che ci obbligano ad una continua vigilanza.

Ciò che ora principalmente ci preoccupa non è tanto la maniera con cui la Curia ci ha trattati, né la critica della filosofia intellettualistica (in Italia rappresentata dal neo-hegelismo di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile) quanto certe tendenze di certi gruppi modernisti. Tendenze qualche poco apocalittiche ed ultra-pragmatistiche: certo interessanti per se ma senza dubbio non cattoliche. Le rappresenta la rivista romana *Nova et vetera* che non so s'Ella conosca.

Le siamo riconoscenti della sua simpatia per noi. Voglia conservarmi la sua amicizia. Suo

G. BOINE

Mi estimado amigo,

le debo a usted dos cartas. A mediados de julio fui a un pueblecito de Portugal a descansar y llevaba allí poco más de un mes cuando tuve que salir precipitadamente para Bilbao, mi pueblo natal. Cuando llegué a éste hacía unas horas que habían enterrado a mi madre. Allí tuve que detenerme con asuntos de testamentaría, arreglo de cuestiones con mis hermanos, etc. etc. Esto me entretuvo mucho y me ha retrasado en mi correspondencia y en mis trabajos todos. Y entre otros me obligó a suspender el que para el *Rinnovamento* empezaba a hacer sobre el estado del catolicismo hoy en España. Aunque así se lo escribo al S^r Alfieri, dígaselo usted. Sin la muerte de mi madre ese trabajo estaría ya hecho o poco menos.

Este trabajo es ingratisimo, porque ¿qué va a decir uno de los católicos españoles que no resulte triste y doloroso? Me preguntaba hace poco un amigo francés si aquí había modernistas y modernismo, y tuve que decirle que no. Aquí eso no interesa más que a algún bicho raro como yo. Y es que no hay un número de almas inquietas, vacilantes, indecisas, y a la vez religiosas. El que no es católico por rutina, por no saber ser otra cosa, es indiferente o es ateo.

Una revista como el *Rinnovamento* moriría aquí en seguida. Las cuestiones políticas lo abromen todo y hasta lo que llaman el problema religioso no es tal y sí sólo político-eclesiástico. Los católicos están profundamente divididos, pero es por cuestiones políticas, por si se debe o no reconocer gobiernos liberales. Toda su preocupación es el liberalismo. No olvide que de aquí, de España, salió aquella frase de que «el liberalismo es pecado». Pero cuando se ponen a definirlo no se entienden. Agregue que todo ello va muy enredado con los movimientos regionalistas, o más bien separatistas. En mi país vasco y en la Cataluña es el clero el anti-español, el que va contra la unidad patria. Y este fenómeno he de comentarlo. El clero propugna los dialectos y lenguas regionales porque dice que la lengua española, la oficial, es el vehículo del liberalismo. Quiere mantener separados a los pueblos y la Iglesia su único lazo de unión. Dicen que hay que hacer felices a los pueblos aunque permanezcan incultos. Todo esto lo comentaré.

Hasta pronto. Es su amigo

MIGUEL DE UNAMUNO

UNAMUNO

Vida de Don Quijote y Sancho (F. Fe. Madrid. 1905), «Soledad» («La España Moderna», agosto 1905), «Plenitud de Plenitudes» («La España Moderna», agosto 1904) etc. etc.

Di Unamuno parlò Giovanni Papini nel *Leonardo* del dicembre scorso, e disse di lui: «Miguel de Unamuno è oggi il sacerdote principe della religione di Don Quijote». Strana religione questa, che insegna gli ardimenti pazzi e la rinuncia ponendoci in cuore la sete della immortalità; strana religione, in questo mondo di sonnacchiosi e di morti.

Se si dovesse alzare, a modo di stendardo o d'insegna, qualcosa sull'opera di questo spagnuolo eroico e misterioso, bisognerebbe scriverci sopra quei versi che secoli or sono fece, il patrono suo cavaliere manchego, e che tradotti suonano: «così il viver m'uccide che la morte mi torna a dar la vita – *«así el vivir me mata que la muerte me torna a dar la vida»* – versi spagnuoli, come il lettore vede, non dico per la lingua, che non c'è bisogno, ma per ciò che insegnano.

Unamuno li accosta al «*muero porque no muero*» di S. Teresa «muoio perché non muoio!»

Poiché Unamuno, in mezzo a questa gente immersa nella «joie de vivre» ci parla di morte.

Ed è uno strano uomo, che danza, dice egli stesso, al ritmo di musiche che gli altri uomini non odono; un uomo a cui la voce silenziosa di Dio ha parlato dalle profondità dell'anima: un suscitatore d'anime. Ed è un solitario. Ritorna spesso nei suoi scritti il nome di Kierkegaard, il *Frater Taciturnus* di Danimarca, il sognatore che sentì la nostalgia del medio evo, la nostalgia d'una cella nuda in un convento del XIII secolo. E come solitario si rivolge ai singoli, non alle moltitudini: «ho sentito sempre dentro di me furioso anelo di fare inquieto il cuore a ciascuno dei miei fratelli in umanità» ed in un altro luogo «vedi, lettore, io non ti conosco, ma tanto ti amo, che se t'avessi fra mano t'aprirei il petto e ti farei al cuore una ferita, e dentro vi porrei aceto e sale così che tu non potessi dormire più e ti pigliasse un'ansia senza fine».

In questo nostro mondo in cui la gente si muove infagottata d'idee e di sistemi Unamuno è un uomo che cerca le anime. Vorrebbe rompere questo velo di carne che nasconde le anime vorrebbe che le anime s'incontrassero nude. Sente, come tutti gli uomini di intensa vita interiore, il tormento dell'espressione, parola o segno, che tradisce e contorce ciò che il cuore vuol dire. «Oh! se si potesse – dice – trasmettere senz'altre parole che quelle vaghissime e sfumate su cui dentro di noi si appoggia il pensiero puro!»

Ed ha ancora alcunché di singolare nello scrivere, poiché si appassiona come se parlasse ad un uomo; comincia regolarmente un saggio e ad un tratto si pone a dialogare o si rivolge a qualcuno come se scrivesse una lettera. Pare, leggendolo, d'essere a volte in un silenzio grande, e che la sua voce strana mormori accanto le segrete cose dell'anima: ma la voce s'allarga ad un tratto e dice il paradosso inaspettato o dipinge l'immagine viva.

E ci racconta di una eterna lotta tra la vita e la forma, ci dice di una vita che è in noi e che non avrà fine mai, di una verità vissuta e di una volontà che crea. «Ogni credenza che ci conduca ad opere di vita è credenza di verità, ed è credenza di menzogna quella che ci conduce ad opere di morte. Il criterio della verità è la vita, e non la concordanza logica che lo è solo della ragione». «V'è una filosofia spagnuola, Don Chisciotte mio? Sì, ed è la tua, la filosofia di Dulcinea, quella di non morire, quella di credere, quella di creare la verità. E questa filosofia né si insegna da cattedre né si espone con logica induttiva o deduttiva, né vien fuori da sillogismi o da laboratori, ma sorge dal cuore» (*Vida de D. Quijote*). E ci dice che vi sono in ciascuno di noi almeno due uomini, interiore l'uno e l'altro esteriore. E questo è quello che opera con idee superficiali, con concetti logici, che sono i *transmissibili* «ma il primo è quello nel quale si compiono le misteriose funzioni della vita spirituale, ed in esso non è facile distinguere le viscere dell'uomo da quelle del suo pensare, poiché di queste esse è formato. Il contenuto del concetto di Dio si fonde qui con il mio stesso contenuto, e trattando di queste profondità non si può parlare di idee e di spirito come di cose distinte» («Sobre la consecuencia», «España Moderna» settembre 1906).

La teologia è cosa morta, e fra queste due parole *theos* e *logica* vi è intima contraddizione («Intelectualidad y Espiritualidad», «España Moderna» 1904). «Quanto più mi sento cristiano, tanto più, dice, mi allontano dal cattolicesimo, poiché il cattolicesimo ha sostituito all'esperienza di Dio la espressione di essa, ed

una espressione fatta col materiale scolastico di seicent'anni fa». Odi solo la chiesa delle forme ed ama e vive la chiesa dello spirito. In un suo saggio che è un inno alla solitudine e ch'egli appunto intitola «Soledad» dice: «solo la solitudine ci toglie questa spessa cappa di pudore che ci isola gli uni dagli altri; solo nella solitudine c'incontriamo, ed incontrandoci incontriamo in noi stessi tutti i nostri fratelli di solitudine. Credimi la solitudine ci unisce tanto quanto la società ci separa. E non sappiamo volerci bene perché non sappiamo star soli... Dovremmo null'altro fare che monologare, il che è dialogare con Dio: parlare, dovremmo a Dio: pregare giorno per giorno, momento per momento, ciascuno una nostra preghiera; così che le nostre singolari orazioni andassero mentre ascendono fondendosi, fino ad unificarsi in Dio, diventando in lui una sola preghiera, l'eterno monologo della Umanità addolorata. E da qui, dal seno di Dio, ci ritorna la orazione umana; la voce di Dio nel nostro cuore, l'eco del silenzio tranquillo, non è che la voce dei secoli e degli uomini. La nostra vita intima, la nostra vita di solitudine, è un dialogo con gli uomini tutti».

Vi è in tutto questo, ed anche in quest'ultimo pensiero, alcunché dello spirito che anima gli *Essais de philosophie religieuse* del Laberthonnière. Dice Laberthonnière, indagando come gli uomini possano conoscersi l'un l'altro: «L'essere di ciascuno è come costituito dall'essere di tutti. Ciascuno è in tutti e tutti sono in ciascuno» (*Dogmatisme moral*, pag. 87).

Ma in verità Unamuno dà a tutto ciò che scrive un'originalissima impronta. Del resto è sciocchezza pensare a «scuole» in queste cose. La scuola dà un metodo, non un'interiore vita, dà una forma, non la sorgente che nasce dalle profondità delle anime singole. E per conto mio non son riuscito mai a capire come si possa parlare ad esempio di «scuole mistiche». Queste due parole fanno a pugni. È possibile una scuola filosofica, perché le filosofie, dico le tradizionali, sono, almeno nella loro parte formale, costruzioni logiche. Ed allora è facile ereditare da un maestro un sistema ed accettarlo, od ampliarlo deducendo da premesse incluse. Ma parlando di misticismo non si tratta né di premesse né di sistemi; si tratta di un'interiore esperienza che nessun insegnamento può trasmetterci. E ciò che ciascuno sperimenta è distinto dall'esperienze degli altri «Dio ha piantato nell'anima di ciascun uomo un misterioso secreto». Dicono che il misticismo di S. Bonaventura fa scuola con quello dei Vittorini, e che M. Guyon è figlia spirituale di S. Teresa: ma io m'impegno di dimostrare che v'è fra l'esperienza di costoro,

sotto forme simili, tanta diversità quanta ne esiste fra Tauler e S. Francesco di Sales.

In verità nulla entra in noi dall'esterno: al più ciò che un altr'uomo ci dice può suscitare in noi ciò che vi era assopito o nell'ombra. Ed è quest'ultimo fatto che ci conduce a pensare talvolta che gli uomini cercanti con ansia in queste che d'abitudine diciamo profondità dell'anima, s'incontrino quand'anche fossero partiti dai differenti sentieri.

Da quasi vent'anni Unamuno scrive. Il suo pensiero, la sua vita, ha, ultimamente, come riassunti in un singolare commento al *Chisciotte* di Cervantes. Non è un commento di simboli di allegorie: Don Chisciotte è per Unamuno la incarnazione eterna della parte migliore dell'anima spagnuola. Poiché la Spagna ha una sua grande anima di cui parteciparono i mistici immortali del XVI secolo e di cui Unamuno vorrebbe far coscienti gli spagnuoli d'adesso. E vorrebbe egli liberare il suo paese dalle scorie europee che ne deturpano il singolare carattere, e farne, vorrebbe, la nazione dello spirito. Odia questa nostra miserabile scienza che uccide ogni cosa, ed oppone ad essa la saggezza, ed odia la vita alla quale contrappone senza più la morte. «L'oggetto della scienza è la vita e l'oggetto della saggezza è la morte. La scienza dice: "bisogna vivere" e cerca i mezzi per prolungare, accrescere, facilitare, far leggera e grata la vita; e la saggezza dice: "bisogna morire" e cerca i mezzi di prepararci a farlo bene».

Cosa strana parlare di morte così, nevero? In questo suo lontano paese della leggenda e di Dio Unamuno ci appare come l'uomo del mistero.

Il commento al *Don Chisciotte* fu pubblicato nel 1905, all'epoca cioè del del terzo centenario di Cervantes. Ma Unamuno non partecipò alle feste del centenario; egli non è un *cervantista*. Poiché fa una molto giusta distinzione tra *Cervantisti* e *Chisciottisti*: e sono i cervantisti quei critici eruditi che fanno dotte disquisizioni sull'uso del gerundio nel *Don Chisciotte*, o addottrinate dissertazioni sui plagii di Cervantes; e si occupano degli intenti satirici o che so io dell'autore celebrato. Unamuno vede in Don Chisciotte il vivente ed eterno cavaliere della immortalità, l'alfiere di tutti noi che non ci rassegniamo a morire. Egli è l'uomo pazzo, agli occhi dei molti uomini immersi nella vita dei sensi; è l'uomo che sogna la gloria immortale ed opera per attuarla. È soprattutto l'uomo che opera, l'uomo che non vede le piccole cose degli uomini piccoli, ed ogni cosa trasforma in bellezza poiché ha la bellezza dentro di sé, e vede eserciti di cavalieri famosi

dove gli altri vedono greggi, e fa di ogni casolare diroccato un castello d'incanti. Egli è l'uomo a cui Dio ha parlato dicendo «questo devi fare», onde va innanzi, fra le risa degli uomini savi e le asperità delle cose, compiendo l'opera che Dio ha comandata. E gli uomini dicono di lui «egli è il pazzo hidalgo della Mancha» come han detto di Cristo «egli è il falegname di Nazareth». Ma l'ebbro di gloria risponde «io so chi sono», poiché egli sa ciò che vuol essere e poiché poco importa ciò che fummo e siamo, ma assai importa ciò che volendo saremo.

E vede Unamuno analogia grande tra la vita del cavaliere manchego, e quella del cavaliere di Cristo, Ignazio di Loyola, il basco sognatore di eserciti sacri. E va accostando le opere dell'uno a quelle dell'altro, e quelle dell'uno e dell'altro esplicando con ciò che dissero e fecero i mistici e le grandi anime di Spagna. Dice Unamuno «Nacque Cervantes per raccontare questa vita, ed io nacqui per esplicarla». In lui scompare quel ridanciano carattere di che Cervantes la impresse, e la buffa figura di Sancho diventa la nobile incarnazione del popolo spagnuolo, che segue dapprima Chisciotte per l'avidità dell'oro e finisce per credere più di lui a Dulcinea ed alla Gloria. I critici di Spagna e di altrove hanno accusato Unamuno di aver travisato Cervantes. Ma che importa a noi di Cervantes in verità? Poiché Unamuno ha solo voluto parlare di Don Chisciotte ed ha voluto mostrare che cosa questo pazzo c'insegni. Se ha messo in questo commento gran parte della sua anima ed ha fatto dire al Chisciotte eterno assai più cose che Cervantes non si potesse immaginare, tutto questo è naturale. Il commento ad alcunché di vivo non può essere che vita: una stessa cosa dice ad uomini diversi cose diverse ed ha, ciascuna di esse, un valore in sé. Vi è tutta una letteratura di commenti ad esempio sopra il *Cantico dei Cantici* e forse che questi commenti non hanno un intrinseco valore perché ora qualcuno ha scoperto che l'originale è un garbuglio di non del tutto puri Canti nuziali? E questa trasformazione di un'opera che i secoli hanno consacrato per burlesca o satirica al più, in un largo inno alla immortalità e in una glorificazione della pazzia e della morte liberatrice, è misura dello spirito d'Unamuno.

Tale cosa ci si poteva aspettare da chi scrive: «questo che gli uomini chiamano felicità non è che l'ombra dell'angoscia meta-psichica. Allegri possono essere solo gli imbecilli ed i santi».

L'ultimo saggio di Unamuno è una esaltazione di ciò che il carattere spagnuolo ha di più suo, dall'enfasi, naturale espressione delle anime appassionate, alla

tristezza abituale ed al fisso pensiero di morte. E vuole Unamuno lottare contro tutto ciò che di europeo incrosta l'anima di Spagna: pensa che se alcunché della civiltà d'Europa dev'essere assimilato dalla sua nazione non può essere che lottando «s'io mi sforzo d'imporre, dice, lo spirito mio, ad un altro, solo allora sento in me lo spirito di quest'altro». E si propone la chisciottesca pazzia di spagnolizzare l'Europa. Con questi intenti, crediamo, ci ha promesso di collaborare al *Rinnovamento*.

GIOVANNI BOINE

INTELIGENCIA Y BONDAD

Hay en el capítulo V del Evangelio según Mateo un versillo, el 22, digno de muy especial consideración. Dice así, traducido a la letra: «Pero yo os digo que todo aquel que se enojare contra su hermano será atendido a juicio; el que dijere ¡tonto! será atendido a la *geena* del fuego».

He dejado de traducir dos palabras: *raca* y *geena*, porque una y otra están sin traducir en el original griego. La palabra *raca* parece provenir del caldeo *reca* y significar algo así como «insignificante, sin valor, poca cosa, etc.»; y en cuanto a *geena*...

He traducido por «tonto» la voz *μωρέ*, *moré*, en vocativo, que se halla en el texto. El adjetivo *μωρός*, *á*, *όν* (*morós*, *á*, *ón*) significa, en su significado primitivo, soso, insípido o desabrido; y luego, en sentido traslaticio y aplicado a personas, ya bobo, tonto o imbecil, ya loco o extravagante. El verbo *μωραίνω* (*moraino*) significa ya estar sosa o desabrida una cosa, ya estar un hombre tonto o loco. En latín tenemos *morio*, *nis*, necio, y *morari*, ser un tonto. Y Curtius (*Grundzüge der griechischen Etymologie*) supone – con una interrogación – si podrá referirse a la misma estirpe la voz *morosus*.

Lo que resulta claro es que el *moré* del Evangelio equivale a bobo, simple, insignificante, tonto, memo, zote, majadero, imbecil, estúpido... y las tantas y tantas expresiones despectivas en que abundan nuestras lenguas cuando se trata de manifestar el ningún aprecio en que se tiene la inteligencia del prójimo.

Y es ahora de considerar cómo el Cristo, al señalar insultos que merecen el castigo del fuego, no tomó en cuenta aquellos que tienden a deprimir las cualidades de bondad del prójimo, sino aquellos que tiran a rebajar su inteligencia. No amenaza con el fuego al que llama a su prójimo pillo, o bandido, o desalmado, o canalla, u otra cosa por el estilo, ni al que le inculpe de un vicio cualquiera, llamándole embustero, ladrón, adúltero, asesino, etc., sino al que le llame tonto.

Oímos decir de continuo que lo que hay que ser en este mundo es bueno, que es la bondad lo que más importa. Es idea muy generalizada la de que no depende de nosotros nuestra inteligencia y sí nuestra voluntad, aunque si se examinara la cosa

un poco despacio se caería en la cuenta de cuán preñada de contradicciones íntimas está la proposición esa de que nuestra voluntad depende de nosotros. Porque ¿qué es ese mi yo, del que mi voluntad depende, fuera de la voluntad misma?

Mas es el caso, sea de esto lo que fuere, que se estima por la generalidad de las gentes que si es malo un hombre lo es porque quiere serlo y que podría ser bueno, mientras que, por el contrario, si es tonto, lo es sin quererlo, y no depende de él el dejarlo de ser. Claro está que hay muchos – cada vez más – que están convencidos de que el ser malo es cosa que depende tan poco de la libre determinación del individuo que lo sea, como el ser tonto, y no faltan quienes sinceramente – y no por afán insano de apartarse del común sentir, como suponen los ramplones de espíritu endurecido – creen que dejar de ser tonto depende de un esfuerzo de la voluntad, tanto como el dejar de ser malo. Pero no es de opiniones heterodoxas o paradójicas – en el sentido etimológico y primitivo de estos vocablos; sentido que no he de definir aquí por no acumular más incisos – de lo que hemos de aprovecharnos ahora, sino de la opinión central u ortodoxa, la del promedio. Y esta opinión estima que la maldad, la perversión de la voluntad es una cosa imputable moralmente al hombre, y que no lo es la tontería, la deficiencia intelectual. No siendo en ciertos casos en que la tontería sea consecuencia de algún defecto moral. La tontería, lo mismo que la locura, se estima que es una desgracia, aunque no falten personas que supongan que es la locura en muchos casos un castigo providencial. He conocido un sujeto que hablaba de Nietzsche sin conocerlo más que por referencias y por fragmentos – lo cual equivale a no conocerlo o a conocerlo mal – que sostenía haber sido un castigo de Dios la imbecilidad en que murió el pobre y atormentado soñador.

Quedamos, pues, en que en teoría y como cuestión de doctrina, lo ordinario entre los hombres ordinarios es suponer que la maldad es algo imputable y la tontería una desgracia. Pero cuando se llega a la práctica, las cosas varían por completo, y esos mismos hombres ordinarios que ordinariamente profesan esa doctrina, se sienten más ofendidos cuando se pone en duda o se niega sus excelencias intelectivas, que no cuando se pone en duda o se niega sus excelencias morales. Al que les llame pillos, canallas o bandidos le llevarán a los tribunales o le pegarán acaso, pero le perdonarán antes que a aquel que les dé a entender que aprecia en poco su inteligencia. Esto no lo soportan, y de aquí proceden sus ciegas

antipatías, sus pasiones más mezquinas.

Un conocido mío, persona que ejerce un cargo técnico, hombre de muy buena y muy bien cultivada inteligencia, pero que desgraciadamente la tiene perturbada, se quejaba un día a un amigo mío de que se le quisiera declarar loco. Y como mi amigo, que aunque muy inteligente se suele pasar de cándido con frecuencia, le dijera que el estar loco podrá ser una desgracia, pero no es un delito ni cosa que se le parezca, el supuesto loco se exaltó de mala manera y empezó a exponer todos los perjuicios que se le irrogaban de que se le declarase loco. Una vez hecha esta declaración, podía llegar hasta perder su empleo.

He aquí enfilada la cuestión por el aspecto más práctico, por el más vivo. Para la lucha por la vida es la inteligencia arma más adecuada que la bondad, y las gentes saben muy bien que los pillos listos prosperan más que los buenos tontos. Y de aquí que aun cuando en teoría y en abstracto se ponga la bondad por encima de la inteligencia, en la práctica y en concreto, ¡tan flacos somos!, se da a la inteligencia la primacía sobre la bondad.

Lo comprueba la forma de despectiva compasión o de compasiva despección con que se habla de los buenos poco inteligentes. «Sí, es muy bueno el pobrecillo», «¡es un bendito de Dios!», «es un santo varón»... ¿Quién no se ha fijado en el tono con que se profieren estas frases?

Lo que hay en el fondo de esta antinomia o contradicción aparente, de esta duplicidad de juicio según que se trate de juzgar en abstracto o en concreto, es que tenemos una doble moral, o sea dos morales, una para nosotros mismos y otra para los prójimos. Lo de «no hagas a otro lo que para ti no quieras» lo traducimos por «no me hagas lo que no quieres que yo te haga». En el fondo de nuestro corazón, tejido de contradicciones, nos decimos: yo seré para contigo listo; sé para conmigo bueno.

Sucedo, por una parte, que queremos a los demás buenos para con nosotros, aunque sean tontos; mas, por otra parte, la experiencia nos enseña que un tonto bueno queriendo hacernos bien nos molesta y perjudica, y un listo malo al pretender hacernos daño nos hace bien. Y en resolución, a un hombre medianamente inteligente le es más fácil defenderse de las malicias de un listo que no de las tonterías de un bueno. Un hombre listo tiene un plan de conducta, una intención, un propósito más o menos velado, y no es difícil descubrirle ese plan, esa intención o ese propósito y ponerse en guardia; mas en tratándose de un tonto,

por bueno que él parezca – y, como diré luego, cabe la duda de si los tontos pueden ser realmente buenos – , no sabe uno nunca a qué atenerse y está con ellos vendido. Porque el tonto, por bueno que parezca, es casi siempre instrumento de una tercera parte, y no siempre de la misma, y al tonto, por consiguiente, le falta consecuencia.

Todo esto de un lado, y de otro el hecho de que el hombre tiene momentos de elevación de juicio, hace que no sea tan absoluto, ni mucho menos, lo de que deseemos que los demás sean buenos tontos antes que malos listos. Y sobre todo, la mayor parte de las veces no tenemos que juzgar de la conducta del prójimo para con nosotros mismos, sino para con otros prójimos, y en este caso solemos ponernos, como en el caso propio, de parte del inteligente, o que creemos lo es, y en contra del que estimamos tonto. Y digo *como el caso propio*, porque a un hombre le es más fácil persuadirse de que es malo que no de que es tonto. Estoy harto de encontrarme con personas que confiesan sus perversiones morales y se declaran, en una u otra forma, malos, pero apenas he encontrado quien se confiese tonto; y si alguno lo hace, es de tal modo y en tales circunstancias, que no hay manera de creerle. Y sin embargo, estoy convencido de que es mucho más frecuente de lo que parece el caso de un hombre que se siente un majadero, aunque ni a sí mismo se atreva a confesárselo, o por lo menos que comprenda que sus prójimos le tienen por tal majadero. Y todo esto va resultando, como no puede menos de ser, un tejido de contradicciones aparentes. Y digo aparentes, porque de cada cien veces que se acusa a un escritor de contradictorio consigo mismo, en las noventa y nueve la contradicción está en el que así le acusa y no en el acusado. A los tales acusadores les vendría bien darse un baño de hegelianismo, si es que son capaces de ello.

Digo, pues, que creo es más frecuente de lo que parece el caso de un hombre que se conozca, o que conozca lo que de él se juzga. A pesar de ser un lugar común lo de que nada hay más difícil que cumplir con el precepto délfico de «conócete a ti mismo», estimo que son muchos, muchísimos, los que a solas consigo mismos se conocen. Y aun creo más, y lo he dicho antes de ahora: y es que cuando el hombre, a solas, en el silencio, se encara consigo mismo en el espejo de su propia conciencia, propende a rebajarse y a estimarse en menos de su valor real. Si ciertas acusaciones les duelen tanto a ciertas personas, es porque antes que nadie se las hiciese se las han hecho ellas a sí mismas.

Hablando de estas cosas con un amigo, me citaba el caso de un conocido de ambos, de él y mío, que siendo un majadero está haciendo siempre ostentación de su saber y de la profundidad de su inteligencia, y me decía mi amigo que el tal lo cree. Y yo hube de replicarle que lo dudo mucho, y que más bien creo que, lejos de creerse él, como da a entender, que es un profundo pensador, está persuadido de cuál es la opinión que a su respecto abrigan los que le tratan, y se defiende con medios de naturalísima defensa. Y al citarle yo a mi amigo, en corroboración de esto, una porción de evidentes mentiras que para darse importancia forja el tal sujeto, me contestó: es que se las cree. Y al punto hube de protestar, como protesto siempre, de esa especie tan difundida de que haya embusteros que crean los embustes que fraguan.

El buscar hacer creer a los demás que se es un hombre de profunda inteligencia y hondo saber, es un medio de legítima defensa. Tan legítima como lo es el de que se vale el lagarto australiano conocido entre los naturalistas con el nombre de *moloch horridus*. El cual es un animalillo inofensivo que, hostigado, toma las apariencias de un espantable animal dañino, fenómeno de eso que se llama mimetismo, y que es corriente en el reino animal. Porque hay, en efecto, animales que se defienden haciéndose pasar por otros y aparentando una ferocidad de que carecen. Casos parecidos a los de aquellas moscas que, aunque desprovistas del aguijón ponzoñoso de las avispas, han tomado la forma de éstas para hacer creer que le tienen, o por parecerse a ellas e infundir esa creencia han logrado subsistir y perpetuarse.

Pero ¿hemos de creer que el *moloch horridus* humano que infunde pavor a sus enemigos merced a su espantable facha se engaña él mismo y se cree feroz? Yo no lo creo. El pobrecito lagarto australiano debe de conocer su flaqueza y la cara que lleva debajo de la máscara, lo mismo que su colega en mimetismo el *chlamydosaurus kingi* al poner en erección su gola y abrir fieramente la boca tomando una actitud amedrentadora, está el pobrecillo temblando de miedo. Es el miedo el que le hace amedrentar. Y así también es la tontería la que les hace a muchos aparentar talento; de donde resulta que no es la tontería tan tonta como parece, o que, por lo menos, no carece de cierto instinto.

Claro está que esto de un tonto que se presenta como hombre de profundo entendimiento, sin lograr engañar a nadie, es caso muy distinto de los casos de los llamados simuladores del talento. La llamada simulación del talento es un puro

juego de palabras, pues para simular talento es menester tenerlo, por lo menos es preciso para que haya muchos que crean en él, y es una frase inventada probablemente por los que ni lo tienen ni logran simularlo.

No hay que perder de vista, además, que entre las innumerables palabras de un sentido vago y mal definido – y lo son casi todas las psicológicas, y tanto más vagas cuanto más se empeñan en definir las que las usen –, la palabra «talento» es una de las más vagas y de las peor definidas. Puede decirse que hay hombres muy listos con muy poco talento y hombres muy talentados sin listeza alguna. De Wordsworth se ha dicho que fue un genio sin talento. Y hay hombres más que regularmente inteligentes y muy brutos.

La brutalidad mental, confinante con la ramplonería, es una de las cualidades más características de ciertas inteligencias, capaces, por otra parte, de comprender cosas que exceden algo de la común comprensión. La brutalidad mental, distintivo de los dogmáticos vulgares, y que suele confundirse con la convicción y hasta a las veces con el fanatismo, es ante todo una cualidad moral, es una forma de la soberbia gratuita o apriorística. Es cosa de inteligencias imaginativas que carecen del sentimiento del matiz y del sentimiento de la ironía y del humorismo. Los infelices atacados de esa especie de arterio-esclerosis espiritual ven confusiones y contradicciones que sólo en su cabeza existen. Suele ser gente dada a la polémica y que en ésta se despachan con el ridículo procedimiento de las citas, artimaña abogadesca falta de todo valor serio y positivo. Y con frecuencia añaden aquella singularísima tontería que reza así: «Fulano, cuyo testimonio no puede ser sospechoso para nuestros adversarios», como si se tratase de santos padres declarados doctores de una iglesia, y sucediendo a menudo que toman en serio una *boutade* del Fulano citado o que éste, que puede por lo demás ser una inteligencia eminente, habló de cosa en que no entendía.

Los brutos mentales toman las cosas en bruto, sin análisis, y para ellos se escribió aquella fórmula tan típica de «la razón y la experiencia nos enseñan de consuno...», y viene una observación en bruto, tal y como la hacen los pueblos bárbaros. Los brutos mentales juzgando a simple vista, que es su órgano único de visión – y suelen jactarse de tenerla buena –, arguyen de visionarios a los que presentan, sin intento alguno de polémica, datos obtenidos a microscopio o a telescopio.

Conocida es la *salida* de aquel que decía: yo no digo que todos los

republicanos sean borrachos, pero sí digo que todos los borrachos que conozco son republicanos. Pues bien, yo no digo que todos los brutos mentales sean dogmáticos, pero sí digo que todos los dogmáticos que conozco son brutos mentales. Y no llamo dogmáticos a los que por pereza mental o por no querer darse quebraderos de cabeza viven atenidos a estos o aquellos dogmas. Llamo dogmáticos a los que con toda alma creen y sostienen que hay un número de opiniones – tuyas, por supuesto – que sólo pueden negar los locos o las gentes de mala fe, siendo opiniones que hay muchas personas que las niegan.

Si el ir contra la opinión comúnmente aceptada – aceptada por inconsciencia, de ordinario – puede y suele ser un acto de soberbia cuando se va contra ella no más que por afán de singularizarse – lo cual sucede muchísimas menos veces de lo que los brutos creen –, en cambio el aferrarse a la opinión común, ortodoxa (en el sentido más técnico del vocablo, el empleado al hablar de economía política ortodoxa, v. gr.), puede y suele ser un acto de soberbia, y de soberbia gratuita y apriorística. La soberbia gratuita necesita para sostenerse y afirmarse el sostén de la opinión tradicional común. Cuando un hombre os diga: «Dios, por mi boca, dice esto», traducirlo al punto así: «yo, por boca de Dios, os digo esto». La brutalidad mental tiene esta frase a cada paso: «¡Eso es absurdo!».

Observad, en cambio, una cosa que nos enseña la historia y nos enseña, sobre todo, nuestra propia experiencia de la vida, cual es la de que un amable y dulce escepticismo mental se aúna a una austera y rígida conciencia moral, que de entre los escombros amontonados por la razón teórica suele alzarse robusta y firme la columna erigida por la razón práctica. Esto no lo comprenden los brutos mentales, cuyas inteligencias viven en el período prekantiano, que suelen ser intelectualistas en el sentido de que creen que la conducta y los sentimientos morales de individuos y de pueblos dependen de nociones teóricas filosóficas, de principios metafísicos. Cuando hablan de la fe entienden la adhesión de la razón a un principio de doctrina y se escandalizan de la proposición luterana de que sólo la fe salva, porque no han penetrado en cuál es el íntimo sentido luterano de la fe. Y digo sentido luterano de la fe, y no el sentido que a la fe daba Lutero, pues los brutos mentales creen que esto se resuelve con citas de Lutero, que no hizo sino iniciar el luteranismo. La frase de «más papista que el Papa» tiene perfecto valor cuando se aplica a doctrinas libres y evolutivas, y cabe decir que hay hoy darwinistas más darwinistas que Darwin y luteranos más luteranos que Lutero. No

es el que enceta una doctrina el que la completa ni el que mejor ve sus consecuencias todas, como no es siempre el autor de un libro el que mejor lo comprende.

La brutalidad mental es algo que entra en lo que llamamos moralidad, aunque no sean más responsables de ella los brutos mentales, que no son los tontos responsables de su tontería. Y así como en la brutalidad mental se descubre un fondo de perversidad moral, también en la tontería, siendo como es tan distinta de aquélla – pues el bruto mental puede no tener nada de tonto –, hay casi siempre cierta perversión moral. Es una idea bastante extendida la de que los tontos no suelen ser buenos. El tonto es mal intencionado, es mezquino y es envidioso. Y cabe proponerse esta cuestión: ¿el tonto avieso es avieso porque es tonto, o es tonto porque es avieso? Henos aquí en el complicado problema del valor moral de la tontería.

Podría creerse que en muchos, en muchísimos casos la tontería tiene un origen moral y arranca de mezquindad de espíritu, de mala intención; mas, por otra parte, puede invertirse los términos y atribuir a la tontería la mezquindad y mala intención. Lo más probable es que ambas cosas son coefectos de una misma causa de origen corporal orgánico, de una deficiencia fisiológica. Mas como a su vez estas deficiencias son, en gran parte, curables, y para su curación cabe emplear medios anímicos – la sugestión y otros análogos –, debe predicarse la obligación de ser inteligente. Y si se dijere que no está en el poder de un tonto hacerse inteligente, cabe responder que no está más en el poder de un avieso hacerse bueno. Los que niegan el libre albedrío no por eso rechazan el que se pida a los hombres que sean buenos y se procure con premios y castigos inducirles a ello, porque saben muy bien que estos premios y castigos, y esos preceptos, y exhortaciones, son motivos para inducirles al bien, motivos que entran en la trama de ellos, de que surgen los actos de volición. Y el que se empeñe en ver contradicción entre que se niegue el libre albedrío y se le inflija a un hombre castigo por un acto dañino o se le premie, por uno beneficioso, es un bruto mental que está entrando en el período de la osificación de la inteligencia.

Uno de los medios más adecuados para combatir la tontería es, sin duda, el de predicar la obligación moral de ser inteligente.

Es muy frecuente oír, cuando se quiere defender a los tontos, aquello de que serán bienaventurados los pobres de espíritu, y, sin embargo, pobre de espíritu no

es lo mismo que tonto.

Me supongo, a un lector que en un momento cualquiera de esta mi divagación me interrumpe para decirme: pero si tú, como parece desprenderse de algún pasaje de este escrito y de otros pasajes de otros escritos tuyos, supones que la conducta no se rige por principios abstractos o nociones filosóficas, ¿a qué te nos vienes con estas disertaciones de psicología abstracta, si ellas no han de hacer que se vuelvan inteligentes los tontos ni buenos las malos?

Y yo le digo que, en primer lugar, puede y suele escribirse sin buscar un fin de aplicación ética, buscando la verdad por la verdad misma, sean cuales fueren sus consecuencias, y que esto es lo propio de la especulación filosófica. Sólo a los brutos mentales se les ocurre argüir contra la verdad de un principio metafísico por las funestas consecuencias prácticas, que en el orden moral le supongan – no suele pasar de suposiciones – como si fuese un axioma, ni mucho menos, que lo verdadero haya de ser bueno. Lo propio de la brutalidad mental suele ser construirse, bien o mal, el mundo teórico en vista del mundo práctico, o inventar principios filosóficos para asentar sobre ellos preceptos morales que les precedieron, aunque ni asienten bien ni mucho menos.

Y, por otra parte, aun creyendo que los principios de doctrina que un hombre profese no son los que determinan y fijan su conducta, puede uno muy bien creer de eficacia práctica el combatir esos principios, que guardan relación con la conducta, aunque no sea la de causa a efecto.

Es indudable que los movimientos de la aguja del manómetro tienen relación con las variaciones de presión de la caldera de vapor, lo mismo que la subida o bajada de la columna termométrica la tiene con las variaciones de temperatura del ambiente, y sin embargo a nadie que esté en su sano juicio se le ocurrirá sostener que son los movimientos de la aguja del manómetro los que determinan la presión del vapor de la caldera, o las subidas o bajadas de la columna termométrica las que producen los cambios de temperatura del ambiente. Y algo por el estilo, aunque en una relación diferente, parece suceder entre las variaciones de conducta de un individuo y sus variaciones de doctrinas.

Sentimos todos la necesidad de justificar y explicar nuestra conducta ante nosotros y ante los demás, y no descansamos hasta hallar la que creemos razón suficiente de nuestro modo de obrar. Aunque ignoremos por qué vomitamos el aceite que se nos hace tragar, no nos importa gran cosa esa ignorancia; pero no

nos resignamos a ignorar por qué se nos resiste el robar o el matar el prójimo, y buscamos razones que expliquen esta nuestra resistencia, razones que son, muchas veces, especiosas. Más de un sujeto que cree de buena fe que no hace tal o cual cosa, que le han enseñado ser pecado grave, por miedo al infierno, seguiría no haciéndola si perdiese este miedo, y entonces inventaría otra razón cualquiera para explicarse su resistencia a cometer los actos pecaminosos. Y esto, aunque sea frecuente entre los brutos mentales la creencia de que el temor al demonio y a las penas eternas son una de las bases del orden social. ¡Pobre orden social si dependiera de eso!

Y hay en esta necesidad que sentimos de explicar nuestra conducta dos grados, y son: la necesidad de explicárnosla a nosotros mismos, y la necesidad de explicarla a los demás.

Cuando un sujeto busca para los demás una explicación, distinta de aquella que se da a sí mismo, decimos que es un hipócrita; siendo, pues, el hipócrita el que tiene dos explicaciones de su conducta: la que se da a sí mismo y la que da a los demás, y ambas, con mucha frecuencia, igualmente falsas.

¿Y de qué modo el combatir la explicación que uno da de su conducta puede influir en la conducta misma? Si demostramos que la doctrina con que un individuo trata de explicar su conducta es insostenible, y no la explica, le obligamos a que busque otra, sea para justificarse ante los demás tan sólo, sea para justificarse ante los demás y ante sí mismo a la vez, del mismo modo que si a un chicuelo que inventa un pretexto para salirse con la suya se le destruye el pretexto, se le obliga a buscar otro.

Un chiquillo se levanta un día con una cantidad de tensión nerviosa, o lo que fuere, a que siente necesidad de dar salida con el llanto, y los hay que, como no quieren llorar sin motivo, lo buscan. Piden una cosa, y si se la dan, piden otra, y acaban por pedir la luna, a sabiendas de que no pueden dársela, para tener así un pretexto de llorar. Y no lloran porque no se les ha dado la luna, sino que han pedido la luna, sabiendo que no se la pueden dar, para justificar así su llanto. Y una cosa parecida les pasa a los mayores.

Y así resulta que si se influye en la conducta de un individuo, destruyendo las doctrinas teóricas en que él la cree fundada, es porque al dejarle insatisfecha la necesidad de explicarse a sí mismo su modo de obrar, se le introduce en el ánimo una inquietud de orden sentimental, no intelectual, inquietud que ejerce influencia

sobre su conducta.

Las ideas mismas suelen llevar no pocas veces un contenido sentimental o emotivo, y es este contenido el que influye en la conducta. Pero a medida que un concepto pierde en comprensión, ganando en extensión, a medida que se generaliza y hace más abstracto, va perdiendo de su valor emocional y, por lo tanto, de su influencia sobre la conducta. Y en este sentido digo que las doctrinas abstractas, las nociones escolásticas a que se aferran los brutos mentales carecen casi siempre de verdadera eficacia práctica. Y lo mismo sucede con los dogmas muertos. La disputa teológica del *filioque*, que tanto apasionó en un tiempo los ánimos, sería hoy incomprensible, porque el dogma ha muerto. Para la conducta moral de un cristiano de hoy lo mismo es que crea que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo o sólo del Padre, o que no crea ni una ni otra cosa, porque la tal creencia carece de todo contenido sentimental. Y en realidad ni se cree ni se deja de creer en ello, y el incluirla en el Credo no es sino una manera de pedir sumisión a la Iglesia sobre la base de esa horrenda fe implícita o fe del carbonero, que es la muerte de la vida espiritual. Consecuencias de haber sustituido a la religión con una metafísica teológica.

Y volviendo a la relación entre bondad e inteligencia, réstame por hoy decir que en cierto sentido puede y debe decirse que la inteligencia es una forma de la bondad, o la bondad una forma de inteligencia.

Ya entre los antiguos se discutió si la virtud es o no es una ciencia, y miles de veces se ha repetido que el ser bueno es lo que más cuenta trae.

Lo más íntimo, lo más exquisito de la bondad, es el perdón; el hombre es tanto más verdaderamente bueno cuanto más propenso está a juzgar bien a los demás, a disculparlos. El triunfo supremo de la caridad es, al tener noticia de un horrendo crimen o al presenciario, sentir un fuerte movimiento de compasión y de piedad hacia el verdugo, tanto o más que hacia la víctima. Y la fórmula más alta de la caridad es aquella de: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que se hacen», fórmula en la que el mismo que conminó con terribles penas al que llame tonto a su hermano pide perdón para el prójimo, fundándolo en que este prójimo obra por deficiencia intelectual.

El famoso aforismo *tout comprendre, c'est tout pardonner*, «el comprenderlo todo es perdonarlo todo», puede muy bien invertirse, diciendo: *tout pardonner, c'est tout comprendre*, «perdonarlo todo es comprenderlo todo». Es decir, que

aquel cuya grandeza de ánimo y nobleza de corazón le lleva a perdonarlo todo, se pone por este espíritu de perdón en situación de comprenderlo todo. Su bondad le da, como fruto, inteligencia.

Pasión quita conocimiento, se dice, y pasión en sentido contrario le añade. Y digo pasión en sentido contrario, y no falta de pasión, porque la bondad que nos hace inteligentes no es la aparente bondad del indiferente, del que parece perdonar porque no siente las ofensas, sino de aquel que, sintiéndolas, perdona por pasión.

La tolerancia es la primera virtud, pero es en aquellos que por naturaleza se sienten intolerantes, y que luchando consigo mismos logran vencerse.

Es una equivocación muy común la de creer que los espíritus tolerantes lo son porque carecen de convicciones arraigadas, y que, por el contrario, todo el que las tiene resulta intolerante. La intolerancia, forma del apego a las propias opiniones, suele ser independiente del mayor o menor arraigo de las convicciones, y causa, más que efecto, de este arraigo. Los brutos mentales suelen ser intolerantes; pero su intolerancia no procede de que estén más convencidos que otros, sino de su brutalidad mental. Ésta, que es, como dije, una forma de soberbia, les lleva a adherirse brutalmente a su propio juicio – hasta en cosas de orden secundario, y que ellos mismos estiman de libre juicio –, y esta adhesión les lleva a la intolerancia. Si para ellos tiene tanto valor el llamado común sentir o el consentimiento supuesto unánime, es porque se sienten comunes, y sintiéndose comunes se amparan en lo común. Su adhesión personal no recibe su fuerza del valor de la opinión común a que se adhieren, sino que esta opinión tiene valor porque todos ellos, los comunes, se adhieren a ella. Es la ley del sufragio.

Una opinión común puede y suele muchas veces estar basada en una fuente común de error, en una causa de equivocación radicante en la naturaleza misma humana – como lo estuvo y lo está la opinión, común todavía en los más de los pueblos, de que es el sol el que se mueve en torno a la tierra – y toda su fuerza la recibe de la comunidad del error.

No hay soberbia mayor que la del soldado de fila que se siente formando parte de un grande y fuerte ejército, como no la hay como la del hombre ordinario que se siente parte de un pueblo rico, poderoso y admirado. Hay ciudadano de una gran nación que, siendo el último y el más inculto de sus ciudadanos, cree llevar a la nación toda sobre su cabeza. Y sucede con frecuencia que los hombres de soberbia gratuita o apriorística ingresen en un gran ejército, en el ejército de la

vulgaridad organizada, para poder apoyar con la fuerza de éste la debilidad radical de su soberbia. Y de aquí que el ranchero de un gran ejército tenga más soberbia que el jefe de una banda suelta y aguerrida. El que no tiene nada personal de que envanecerse – decía Schopenhauer – se envanece de haber nacido inglés, alemán, francés o español. Y lo mismo sucede en el orden de las doctrinas que se profesen. Hay quien se ensoberbece por profesar las doctrinas en que sus padres le educaron o por pertenecer a esta o a la otra profesión social, y es que las doctrinas o la profesión no hicieron sino dar un contenido a una soberbia previa, de puro continente, sin obras, es decir, gratuita.

La soberbia gratuita tiene otra señal en que se la conoce, y es su resistencia a obrar, a producirse a la vista de todos, a exponerse al juicio ajeno. La acción es la muestra de la humildad radical.

Ben fa, chi fa; sol chi non fa, fa male, «bien hace quien hace; sólo el que no hace, hace mal», dice el poeta italiano Pascoli; y el pobre Oscar Wilde escribía: *the supreme vice is shallowness; whatever is realised is right*; esto es, «el supremo vicio es la oquedad; todo lo que se cumple es bueno». O sea que todo lo que produce un resultado es bueno, y malo lo que cae en el vacío.

Me parece haber escrito antes de ahora, y acaso en estas mismas páginas, que el ejemplo de suprema humildad que han ideado los hombres es el de un Dios que crea un mundo que nada añade a su gloria, y luego una humanidad que se lo critique. Es como hacer una comedia, y luego un público que se la silbe a uno.

Fijaos, pues, en el fondo de toda maldad y de toda tontería, y veréis que se basa en pereza, en inactividad, más o menos larvadas y disfrazadas, y veréis, por otra parte, que la bondad y la inteligencia son hijas de la diligencia, de la actividad, también más o menos veladas.

La pereza es la madre de todos los vicios, y entre ellos de la tontería y de la brutalidad mental.

RESEÑA DE «INTELIGENCIA Y BONDAD»

È uno dei frequenti, brevi e succosi saggi, che Unamuno da parecchi anni va offrendo e un poco imponendo (giacché chi vuole insegnare cose che gli stanno a cuore bisogna che sforzi gli altri ad ascoltarle) ai lettori della grave rivista spagnuola, l'*España Moderna*. Ma questa volta non si tratta di un semplice capitolo di catechizzazione ordinaria dove si inciti la Spagna alla conquista spirituale dell'Europa, ma di uno studio, o meglio di una meditazione intorno a certi rapporti fra intelligenza e bontà. Muovendo dal passo del Vangelo dove Cristo minaccia del fuoco eterno chi dice *raca* e stolto al suo fratello (*Matteo*, V, 22), Unamuno vuol persuaderci che l'essere intelligenti è un dovere morale quanto l'essere buoni.

Cristo difatti non indica a caso come incriminate le parole *raca* e *μωρέ* (*more*), ed il gravissimo castigo ch'esse procurano a chi le proferisce sta a mostrarci quel severo giudizio egli facesse delle condizioni psicologiche significatevi. Giudizio profondamente giusto (perché alla radice della carità) si ha quando, avuta notizia di un orrendo delitto od essendovi presente, si prova per il colpevole altrettanta o maggiore pietà che per la vittima. E la formula più perfetta della carità è quella che dice: «Padre, perdona loro perché non sanno quel che fanno», formula nella quale Colui che minacciò pene terribili a chi dica stolto un suo fratello chiede perdono per il prossimo, poiché questo prossimo opera per deficienza intellettuale. Il famoso aforismo «*tout comprendre c'est tout pardonner*» può ben essere invertito col dire: «*tout pardonner c'est tout comprendre*». In altri termini: quegli la cui grandezza d'animo e nobiltà di cuore conducono a perdonare ogni cosa, per questo stesso spirito di perdono è posto nella possibilità di comprendere ogni cosa. La sua bontà gli dà, come frutto, l'intelligenza.

Dati questi rapporti che stringono fra di loro i due massimi valori dello spirito (ricordiamo quanto intimamente compenetrati fossero nel concetto dei mistici intelligenza e purezza), viene che l'intolleranza non è solo un segno di limitazione intellettuale ma anche di un'intima perversione morale. La brutalità mentale, distintivo dei dogmatici volgari, è anzitutto una caratteristica morale, una forma di superbia gratuita ed aprioristica. Ed è una superbia vuota, antecedente ad ogni

conoscenza, e che si riempie di una formula qualunque, ad esempio della tradizionale, perché non sa e non può riempirsi d'altro; una superbia caratterizzata dalla sua resistenza ad operare, a mostrarsi innanzi agli occhi di tutti, ad esporsi al giudizio altrui, del tutto incapace d'azione giacché l'azione è sempre la manifestazione di una radicale umiltà. Il substrato della brutalità mentale è quindi l'inattività, il non sapersi e il non volersi porre nelle condizioni di chi si critica. Nella stoltezza si trova sempre la meschinità morale e l'incapacità di operare il vero bene. Ne facciamo continua esperienza nelle nostre relazioni di ogni giorno, ma ce ne fa certi anche il fatto che, sebbene si vada comunemente parlando della mancanza dell'intelligenza come di una disgrazia di cui uno non ha colpa, e si ripeta a sazietà il vecchio adagio: «Meglio la dabbenaggine che non il mal genio», in realtà si preferisce passare per cattivi che non per stolti, tanto è profondo il senso di quanto v'ha di immorale nella deficienza intellettuale e tanto si è persuasi dell'alto valore etico dell'intelligenza.

Così Unamuno ha ragione di affermare che «l'intelligenza è una forma della bontà e la bontà una forma dell'intelligenza». E ancora: «Ciò che v'è di più profondo e di più squisito nella bontà è il perdono: l'uomo è tanto più buono quanto più è propenso a giudicar bene degli altri, a scolparli. E se ben badiamo, anche la deficienza intellettuale ha le sue radici in un substrato di pigrizia e di inattività: «la pigrizia è la madre di tutti i vizi e fra gli altri della stoltezza e della brutalità mentale».

Ma, lasciata a mezzo questa sua trattazione della causa e degli effetti della stoltezza e dell'intolleranza, l'autore si chiede a che approdino le sue ricerche di psicologia astratta «se non sanno far buoni i malvagi ed intelligenti gli sciocchi». Far meno meritevole di compassione la deficienza mentale, mostrare come questa non sia una semplice disgrazia e uno stato d'innocenza, ma come sia prossima e identificabile con l'intolleranza, la quale a sua volta è prova non tanto di forte carattere e di salde convinzioni quanto del contrario, – a che giova tutto ciò, quando sappiamo che l'essenziale nella vita degli uomini è la condotta e che potremmo portare innanzi un cumulo di ragioni d'ordine logico senza riuscire a mutare di un filo il modo d'essere di un uomo? Ma, soggiunge tosto Unamuno, «noi sentiamo tutti quanti la necessità di giustificare e di spiegare la nostra condotta dinanzi a noi e dinanzi agli altri e non troviamo riposo fino a che non abbiamo trovato ciò che crediamo ragion sufficiente del nostro operare». Ora

«s'io distruggo la spiegazione che un individuo dà a sé e agli altri del suo modo d'essere, ecco che io lo obbligo a cercarsene subito un'altra...; ed avviene così ch'io influisca sulla condotta di un individuo distruggendogli le dottrine teoriche nelle quali crede di poterla fondare, lasciandogli insoddisfatta la necessità di spiegare a sé medesimo la sua maniera d'operare, e suscitandogli quindi nell'anima un'inquietudine d'ordine sentimentale e non intellettuale, inquietudine che esercita un'influenza sopra la sua condotta».

GIOVANNI BOINE

CAPÍTULO V

DE LA DESESPERACIÓN RELIGIOSA UNAMUNIANA

Génesis, evolución y fin de Il Rinnovamento

Bastante breve, aunque muy intensa, es la historia editorial de *Il Rinnovamento*: publicado por primera vez en enero de 1907, siguió publicándose con constancia hasta que, en diciembre de 1909, el director Alessandro Casati decidió interrumpir repentinamente la redacción de la revista.

La idea de una *Rivista critica di idee e di fatti* surgió alrededor de la figura del padre Pietro Gazzola, vicario espiritual hasta el otoño de 1907 de la iglesia milanesa de Sant' Alessandro, y su realización fue posible merced a los medios económicos que puso a disposición el conde Casati. La parroquia de Sant' Alessandro fue el punto de partida para la renovación de la vida religiosa en el Milán de la época, puesto que hospedó las tertulias entre intelectuales de la burguesía medio-alta para debates de cuño filosófico y religioso sobre la compleja relación entre catolicismo y modernidad. Fue el lugar, dicho de otra forma, donde se percibió la exigencia de una evangelización dirigida a todos los intelectuales que mal conformaban su anhelo de conciliación interior entre sabiduría y fe con la práctica de un ritual religioso meramente estético. Auténtica cuna del fermento de proyectos renovadores, que arrancaba de intelectuales ansiosos de brindar una preparación adecuada al clero, la iglesia de Sant' Alessandro fue el cenáculo donde maduró la idea de la revista. Las pláticas de Pietro Gazzola fueron recogidas en la colección *Paterno spirito*, cuya recopilación fue atribuida primero a Gallarati-Scotti y luego a don Pietro Stoppani¹. Parece evidente, al hojear el texto, que las

¹ Véase N. Raponi, «Padre Pietro Gazzola. Una sofferta testimonianza di cultura e di fede nella crisi religiosa tra Ottocento e Novecento», en *Barnabiti Studi*, año 1988, n. 15, pp. 73-90, cit. p.

palabras del prepósito milanés influyeron en el camino intelectual, religioso y moral que llevó a aquellos jóvenes a la realización del proyecto de la revista. Prueba de ello son, por ejemplo, las referencias al ecumenismo cristiano o a religiones orientales durante sus sermones. Este tipo de huella se encuentra en los artículos que la revista consagrará a las filosofías orientales y a traducciones de la lengua pali de textos budistas, como en el caso de los escritos de Antonio di Soragna.

Desde luego, don Gazzola era un sabio, un hombre de cultura e intelecto, por eso no pudo hacer menos que distinguir un público al que dedicar una práctica religiosa de exhortación, es decir, de mera invitación a la moralidad y a la caridad cristiana, limitándose a predicar la tradicional enseñanza de catequesis, y otro público con el cual emprender un debate de naturaleza especulativa sobre el contraste entre las creencias heredadas de la tradición y los hábitos actuales, sobre el problema intelectual de la religión, sobre la difícil tarea de conciliar los antiguos preceptos de la fe con la moderna cultura². Durante estos debates, Gazzola sostenía que el catolicismo primero es vida y luego doctrina, y que la vida, en cuanto tal, supera las dificultades intrínsecas de la dialéctica. Sin embargo, al que no es enteramente católico se le escapa la vida y sólo le queda un conjunto de doctrinas frágiles que se desmoronan bajo los golpes de la crítica. Eso implica la necesidad de vivir intensamente el cristianismo y buscar un punto de encuentro entre fe y ciencia, aunque se halle en el infinito³.

Parece claro, entonces, que en la base de la constitución de *Il Rinnovamento* descansa la figura de Gazzola. Esta hipótesis está confirmada por Fausto Fonzi, que ve en las figuras del barnabita milanés y del padre Giovanni Semeria – partidario, al igual que el primero, de la corriente reformadora lombarda que se movía entre la filosofía de la acción y la relación entre ciencia y fe – los puntos de referencia de los jóvenes de *Il Rinnovamento*⁴. A juicio de Nicola Raponi, además, será Gazzola, en particular, el gozne de la revista milanesa, el que desempeñaría

74.

² Cfr. P. Gazzola, *Natale 1908*, Milano, Tipografia V. Strazza & C, 1909, p. 9.

³ Cfr. P. Gazzola, *Paterno Spirito. Pensieri*, Roma, Bestetti & Tuminelli, 1918, pp. 9-10.

⁴ Cfr. F. Fonzi, «Stefano Jacini Junior e il “Rinnovamento”», en *Rassegna Storica del Risorgimento*, año LVI, tomo II, abril-junio de 1969, pp. 183-254, cit. pp. 185-186. En realidad, el P. Giovanni Semeria intentó disculparse, en una carta enviada a monseñor Geremia Bonomelli el día 4 de noviembre de 1906, de la acusación de desempeñar un papel fundamental en la promoción de la revista, pero, con sus mismas palabras, no hizo más que confirmar el lazo que le unía al grupo milanés. Véase P. Scoppola, *Crisi modernista*, cit., p. 187.

un importante papel en la formación del mismo Semeria, no sólo por lo que respecta a su acercamiento científico a los estudios bíblicos, sino también por la evolución de su conciencia pastoral. Por lo cual, no ha de extrañar la idea de que Gazzola empujó a Semeria a alejarse de la catequesis tradicional para acercarse al laicismo de cultura superior, sobre la base de la exigencia de una prédica moderna que se dirigiera a distintas categorías de personas según el estado de vida, la connotación social e, incluso, según la ocupación⁵. Lo que, sin lugar a dudas, suponía una drástica mudanza, ya que se oponía al mensaje tradicional del catolicismo, según el cual todos los hombres – ricos y pobres, creyentes y no creyentes, cultos e ignorantes – pueden ser igualmente receptores de un mensaje iluminado.

La honda discrepancia entre desarrollo científico-cultural de la sociedad laica y la carente formación intelectual del clero, no obstante el empuje del pontífice León XIII a finales del siglo XIX hacia los estudios filosófico-teológicos frente al yugo del neotomismo de la *Civiltà Cattolica*, seguía constituyendo un problema en el seno del conflicto entre catolicismo y modernidad. En Italia, a partir de los mismos ambientes clericales, se percibía la necesidad de librarse de la lectura *ancien régime* de las Sagradas Escrituras, así que Gazzola, padre espiritual de *Il Rinnovamento*, preocupado por la insuficiente preparación de los representantes de la Iglesia, animó a los jóvenes de la parroquia de Sant'Alessandro a predicar la recuperación de las instancias de la modernidad por parte del universo católico. De ahí que Tommaso Gallarati-Scotti, Alessandro Casati y Antonio Aiace Alfieri fundaran *Il Rinnovamento*. El primero trajo las ideas de búsqueda íntima y de reforma general del espíritu de la Iglesia procedentes del eco del escritor veneto Antonio Fogazzaro; el segundo era el mayor y el más maduro culturalmente por sus contactos previos con el grupo de Croce de la *Critica* y con la revista florentina *Leonardo*; el tercero se ocupará directamente de los contactos con los colaboradores y de la organización de las publicaciones.

La orientación de la revista modernista milanesa aparece clara ya en las «Parole di introduzione» con las que se abre el primer número de enero de 1907. Los directores no se consideran predicadores de palingenesia social, ni se empeñan en ofrecer a sus lectores promesas de felicidad, sino que se definen interrogadores de almas que, con un duro lenguaje de hechos y de ideas, quieren

⁵ Cfr. N. Raponi, «Padre Pietro Gazzola», cit., p. 83.

volver a despertar a los que duermen para que se quiten, como si fueran máscaras, aquellos antiguos prejuicios y para que se libren de las fórmulas en las que hallaron definitivamente su paz espiritual⁶. En el número de marzo, el tercero, Tommaso Gallarati-Scotti consagraba al fallecimiento de Giosuè Carducci un artículo titulado «Dell'anticristianesimo di Giosuè Carducci». Aquí asoma también la delicada intención de la revista de conciliar las posiciones laicas a las clericales, sin por ello desembocar en un mero acuerdo político como ocurría en aquellos años entre católicos y liberales. Además, el autor demuestra el sustancial espíritu de tolerancia de la revista al justificar el anticristianismo de Carducci como reacción exclusivamente anticlerical⁷.

En abril de 1907, a pocos meses de vida de la revista, el cardenal jesuita Steinhuber, prefecto de la Congregación del Índice, comunicaba al cardenal Ferrari, con una carta que será publicada en el *Osservatore Romano* el día 4 de mayo de 1907, la decisión del Consejo de intimar la suspensión de las publicaciones. Los directores contestaron que no podían conformarse, aun afirmando su total obsequio hacia la autoridad católica, a la voluntad del Índice porque, de esa forma, reconocerían el derecho de la autoridad de impedir a los laicos los estudios científico-religiosos⁸. El 4 de julio del mismo año apareció el decreto *Lamentabili Sane exitu*, donde se condenaban 65 proposiciones de Loisy y de otros modernistas. Entre el 26 y el 29 de agosto el grupo milanés, con el auxilio de algunos sacerdotes innovadores italianos, como Umberto Fracassini, organizará un congreso en Molveno -Trentino- al que acudirán, entre otros, laicos y religiosos de tendencias modernistas, a saber: Piastrelli, Murri, von Hügel, Casciola, Buonaiuti, Mari, Fogazzaro, etc. La reunión fue un fracaso total, puesto que no se consiguió conferir al movimiento la unidad deseada. La aparición de la *Pascendi Dominici Gregis*, el día 8 de septiembre, complicó aún más la situación y el 24 de diciembre llegó a los tres directores la comunicación del cardenal Ferrari que, acorde con las indicaciones de Steinhuber, amenazaba con la excomunión si no se suspendían las publicaciones⁹. La reacción del codirector Gallarati-Scotti se tradujo en un hondo sufrimiento espiritual que le hizo aceptar por entero la

⁶ Cfr. Los directores (A. A. Alfieri, A. Casati, F. T. Gallarati-Scotti), «Parole di introduzione», cit., p. 2.

⁷ Cfr. F. T. Gallarati Scotti, «Dell'anticristianesimo di Giosuè Carducci», en *Il Rinnovamento*, año I, 1907, n. 3, pp. 277-291, cit. pp. 278-280.

⁸ Cfr. Los directores (A. A. Alfieri, A. Casati, F. T. Gallarati-Scotti), «La S. Congregazione dell'Indice e i direttori del "Rinnovamento"», ibidem, n. 5, pp. 610-612, cit. p. 612.

⁹ Véase «Il card. Ferrari e il "Rinnovamento"», en *Giornale d'Italia*, 2 de enero de 1908.

perentoria decisión de la autoridad. La fe del intelectual milanés tenía que expresarse, para su realización, en obras de carácter social, de ahí su decisión de abandonar el proyecto de la revista, evitando la excomunión, para consagrarse totalmente a la causa de la caridad. A este propósito, resulta interesante la divergencia de planteamiento intelectual entre él y Unamuno que evidencia Luis de Llera:

“Gallarati no era un libre pensador como Unamuno. Su cristianismo no se agotaba en la batalla cultural por poner al día la filosofía católica. La fe para Gallarati tenía que expresarse en las obras, en el apostolado social; es decir en la caridad. Mucho influyeron sus maestros. Gallarati conoció y fue amigo de los literatos decadentistas pero no se topó, como cuenta Unamuno de sí mismo, contra un cristianismo reaccionario”¹⁰.

A pesar del despido de Gallarati-Scotti, cabe subrayar que el tono del cardenal Ferrari no fue ni duro ni insolente y se comprende toda su pena y amargura – “Mi sanguina il cuore”¹¹, dirá – en tener que comunicar la noticia. Por eso, por el diálogo civil que la redacción siempre mantuvo con la autoridad, las publicaciones no se suspendieron, permaneciendo a la cabeza de la revista dos de los tres directores iniciales.

Casati y Alfieri, en efecto, reiterarán la necesidad de proseguir el estudio *positivo* del fenómeno religioso y de servir las verdades religiosas y la Iglesia católica sin asumir una actitud rebelde¹². El despido de Gallarati-Scotti, aunque constituyó un duro golpe para la redacción de la revista, no implicó su cese. Los números de la revista seguirán publicándose durante otros dos años, hasta que no se acentuaron algunos problemas de fondo ideológico, determinados con toda probabilidad por la condena eclesiástica, que se reflejaron en el número de los abonados¹³. Una baja de los lectores del clero murriano, un aumento de la temática puramente filosófica en menoscabo de la religiosa, una separación drástica del núcleo editorial, el fallecimiento de uno de los más insignes colaboradores, George Tyrrell, y unas deudas económicas¹⁴, subrayan múltiples aspectos de una

¹⁰ L. de Llera, cit., nota 26, p. 191.

¹¹ «Il card. Ferrari e il “Rinnovamento”», cit.

¹² Cfr. Los directores (A. A. Alfieri, A. Casati), «Dopo un anno», cit., p. 617.

¹³ De los 1500 abonados de los primeros seis meses del año 1907, según atestigua G. Prezzolini en su *Il cattolicesimo rosso*, se pasó a los 600 de 1909, según declara L. Bedeschi en su *Modernismo a Milano*.

¹⁴ Cfr. L. Bedeschi, cit., pp. 57-59.

misma crisis.

En diciembre de 1909 se publicará el último número de la revista. Repentinamente, Casati padeció un misterioso colapso psicológico. Sin dar a los lectores muchas explicaciones, interrumpió las publicaciones y se fue a Lausana para curarse. Inútil fue la petición de algunos colaboradores y simpatizantes – en particular de Amendola, Semeria y von Hügel – de seguir la aventura editorial modernista.

A pesar de todo, de todas las dificultades y de todos los desacuerdos internos, la dirección de *Il Rinascimento* jamás decepcionó las expectativas iniciales de los lectores, conformándose siempre a su propósito de conciliación entre libertad de investigación y fidelidad a la confesión:

“ci preme dichiarare che il cattolicesimo è la naturale base della nostra ricerca; che noi lo sentiamo come il punto di partenza della nostra indagine; e che degli stessi confini del suo dogma abbiamo bisogno come di fondamenti secolari della nostra vita spirituale”¹⁵.

La voluntad de adaptación del catolicismo a las exigencias del pensamiento moderno permanece sustancialmente fiel a la tradición católica. De ahí la apología de la renovación anhelada por el Risorgimento italiano, es decir, manteniendo el sentimiento de obediencia hacia la Iglesia. Vincenzo Gioberti, cuyo planteamiento será tomado como ejemplo por Gallarati-Scotti, jamás pensó en una rebelión contra la esencia del catolicismo,

“Né intellettualmente lo avrebbe potuto, perché egli sentiva che nella Chiesa romana c'è qualcosa di indistruttibile, e che ogni tentativo di riforma o di rinnovamento religioso avrebbe dovuto avere le sue radici nel cattolicesimo per non rimanere un puro sogno e per non degenerare – in Italia soprattutto – nella più grossolana incredulità”¹⁶.

Hay un eje común alrededor del cual giran los estudios de distintos pensadores, y éste no es otro que la problemática de la primacía de la conciencia sobre la teología, siempre ansiada como enriquecimiento constructivo del catolicismo dentro de la misma Iglesia Romana. En este sentido, juegan un papel de primer orden los artículos de Tyrrell, donde retorna el tema de la conciencia del último

¹⁵ Los directores (A. A. Alfieri, A. Casati, F. T. Gallarati-Scotti), «Parole di introduzione», cit., p. 6.

¹⁶ F. T. Gallarati-Scotti, «La riforma cattolica di Vincenzo Gioberti», en *Il Rinascimento*, año I, 1907, n. 2, pp. 167-182, cit. p. 170.

Gioberti, la primacía del espíritu sobre la especulación y la necesidad de una revisión de la teología tradicional para que llegue a ser más “sana, flessibile, vivente”¹⁷. Por eso, el ex jesuita irlandés, que juzgaba el querer permanecer anclados a toda costa a una teología obsoleta como una forma de fetichismo¹⁸, no pudo hacer menos que denunciar el sacerdocio como forma de *sacerdotalismo* que, por ser reducido a un negocio del prelado, coloca a Dios en una esfera demasiado alejada del creyente y evidenció un matiz del concepto de obediencia que irá influyendo en los jóvenes modernistas italianos:

“La disobbedienza non è mai legittima, ma la fedeltà può essere infedeltà allo spirito; l’obbedienza a un’ autorità inferiore può essere disobbedienza a un’ autorità superiore”¹⁹.

Ciertamente, no se puede afirmar que la revista brindara a sus lectores una conclusión definitiva o unívoca sobre la esencia del catolicismo, pero precisamente en ello estriba su fuerza y el éxito que logró en el ámbito internacional. La abigarrada publicación de escritos religiosos – desde la filosofía de la religión hasta la mística, desde la historia de los orígenes del cristianismo hasta la exégesis bíblica, desde la relación entre Iglesia y Estado hasta el estudio de otras religiones – demuestra la gran apertura mental e independencia de pensamiento de la dirección editorial. Muchas son las orientaciones religiosas que fueron acogidas en esas páginas, sin criterios orgánicos o de selección: el único punto en común era el rigor científico.

Il Rinnovamento constituyó a lo largo de su breve vida el punto de confluencia de distintas corrientes del modernismo religioso italiano que logrará aglutinar, como ningún otro órgano de prensa, los más dispares planteamientos ideológicos y filosóficos. Así que después de un tímido intento meramente divulgador del modernismo llevado a cabo por la revista *Studi Religiosi* de Minocchi y después de la investigación teológica de las páginas de la *Rivista storico-critica delle Scienze Teologiche* de Buonaiuti, por primera vez en Italia se dio el primer intento concreto de reforma cultural-religiosa del credo católico bajo una misma bandera que unía a personalidades tan distintas como las de Murri, Genocchi y Buonaiuti. Sirvan de ejemplo las palabras del propio P. Genocchi que, a pesar de algunas

¹⁷ G. Tyrrell, «Per la sincerità», *ibidem*, n. 7-8, pp. 1-18, cit. p. 11.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ G. Tyrrell, «Da Dio o dagli uomini?», *ibidem*, n. 4, pp. 393-414 cit. p. 399.

divergencias, pone todas sus esperanzas en la obra de los laicos, más que en la de los religiosos, para la realización de una reforma del catolicismo:

“Secondo me la speranza sta ora nella rivoluzione dei laici come quelli del Rinnovamento e della stampa in generale”²⁰.

Y el más amplio testimonio del importante papel que desempeñó *Il Rinnovamento* en el ámbito cultural es la colaboración de algunos entre los principales historiadores, filólogos, intelectuales y pensadores religiosos italianos y europeos, como Antonio Fogazzaro, Romolo Murri, Angelo Crespi, Ernesto Buonaiuti, Gioacchino Volpe, Giovanni Papini, Bernardino Varisco, Adriano Tilgher, Giuseppe Antonio Borgese, Rudolf Eucken, George Tyrrell, Karl Vossler, Paul Sabatier, etc. Entre éstos, contó también con la colaboración de Miguel de Unamuno.

Unamuno e Il Rinnovamento

A principios de 1908, Giovanni Papini documenta la repartición de las tareas editoriales dentro de la redacción de *Il Rinnovamento*:

“Alessandro Casati si è dato alla metafisica e medita inoltre una storia del pensiero religioso in Italia; A. A. Alfieri si consacrerà ormai alla esegesi del Nuovo Testamento; Soragna ha preso per sé la storia dell’Oriente antico e l’esegesi biblica; Jacini la filosofia della religione; Pestalozza la cultura greca e il cattolicesimo primitivo e medievale; De Francisci la filosofia del diritto; Boine il misticismo spagnolo e la filosofia araba”²¹.

La conexión de Unamuno con la revista milanese se establece a través de tres contactos: con Gallarati-Scotti, que es indirecto y limitado a unas recíprocas menciones²²; con Aiace Alfieri, que es formal y casi exclusivamente circunscrito a

²⁰ G. Genocchi, «Carta a Fracassini», 21 de marzo de 1907, en P. Scoppola, *Crisi modernista*, cit., p. 209.

²¹ G. Papini, «In casa degli scomunicati. Gli studi e la fede dei cattolici rossi», in *Giornale d’Italia*, miércoles 15 de enero de 1908.

²² Unamuno cita a Gallarati-Scotti y su artículo publicado en *Il Rinnovamento*, «Dell’anticristianesimo di Giosuè Carducci», justo en su ensayo «Della disperazione religiosa moderna»; Gallarati-Scotti recuerda a Unamuno y su *Vida de Don Quijote y Sancho* – la versión italiana

la organización de las publicaciones; y con Boine, que destaca por la recíproca estima, confianza y un intercambio de desahogos espirituales. Es precisamente a través de éste último como Unamuno se pone en contacto y llega a colaborar con *Il Rinnovamento*. Don Miguel escribirá dos artículos para la revista modernista: «Della disperazione religiosa moderna»²³, cuya versión original en español se ha perdido, y otro sobre la *la condición actual del catolicismo en España o la esencia del catolicismo*, que jamás apareció en aquellas páginas, como veremos en el párrafo siguiente.

Es significativo que la colaboración de Boine con *Il Rinnovamento* se abra con una reseña sobre la obra y la figura del Rector de Salamanca. En su nombre ya hacía patente aquella *ferita non chiusa* que le empujará a alejarse del modernismo de la revista milanesa. El intento del movimiento de renovar a la institución y clase clerical eclesiástica no podía tener éxito, según don Miguel, sino dentro de la ortodoxia católica y esto habría sido un compromiso inaceptable. Por lo cual, adelanta el inevitable fracaso del movimiento en una carta a Boine fechada el 18 de enero de 1907.

Giovanni Boine será, en todo caso, el agente de conexión entre el vasco y la redacción editorial milanesa. Será él quien se ocupe de traducir al italiano el ensayo «Della disperazione religiosa moderna», a pesar de las discrepancias que aparecen en este sentido en su epistolario. Para Boine, en efecto, la desesperación es un sentimiento religioso natural, es un breve período en la vida religiosa del creyente que ha de ser superado, como se lee en la carta que envía a Unamuno el 6 de abril de 1907, es un punto de partida y no una finalidad; mientras que para don Miguel es la base de su credo religioso.

Dios ha de ser considerado, según su perspectiva, la finalidad del universo más bien que su principio y, por lo tanto, el conocimiento es para la vida y no la vida para el conocimiento. La fe es una obra de esperanza y confianza, *pistis*, y no de conocimiento, *gnosis*, afirma reiterando, sustancialmente, lo que ya dijera en «Pistis y no gnosis» de 1897 y en «La fe» de 1900. De ahí la expresión de Brunetière “bancarrotta de la ciencia”²⁴. Al ser la fe una cuestión de fin y no de causa, el objeto central de la fe del hombre será la inmortalidad del alma. Sin

traducida por Gilberto Beccari en 1913 – en su *Interpretazioni e memorie*, Milano, Mondadori, 1960, p. 400.

²³ Publicado en el número de junio 1907, año I, n. 6, pp. 679-690.

²⁴ «De la desesperación religiosa moderna», infra, p. 571.

embargo, el hambre de inmortalidad es el fruto de la desesperación frente a la muerte, en cuanto por un lado hay quien se desespera por resignarse a la aniquilación, y por otro hay quien lo hace por no poder hallar una solución al problema. Es lo que contemporáneamente declara también a sus lectores españoles,

“La desesperación es el hecho más íntimo de nuestro tiempo y acaso de todos los tiempos civilizados. Unos creen por desesperación, y otros por desesperación no creen”²⁵,

y reitera pocos años más tarde,

“Por desesperación se afirma, por desesperación se niega, y por ella se abstiene uno de afirmar y de negar”²⁶.

A la angustia kierkegaardiana de pensar en un regreso a la nada de la que surgió la vida humana, se opone la desesperación del poeta italiano Giosuè Carducci que renunció a indagar el misterio del universo. El arcano de la existencia universal es tal en cuanto procede, como sostiene Giuseppe Renzi, de la imposibilidad lógica de pensar en la mente como no pensante. Pero la solución de Unamuno al dilema diverge de la del redactor de la revista *Cænobium*, ya que el italiano propone una renuncia religiosa a la inmortalidad, mientras que el vasco sostiene la potencialidad de la conciencia, que coincide con el fin del universo, y del sentimiento, que estimula la actividad cerebral para el conocimiento. La cuestión del más allá es un problema vivo y sentido, es decir, vital y sentimental y no ha de desembocar ni en aquel intelectualismo que sólo cree en lo que conoce ni tampoco en la fe de carbonero, pasiva y simplista del vulgo. El famoso *salto* kantiano, que Unamuno menciona en múltiples ensayos, de la crítica de la razón pura a la crítica de la razón práctica, no es sino un salto de esperanza cordial en la supervivencia del alma.

De hecho, para don Miguel la metafísica sólo puede conducir a una idea de Dios, mientras que la fe lleva al propio Dios. Y esta fe se basa en la desesperación del alma moderna; aquella desesperación o inquietud espiritual que halla su remedio en la desesperación misma, es decir, en una lucha perenne entre

²⁵ «Razón y vida», en *Renacimiento*, n. 5, julio de 1907.

²⁶ STV, OCV, XVI, p. 250.

componentes antitéticos como intelecto y sentimiento, ciencia y fe. La fe viva, como ya dijo en más de una ocasión y seguirá diciendo a lo largo de toda su existencia, se alimenta de una duda sincera. Y la duda, a su vez, alberga tanto en la desesperación de aquellos que afirman conocer su finalidad en el universo, pero sin poseer certidumbre alguna, como en la desesperación de aquellos que niegan la inmortalidad del alma, pero sin estar seguros de su propia negación. Sin embargo, dentro de una misma antítesis siempre hay una vía de conciliación. Todo lo que es causa es ciencia; todo lo que es finalidad es religión. En la imposibilidad de poder comprender racionalmente las causas sin *sentir* la finalidad, y viceversa, religión y ciencia han de tratarse como dos disciplinas inseparables. Pero la de Unamuno, de manera diferente del planteamiento constructivo de los intelectuales laicos y religiosos que colaboran con *Il Rinnovamento*, es una conciliación paradójica, en cuanto imposibilita conciliar ambas perspectivas para no caer, como dirá en otros escritos, en aquella *petición de principio* a la que llegó la escolástica con las pruebas de la existencia de Dios de Santo Tomás. El mayor mal del catolicismo resulta ser, desde este tipo de enfoque, el racionalismo religioso, la teología católica, la conciliación de fe y ciencia.

También la interpretación de su visión escatológica resulta problemática, en cuanto que si por un lado, como queda patente, su religión se funda en el anhelo de la inmortalidad del alma, por otro sostiene la causa protestante de las obras morales: “Creer en Dios es [...] obrar como si Dios existiera”²⁷.

Trascendiendo los confines de su ensayo en *Il Rinnovamento* para aclarar su idea de la desesperación, podemos decir que la supervivencia es el objeto, la causa y el fin de toda su especulación religiosa, lo que le hizo ganar la calificación de *ritschliano católico* según la paradójica definición de Nelson R. Orringer en su *Unamuno y los protestantes liberales*. En *el fondo del abismo* unamuniano establece un abrazo fraternal entre escepticismo racional y desesperación sentimental, como se lee en *Del sentimiento trágico de la vida*:

“Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos”²⁸.

En este abismo, el mismo en el que ahondó durante la crisis de 1897, se

²⁷ «De la desesperación religiosa moderna», infra, p. 574.

²⁸ STV, OCV, XVI, p. 234.

encuentra su idea de “moral de batalla”²⁹, es decir, la imposibilidad de imponer una paz entre razón y sentimiento. De ahí un conflicto inacabable entre las dos facultades del cual brotará la esencia de su vida espiritual. Sin embargo, en este planteamiento dicotómico de su fe, que se sostiene en la incertidumbre y en la desesperación, el sentimiento vital funda su esperanza. Razón y sentimiento se necesitan entre sí, en la medida en que plantean esa incertidumbre que da sostén al acto voluntarístico del querer creer como base de la fe. La duda agónica sobre la aniquilación o la persistencia en el más allá desembocaría, en ambos casos, en la desesperación espiritual. Sancho y su amo don Quijote serán, como es sabido, las dos facetas de una misma personalidad que se necesitan mutuamente y que, como Pizarro y Loyola, luchan a la desesperada para apuntar a una fe viva y verdadera:

“es de la desesperación y sólo de ella de donde nace la esperanza heroica, la esperanza absurda, la esperanza loca. *Spero quia absurdum*, debía decirse, más bien que *credo*”³⁰.

Además, el Rector de Salamanca admite una “resignación en la desesperación” o “desesperación resignada”³¹, en la medida en que un hombre no sabe ni si muere del todo ni si no muere. Este tipo de desesperación, que no tiene nada que ver con la desesperación demoníaca y salvífica de Kierkegaard, es, para don Miguel, algo genuinamente español. Trátase de una desesperación que se alimenta de la voluntad de sobrevivir, de una “esperanza desesperada de la resurrección de la carne”³², de una “impaciencia de la esperanza, es acaso la esperanza sin fe”³³, pero no es la desesperación sin esperanza de “un Pascal, un René, un Obermann, un Thompson, un Leopardi, un Vigny, un Lenau, un Kleit, un Quental, un Kierkegaard”³⁴. Por eso, ni su desesperación es una resignación total, ni su esperanza es una confianza indolente en un “colchón” racionalista y religioso, protestante o católico. Ambas componentes coinciden y se contraponen a la vez, al igual que su idea de fe y ciencia. Como apunta Charles Moeller, la *desesperación esperanzada* de don Miguel se adhiere a la *esperanza-pasión*, por su punto de partida que tiende hacia la dicha, y a la *esperanza-virtud*, por su meta que apunta

²⁹ Ibidem, pp. 236-237.

³⁰ Ibidem, p. 445.

³¹ Ibidem, p. 160.

³² AC, OCV, XVI, p. 471.

³³ «Sobre la tumba de Costa», 1911, OCV, III, p. 1138.

³⁴ Ibidem.

hacia lo absoluto, de Santo Tomás, pero

“se distingue de ambas más radicalmente aún por su esencia palpitante de compasión cósmica «que no quiere ser consolada» [...] es una realidad totalmente original en la historia de los sistemas filosóficos y religiosos”³⁵.

Ni la consolación sirve al hombre para que encuentre su verdad lógico-racional, ni ésta puede considerarse motivo de vida. Esto es *el secreto de la vida*, ninguna verdad, ni racional ni cordial, podrá jamás dar sosiego al alma humana. Por eso los grandes libros de ciencia, los duraderos, no son los tratados de Álgebra o de Fisiología que revelan nuevas leyes o principios objetivos, sino los de plenitud de pensamiento donde hay un espíritu personal y oculto que los anima, algo de misterioso que los hace inmortales,

“porque su vida no depende de la vida de la ciencia a que sirvieron, son obras que proceden de secreto de vida, tienen su raíz en algún misterio de tribulación”³⁶.

Una *Ética* de Spinoza o una *Crítica de la razón práctica* de Kant no es ni menos científica ni menos *cordial* que el Teorema del Binomio de Newton, porque todos los grandes pensamientos vienen del corazón. En todo caso, muchas teorías, teoremas, hipótesis o descubrimientos “son hijos de profundas tribulaciones, de entrañables dolores”³⁷.

Se trata de la misma tribulación, dolor o desesperación que no permite a Unamuno, en la medida en que razona en términos existencialistas, admitir la imperturbabilidad o el *quietismo* místico frente al dilema del misterio de la vida y de la verdad. Y la desesperación religiosa y existencial de la meditación unamuniana no podía sino trasladarse de la exposición ensayística a la creación literaria. Sus personajes representan, en algunos casos, la tristeza eterna que procede de la desesperación religiosa de no poder afirmar o negar la existencia de Dios con absoluta certeza, es decir, de ser libres de hacer una elección y creer o no creer en la ultratumba. Ésta es la *desesperación religiosa moderna*, a la que se

³⁵ C. Moeller, «Unamuno», en *Littérature du XX^e siècle et christianisme*, Paris y Tournai, Casterman-Artel, 6 vols., 1953-1993, *L'espérance en Dieu notre père*, IV, 1960, edición consultada *Literatura del siglo XX y Cristianismo. La esperanza en Dios nuestro padre*, versión española de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1960, p. 149.

³⁶ «El secreto de la vida», 1906, OCV, III, p. 1034.

³⁷ *Ibidem*, p. 1035.

unen, irremediamente, la desesperación por no poder poner en paz las facultades antitéticas del alma humana y la desesperación de una eterna búsqueda sin éxito de lo absoluto, una incesante aspiración al todo para no precipitarse en la nada.

Así, Augusto Pérez se desespera por su condición de personaje ficcional, por saber que no tiene más alma que la que le da el lector. El protagonista de *Niebla* vive la misma inquietud del hombre de carne y hueso que lo crea, porque si aquél vive sólo en función de un ensueño del autor, éste no es más que un ensueño de Dios. Éste es el *sentimiento trágico de la vida* que mueve el mundo real, hecho por aquellos ensueños de Dios que garantizan la realidad, como también explica en la *Vida de Don Quijote y Sancho*³⁸ y en su ensayo de 1917 significativamente titulado «La vida es sueño»³⁹. Por ello, en la famosa entrevista con el autor, Augusto se rebela a su condición de ente de ficción, se resiste a morir como su autor le ordena y le dice que, como él mismo, está destinado a morir en cuanto Dios deje de soñarle:

“¿conque he de morir ente de ficción? Pues bien, mi señor creador don Miguel, también usted se morirá, también usted, y se volverá a la nada de que salió...! ¡Dios dejará de soñarle! ¡Se morirá usted, sí, se morirá, aunque no lo quiera; se morirá usted y se morirán todos los que lean mi historia, todos, todos, todos, sin quedar uno!”⁴⁰.

Ente de ficción y creador comparten, pues, una misma desesperación que desemboca en una lucha perenne contra esa enorme limitación que es la muerte.

En don Manuel late aquella desesperación intolerable por el silencio de Dios, porque éste no se manifiesta y el cura necesita alguna “tabla” en la que poder sustentar su fe. De esa forma no puede creer en Dios y en la inmortalidad del alma, no puede evitar caer en la desesperación por el conflicto que se engendra entre la voluntad de renuncia a su sacerdocio y su íntima misión de seguir manteniendo una ilusión colectiva para el consuelo de su pueblo. Así, vuelve el motivo del ensueño en una de las últimas digresiones de la narradora

³⁸ “¡La vida es sueño! ¿Será acaso también sueño, Dios mío, este tu Universo de que eres la Conciencia eterna e infinita?, ¿será un sueño tuyo?, ¿será que nos estás soñando? ¿Seremos sueño, sueño tuyo, nosotros los soñadores de la vida?”. VQS, OCV, IV, p. 377.

³⁹ “Pero hay otra concepción más trágica aun [...] y es imaginarse que todo este mundo humano y su historia no es más que un sueño de Dios y que el día en que éste, Dios, se despierte se desvanecerá el sueño”. «La vida es sueño», 1917, OCA, V, p. 165.

⁴⁰ N, OCV, II, p. 982.

intradiegética, Ángela Carballino, sobre el anhelo de inmortalidad, que el párroco de Lucerna, paradójicamente, infundió en su pueblo aun sin creer:

“¿Es que todo esto es más que un sueño soñado dentro de otro sueño? ¿Seré yo, Ángela Carballino, hoy cincuentona, la única persona que en esta aldea se ve acometida de estos pensamientos extraños para los demás? ¿Y éstos, los otros, los que me rodean, creen? ¿Qué es eso de creer? Por lo menos, viven. Y ahora creen en San Manuel Bueno, mártir, que sin esperar inmortalidad les mantuvo en la esperanza de ella”⁴¹.

Amor y pedagogía es un grito de desesperación en forma satírica causado por un eterno contraste entre la paradoja de la Forma de una ciencia pedante y el sentido común de la Materia. Don Avito, don Fulgencio, Marina, Apolodoro y todos los personajes que allí aparecen son máscaras grotescas de una comedia que se funda en la antinomia entre disparate y recto juicio, veleidad y desesperación. La reflexión sobre la muerte que engendra esta desesperación se da, concretamente, en el filósofo Fulgencio Entrambosmares. Éste, dirigiéndose a su discípulo Apolodoro, se considera enfermo de *erostratismo* por no creer en la inmortalidad del alma y, consiguientemente, estar dispuesto a todo – como Eróstrato que quemó el templo de Éfeso – a fin de que su nombre se haga imperecedero. De ahí que describa las consecuencias de la pérdida de fe en la eternidad:

“Sí, Apolodoro – cogiéndole de una mano –, no creemos ya en la inmortalidad del alma y la muerte nos aterra, nos aterra a todos, a todos nos acongoja y amarga el corazón la perspectiva de la nada de ultratumba, del vacío eterno. Comprendemos todos lo lúgubre, lo espantosamente lúgubre de esta fúnebre procesión de sombras, que van de la nada a la nada, y que todo esto pasará como un sueño, como un sueño [...] Y los que te digan que esto no les preocupa nada, o mienten o son unos estúpidos, unas almas de corcho, unos desgraciados que no viven, porque vivir es anhelar la vida eterna, Apolodoro [...] Y como no creemos en la inmortalidad del alma, soñamos en dejar un nombre, en que de nosotros se hable, en vivir en las memorias ajenas. ¡Pobre vida!”⁴².

Este es, para Unamuno, el drama del hombre moderno, de quien quiere creer para seguir viviendo y sin embargo vive angustiado por la certeza, solicitada por la razón, de que vendrá el día de su muerte. Es lo que exclama también el propio don Fulgencio:

⁴¹ SMBM, OCV, XVI, p. 626.

⁴² AP, OCV, II, p. 543.

“Yo tengo voluntad y no resignación de vivir; yo no me resigno a morir, porque quiero vivir, no, no me resigno a morir, no me resigno... ¡y moriré!”⁴³.

La paradoja unamuniana de la desesperación a base de esperanza se funda precisamente en esto, en la oposición entre la *desesperación racional*, que nos hace desesperar por desengañarnos, y la *desesperación sentimental y volitiva*, así como la define en el capítulo VI de *Del sentimiento*, que nos brinda una esperanza más aun a sabiendas de su improbabilidad.

El protagonista de *Nuevo mundo*, Eugenio Rodero, se desespera, como su mismo creador, por no poder recobrar aquella fe infantil que hace creer a ciegas. Toda esta breve novela del joven Unamuno se focaliza en un contraste espiritual: entre tradición caduca y tradición eterna, historia e intrahistoria, apariencia y esencia, fenomenología y ontología, exterioridad e interioridad, ciudad y aldea y, en fin, entre el ateísmo intelectualista y racionalista de su etapa madrileña y el deseo de recuperar el paraíso perdido de la fe crédula e ingenua de su originaria vida en el pueblo. La lucha entre elementos contradictorios es precisamente lo que mantiene la vida en la congoja. Es una lucha alimentada por la duda, una duda de pasión que en *Del sentimiento* definió como un “eterno conflicto entre la razón y el sentimiento, la ciencia y la vida, la lógica y la biótica”⁴⁴. De ahí la desesperación que procede de la oposición entre el querer creer sin lograrlo y el no creer aun queriendo creer. La breve novela, como en el caso de *San Manuel Bueno, mártir*, es también un juego de carácter metaliterario que se funda en el hallazgo por parte del narrador de unas memorias. La metaliteratura y el tema del personaje-escritor ocupa en la narrativa unamuniana un lugar principal y se ha notado que

“el afán de sobrevivir en la obra literaria, de perpetuarse en la memoria de sus lectores, es un flaco consuelo para el escritor, ya que éste no podrá experimentarlo una vez muerto”⁴⁵.

Los apuntes que Eugenio Rodero dejó al morir al narrador-autor constituyen una forma de actuación del protagonista, que se mueve entre ficción novelesca y

⁴³ Ibidem, p. 544.

⁴⁴ STV, OCV, XVI, p. 236.

⁴⁵ L. Álvarez Castro, «El personaje-escritor en la narrativa breve de Unamuno: metaliteratura y autobiografía», en *CCMU*, año 2006, n. 42, pp. 13-38, cit. p. 25.

realidad, de immortalizarse en la posteridad, “en la esperanza de que halle eco en algúnos espíritus”⁴⁶. Sin embargo, a la preocupación por la fama de muchos de sus personajes, que al fin y al cabo no es más que mero erostratismo, se opone la del autor que, contrariamente, no ha perdido la esperanza en la auténtica immortalidad del alma y no se limita a querer immortalizar su nombre entre los mortales:

“Cuando esa idea de la muerte, que hoy paraliza mis trabajos y me sume en tristeza e impotencia, sea la misma que me impulse a trabajar por la eternidad de mi alma, no por *immortalizar* mi nombre entre los mortales, entonces estaré curado”⁴⁷.

A pesar de que se trata de erostratismo o de un auténtico anhelo de immortalizar no el nombre sino el espíritu, permanece la “tristeza e impotencia”, es decir, la desesperación unamuniana por no poder confiar o desconfiar con absoluta certeza en el destino de su alma.

La tía Tula presenta un personaje desesperado por no poder conciliar la dicotomía entre maternidad y virginidad y, de ahí, la imposibilidad de dejar una huella perenne de su existencia. En su condición de soltera, no puede comprender

“cómo es el amor más fuerte que la vida y que la muerte y domina la discordia de éstas; cómo el amor hace morir a la vida y vivir la muerte”⁴⁸.

A la desesperación de ésta se agrega la aniquiladora de Ramiro, que “vivía sumido en una resignada desesperación y más entregado que nunca al albedrío de Gertrudis”⁴⁹.

Semejantes tipos de desesperación pueden hallarse en *Dos madres*, donde la frustración por la esterilidad de Raquel, que “parecía haber nacido viuda”⁵⁰, la llevará a intentar immortalizarse a toda costa en una “nueva hija” y por la atracción de don Juan hacia la nada y “el descanso inacabable”⁵¹.

El tema de la esterilidad, en función de la supervivencia del alma en una estirpe, vuelve también en *El marqués de Lumbría*. El marqués era viudo y no

⁴⁶ *Nuevo mundo*, cit., p. 43.

⁴⁷ *Diario íntimo*, cit., p.70.

⁴⁸ *La tía Tula*, OCV, IX, p. 558.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 588.

⁵⁰ *Dos madres*, OCV, IX, p. 424.

⁵¹ *Ibidem*.

tenía hijos varones, “ésta era la espina dolorosísima de su vida”⁵². Para tenerlos se había casado con una segunda mujer que resultó estéril. En este breve relato late cierto sentimiento de desesperación, aunque las referencias no son tan explícitas como en los casos anteriores ni es éste el motivo dominante, que estriba en el miedo a la extinción de un linaje.

La condición frustrada en relación con la maternidad, con la esterilidad se encuentra también en el drama *Raquel encadenada* de 1921. La protagonista femenina, obsesionada por un deseo maternal, ruega con desesperación al marido estéril que le de un hijo:

“¡Pues mira, Simón: necesito un hijo, un hijo, un hijo! Dámelo, dame un hijo, un hijo, dámelo como sea; trae a ese niño. Lo prohijaremos. Tráelo..., dame un hijo, dame vida... ¡Si no, me muero Simón, me muero!”⁵³.

De la mitológica *Fedra* destaca don Miguel la desesperación fatalista, en cuanto la protagonista se entrega irremediamente a la Providencia. La muerte será la única posibilidad de librarse de su propia desesperación:

“*Fedra* - ¡Por fin, va a acabarse esta tortura! ¡Llega la hora del descanso!

Eustaquia - Pero ¿qué has hecho, hija mía?

Fedra - No podía vivir más, no podía vivir en este infierno”⁵⁴.

Y un poco más adelante añade la misma Fedra: “¡Oh Jesús mío, sigo loca, loca! Cúrame con la muerte”⁵⁵. El autor, pues, moderniza el tema mítico, y de las tragedias de Eurípides y de Racine no queda sino el escueto argumento inicial, el de la madrastra Fedra que se suicidó a causa del amor no correspondido por el hijastro Hipólito. La muerte de Fedra es una muerte de pasión:

“*Hipólito* - ¿Y Fedra?

Eustaquia - Mal, muy mal; se muere y de prisa. Por eso se te ha llamado.

Hipólito - ¿Se muere? ¿De qué?”

Eustaquia - ¡De pasión!

⁵² *El marqués de Lumbría*, OCV, IX, p. 457.

⁵³ *Raquel encadenada*, OCV, XII, p. 696.

⁵⁴ *Fedra*, OCV, XII, p. 456.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 459.

Hipólito - ¡Qué fatalidad! Jamás lo hubiese creído”⁵⁶.

Es una muerte por desesperación, una desesperación fatalista que fue juzgada no muy cristiana⁵⁷. Y la desesperación no puede ser ni cristiana ni católica, como sostuvo también Aranguren, en cuanto “el hombre católico es lo contrario del «hombre desesperado»”⁵⁸. Sin embargo, como notaron Laín Entralgo y Moeller⁵⁹, la desesperación de Unamuno es más bien una *desesperación esperanzada* y este tipo de sentimiento se refleja también en la protagonista de su drama. La muerte de Fedra es una muerte que confía en el más allá, por creer la protagonista en “la fe salvadora”⁶⁰, que aquietará la pasión y que llevará a todos la calma; es un eco del “muero porque no muero” de Santa Teresa de Jesús, y el propio autor no dudó en confesar que su *Fedra* es una Fedra cristiana⁶¹.

Ángel, protagonista de *La esfinge*, es también víctima de la desesperación por no poseer respuestas a sus íntimas preguntas sobre la muerte y la existencia y por no lograr huir de la obsesión, que se le presenta en cuanto cierra sus ojos, hacia la nada y una oquedad inmensa:

“¿Ves ese cuadro? Parece que me mira mi madre desde más allá de la tumba, desde el misterio silencioso... ¿Qué hay allí? Es una obsesión, Eufemia, que no me deja. Esa nada, esa nada terrible que se me presenta en cuanto cierro los ojos... Es una oquedad inmensa”⁶².

Con todo ello, el protagonista de la obra teatral no duda en afirmar, después de haber recobrado la esperanza perdida, que “[N]o debe desesperarse nunca, nunca”⁶³.

El de Unamuno es, en definitiva, un constante y sutil juego entre resignación y voluntad, fe e intelecto, desesperación y esperanza, que de la teoría ensayística se

⁵⁶ Ibidem, pp. 462-463.

⁵⁷ Cfr. J. Cejador, «Unamuno dramático», en *La Tribuna*, Madrid, marzo-abril 1928.

⁵⁸ J. L. López Aranguren, «Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno», en *Arbor*, n. 33-34, XI, Madrid, 1948, pp. 485-503, cit. p. 491.

⁵⁹ Véanse los capítulos que dedican a Miguel de Unamuno C. Moeller en su *Literatura del siglo XX y Cristianismo* y P. Laín Entralgo en su *La espera y la esperanza: historia y teoría del esperar humano*, respectivamente titulados «La desesperación esperanzada» y «Miguel de Unamuno o la desesperación esperanzada».

⁶⁰ *Fedra*, OCV, XII, p. 459.

⁶¹ «Carta a Díaz de Mendoza», 6 de noviembre de 1911, y «Carta a Chevalier», 3 de enero de 1912, en M. García Blanco, «Prólogo», OCV, XII, p. 87 y p. 90. Véase *Epistolario americano*, cit., p. 405.

⁶² *La Esfinge*, OCV, XII, pp. 264-265.

⁶³ Ibidem, p. 326.

traduce también en su creación narrativa y teatral. De este intento de conciliar elementos opuestos a través de un proceso de continua contraposición, sin querer llegar a una verdadera resolución de la problemática – como ya hemos visto en el apartado dedicado a *La inmanencia vital y la relación entre fe y ciencia* de la parte Iª – brotará aquella perentoria y definitiva conclusión, en «Della disperazione religiosa moderna», que le aleja inexorablemente tanto del movimiento modernista europeo como de su versión italiano-milanesa:

“prefiero esta lucha a muerte con el misterio sin que éste se me rinda, o que yo me rinda a ello, al descansar en una ciencia sorda o en una religión ciega”⁶⁴.

Don Miguel, a través de la paradoja que estriba en el concepto de *desesperación esperanzada*, fuente de su inmanencia vital, invita a los ateos a no considerar la desesperación como motivo de rechazo de Dios y, a la vez, a los creyentes a preferirla a la reflexión para llegar a Dios. De forma contraria, no es posible para Unamuno aplacar la inquietud espiritual, buscar un compromiso y llegar a una conciliación entre vida y verdades lógicas, en cuanto la razón se sostiene en las fórmulas, mientras que la vida no acepta otra fórmula sino la del *todo o nada*. Ya hemos dicho, en el capítulo precedente, que la cuestión del *todo-nada* planteada por don Miguel diverge sustancialmente de la pasión hacia la *nada* de los místicos quietistas y del concepto de *disipación espiritual* del joven modernista italiano, redactor y organizador de *Il Rinascimento*, Giovanni Boine. En esto estriba, en efecto, una de las causas de su recíproca incompreensión, en la imposibilidad por parte del Rector de Salamanca de llegar, no obstante los esfuerzos, a un punto de encuentro entre componentes diametralmente opuestos que pueda facilitar la búsqueda de Dios y de la Verdad:

“Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios”⁶⁵.

Si es cierto que del sentimiento de desesperación el creyente ha de construir su sentimiento religioso, es igualmente cierto que es una fase espiritual que ha de ser

⁶⁴ «De la desesperación religiosa moderna», infra, p. 579.

⁶⁵ «Mi religión», 1907, OCV, XVI, p. 118.

superada: “la disperazione è solo una fase della vita religiosa”⁶⁶. Boine, como todo modernista religioso, no puede aceptar que la búsqueda de Dios, por efecto de la desesperación religiosa unamuniana, esté deconstructiva y apriorísticamente destinada al fracaso. De hecho, el Rector de Salamanca jamás llegará a esa armonía íntima y perfecta entre ciencia y fe que planteaban los modernistas religiosos según Paul Sabatier:

“Leur caractéristique est au contraire d'être arrivés à une harmonie intime parfaite. Leur science illumine leur foi, et si elle la leur rend moins mystérieuse, elle leur en montre mieux les racines et la solidité”⁶⁷.

Ciencia y fe no se contradicen en la especulación filosófico-religiosa modernista, en cuanto la una siempre permanece separada de la otra y, de forma diferente a lo que ocurre con el pensamiento de Unamuno, el movimiento modernista de Loisy, Tyrrell y Buonaiuti se preocupa de eliminar todo tipo de contraste entre las verdades de ciencia y las de fe al tratar de demostrar su recíproca compatibilidad. Se trata exactamente de una actitud contraria a la del Rector de Salamanca ya que tanto una verdad racional como cordial aplaca el hambre de conocimiento del hombre.

Sin lugar a dudas, «Della disperzione religiosa moderna» constituye una prueba más del interés, atención y simpatía del Rector de Salamanca por el modernismo religioso y confirma su instinto precursor por abarcar una problemática que pretendía entrar en territorio español. Además de ello, no hay ningún indicio que pueda convencernos de que se trate de un escrito de carácter modernista en cuanto no se funda ni en una intención conciliadora ni constructiva, sino en sus exactos contrarios. De esa forma, difícilmente hubiera podido realizarse el propósito modernista de renovación eclesiástica.

Para concluir este párrafo y comprender el sustancial desacuerdo de Unamuno con quienes querían plantear la posibilidad de apoyarse en la ciencia para modificar el dogma – y, por consiguiente, apaciguar la desesperación religiosa unamuniana –, citaré un último y famoso pasaje de la obra del vasco que, a mi modo de interpretar, excluye toda posibilidad de adherencia con la mentalidad cristiano-modernista. En la *Vida de Don Quijote y Sancho* cuenta que un galeote

⁶⁶ G. Boine, «Carta a Unamuno», 22 de abril de 1907, *infra*, p. 510.

⁶⁷ P. Sabatier, *Les modernistes*, Paris, Fischbacher, 1909, p. XXXV.

amigo suyo, en búsqueda de un fundamento objetivo sobre el cual basar su conducta, le dijo:

“no quiero encontrarme en medio del Océano, como un náufrago, ahogándome, perdido y sin tener una tabla a que agarrarme”⁶⁸.

Y Unamuno contestó:

“¿tabla? La tabla soy yo mismo; no la necesito, porque floto en ese Océano de que hablas, y que no es sino Dios. El hombre flota en Dios sin necesidad de tabla alguna, y lo único que yo deseo es quitarte la tabla, dejarte solo, infundirte aliento y que sientas que flotas. ¿Fundamento objetivo, dices? ¿Y qué es eso? ¿Quieres más objeto de ti que tú mismo? Hay que echar a los hombres en medio del Océano y quitarles toda tabla, y que aprendan a ser hombres, a flotar”⁶⁹.

La tabla representa, pues, un parámetro religioso objetivo sobre el cual un hombre puede basar su propia conducta. La búsqueda obsesiva de una “tabla” en medio del océano era el resultado de aquella mentalidad cristiana que había absorbido ciertas soluciones científico-modernistas y propias de la modernidad, presentando al universo como absolutamente visible. Don Miguel, por el contrario, opone otra teoría: no es una “tabla” en medio del océano que representa a Dios, sino el océano mismo, donde el hombre habrá de nadar sin poder saber, ayer como hoy, lo que le esperará; el hombre habrá de nadar hacia lo infinito, sin ahogarse en la *nada*, con la fuerza de la desesperación.

Un segundo artículo para Il Rinnovamento

El otro ensayo que Unamuno escribió para *Il Rinnovamento* llegó a las manos de Antonio Aiace Alfieri en torno a noviembre de 1909. Desafortunadamente se han perdido las cartas que el vasco envió al italiano, así como el escrito en cuestión, pero se puede fácilmente deducir la fecha de entrega de las que el italiano envió al vasco. El 25 de octubre de 1909 le escribe que aún desea recibir

⁶⁸ VQS, OCV, IV, p. 353.

⁶⁹ Ibidem, pp. 353-354.

el estudio prometido: “ho sempre il maggior desiderio di ricevere il suo studio”⁷⁰. El 6 de diciembre de 1909, en cambio, le confirma que el manuscrito ha llegado a la redacción: “Scusi se non ho risposto prima alle su due lettere e all’invio del manoscritto”⁷¹. Pero este ensayo de Unamuno no llegó a publicarse, precisamente porque el último número de la revista salió en diciembre de 1909. El tiempo necesario para la corrección de las pruebas y la impresión tipográfica no hizo posible que entrara en el número V-VI del año III. Luego, el núcleo editorial acabará por separarse, como ya hemos visto. Alfieri ya había expresado su deseo de abandonar la redacción editorial en junio de 1909 y Casati, en octubre del mismo año, ya había adelantado sus problemas de salud que le llevarán a alejarse de Milán. El proyecto de Alfieri de seguir con publicaciones bimestrales al año siguiente, como se lee en la misma carta a Unamuno de diciembre de 1909, quedará incumplido.

Se cree que el escrito en cuestión fue utilizado por el mismo autor para integrar su *Del sentimiento trágico de la vida*. Es lo que suele decirse entre la crítica, es lo que afirmaron, entre los estudios que tengo a mi alcance, Martínez Barrera en 1982 y De Llera en 1994⁷². En efecto el día 7 de mayo de 1907 don Miguel escribe una larga carta a su amigo Luis de Zulueta que parece confirmar esta sensación. La carta constituye, sin duda, el documento más significativo para comprobar la coincidencia entre el capítulo IV de *Del sentimiento trágico de la vida* – que lleva por título «La esencia del catolicismo» y que no procede ni del borrador del *Tratado del amor de Dios* ni de los esbozos del proyecto que pensó titular *A la juventud hispana* – y el segundo artículo destinado a *Il Rinnovamento*. Me refiero, en particular, al hecho de que don Miguel diga “haré un ensayo, para una revista italiana, sobre la «esencia del catolicismo»”. Merece la pena transcribir un largo pasaje de esta misma carta para comprender la semejanza del

⁷⁰ A. A. Alfieri, «Carta a Unamuno», 25 de octubre de 1909, CMU, caja 2/13, cfr. infra, p. 586.

⁷¹ A. A. Alfieri, «Carta a Unamuno», 6 de diciembre de 1909, CMU, caja 2/13, cfr. infra, p. 587.

⁷² Después de citar la carta de Unamuno a Zulueta fechada 7 de mayo de 1907, donde el vasco hace referencia a la preparación de un artículo sobre la esencia del catolicismo para una revista italiana, Martínez Barrera, sin ofrecer explicaciones que justifiquen su afirmación, sostiene que: “La revista italiana a que Unamuno hace referencia es *Il Rinnovamento*, de Milán”. *Miguel de Unamuno y el Protestantismo Liberal Alemán*, Caracas, Imprenta Nacional, 1982, p. 110, nota 206. Más definitiva es, en cambio, la declaración del profesor de la Universidad de Milán: “Sin embargo las ideas maduras encontraron una salida, ya que el capítulo IV de su libro *Del sentimiento trágico de la vida* lleva por título el mismo que Unamuno había destinado para su segundo ensayo en la revista de los modernistas milaneses” y en nota explica que toma como punto de referencia la carta de Unamuno a Zulueta fechada 5 de marzo de 1909, donde éste confía a aquél que está preparando un estudio sobre *la esencia del catolicismo* para la revista milanesa.

tema tratado, puesto que, en la mayoría de los casos, la crítica sólo se limita a dar por supuesto que la “revista italiana” sea *Il Rinnovamento*:

“Comprendo cuánta razón tuvo usted al llamarme católico. Lo central católico, helénico, fue el interés de la divinización del hombre, de su inmortalidad [...]. Esa consideración, que no es la moral, llevó al dogma de la divinidad de Cristo. Era garantía de la divinización, de la inmortalización del hombre. La reflexión ética enturbió el problema, y el protestantismo, al poner en primer término el factor ético en forma de justificación y reconciliación (Rechtfertigung und Versöhnung), ha destruido el dogma escatológico. El unitarismo – el de Channing, v.gr. – es su resultado. La preocupación específica católica, sobre todo antes de San Agustín, no era si estoy o no justificado, sino si me salvaré o no; es decir, si mi vida será o no eterna. Claro es que luego se combinó con ella la preocupación ética, pero ésta fue siempre secundaria y subordinada. El pecado preocupa poco al católico genuino. Con todo esto desarrollado, y documentado con textos de Padres, haré un ensayo, para una revista italiana, sobre la «esencia del catolicismo». Claro es que la esencia, pues siempre ha tenido su elemento que podríamos llamar protestante, como éste su elemento católico”⁷³.

Si comparamos este pasaje con parte del capítulo IV de *Del sentimiento*, se notará una evidente semejanza de contenido, a saber:

“La cultura helénica, por su parte, acabó descubriendo la muerte, y descubrir la muerte es descubrir el hambre de inmortalidad [...]. El Cristo atanasiano o niceno, que es el Cristo católico, no es el cosmológico, ni siquiera en rigor el ético; es el eternizador, el deificador, el religioso [...] pero ¿cuál es el Cristo real? ¿Acaso ese llamado Cristo histórico de la exégesis racionalista que se nos diluye en un mito o en un átomo social? [...] Entre los protestantes, este Jesús histórico 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 [...] el protestantismo, absorto en eso de la justificación, tomada en un sentido más ético que otra cosa, aunque con apariencias religiosas, acaba por neutralizar y casi borrar lo escatológico, abandona la simbólica nicena, cae en la anarquía confesional, en puro individualismo religioso y en vaga religiosidad estética, ética o cultural [...]. La Trinidad fue un cierto pacto entre el monoteísmo y el politeísmo y pactaron la humanidad y la divinidad en Cristo [...]. Pero ¿a qué costa? A costa, preciso es decirlo, de oprimir las necesidades mentales de los creyentes en uso de razón adulta [...]. Y así resulta lo que el gran predicador unitario Channing decía”⁷⁴.

Casi dos años después, el Rector de Salamanca vuelve sobre el tema en otra

⁷³ «Carta a Zulueta», 7 de mayo de 1907, en *Cartas (1903-1933)*, cit., pp. 203-204. Véase también «Razón y vida», cit.

⁷⁴ STV, OCV, XVI, p. 187, p. 191, p. 192, p. 195, pp. 204-205.

carta a Zulueta. Aquí se declara partidario de aquel catolicismo popular que anhela la supervivencia y da un nombre a la revista italiana a la que enviará «La esencia del catolicismo»:

“Ese otro catolicismo – el popular, el indefinido, el de no querer morir como un perro y casarse como Dios manda –, de ese soy yo acaso uno de los representantes más genuinos. Acaso me lance a expresarlo – o a intentarlo – en formas coherentes, elaboradas, doctrinales. A tal efecto preparo hace tiempo para el *Rinnovamento*, de Milán, un estudio sobre «La esencia del catolicismo»⁷⁵.

Semejante consideración sobre el catolicismo popular aparece también en una carta del mismo 1909 dirigida a Casimiro González Trilla,

“estoy muy conforme en el sentimiento con el catolicismo popular español. Sobre él acabo de hacer un estudio para *Il Rinnovamento*”⁷⁶,

y en otra de 1912 a Alberto Nin Frías,

“Y por otra parte propendo cada vez más a lo que yo llamaría el catolicismo popular español, que no es el oficial de la Iglesia. Cuanto más estudio las últimas derivaciones protestantes más me convenzo de que riñen con las más entrañadas aspiraciones del alma de mi pueblo. En el IV de estos mis ensayos, el que se publicó en el mes de marzo pasado bajo el título «La esencia del catolicismo» he intentado demostrarlo”⁷⁷.

Ahora bien, se puede excluir, con absoluta certeza, que el artículo al que se refiere Unamuno en las cartas a Zulueta, hubiera sido publicado en otra revista italiana, bien por una cuestión de fechas bien por una cuestión de temática. Los ensayos unamunianos que aparecieron en órganos de prensa italianos hasta su fallecimiento son unos veinte; entre éstos sólo algunos fueron escritos expresamente para el público italiano y ninguno de ellos parece coincidir con la descripción que se lee en la carta a Zulueta⁷⁸. También podemos excluir que se

⁷⁵ «Carta a Zulueta», 5 de marzo de 1909, en *Cartas (1903-1933)*, cit., p. 221.

⁷⁶ «Carta a González Trilla», 12 de noviembre de 1909, en *Epistolario americano*, cit., p. 338.

⁷⁷ «Carta a Nin Frías», 1912, en M. García Blanco, «Prólogo», OCV, XVI, p. 25.

⁷⁸ Me refiero a «Sobre el quijotismo», «Della disperazione religiosa moderna» y «Garibaldi Libertad» de 1907, «Gesù o Cristo?» de 1910 para la revista *Cænobium* de la Suiza italiana, «Mammiferi trogloditici» de 1915, «L'inglese e il tedesco in lotta» de 1916, «I fantasmi del Cesarismo e la luce della vittoria d'Italia» de 1919, «Intorno alla concezione estetica», «Santa Teresa e Satana» y «Questo è veramente un uomo» de 1920. A este respecto resulta muy útil la investigación bibliográfica de S. Borzoni, «Tributo para una bibliografía italiana», en *CCMU*, año 2000, n. 35, pp. 147-197.

trata del ensayo «Della disperazione religiosa moderna», porque en éste no hay ningún pasaje que se acerque al descrito en la carta a Zulueta y porque, a pesar de que fuera publicado en junio de 1907, sabemos que lo acabó el 13 de abril de 1907 – como se lee en la traducción italiana – y que llegó a la redacción de la revista – como se aprende de la carta que Boine envió a Unamuno el 22 de abril de 1907 – antes de que escribiera la carta a Zulueta del 7 de mayo del mismo año.

No obstante, podría tomarse en consideración la hipótesis de que el ensayo destinado a *Il Rinnovamento* no sea el capítulo IV de *Del sentimento* o que, por lo menos, haya padecido a lo largo de los años algunos cambios sustanciales. Como trataré de demostrar, el escrito en cuestión podría haber empeñado a su autor durante un espacio de tiempo que va desde finales de 1902 hasta principios de 1912. De ahí que la versión entregada a la redacción milanesa en noviembre de 1909 pudiera ser muy diferente, en cuanto a tema, concepto y mensaje, de la definitiva que aparece por primera vez en marzo de 1912⁷⁹.

Ante todo cabe señalar que hubo peticiones de colaboración por parte de órganos de prensa italianos que llegaron a don Miguel desde la temprana fecha de 1889. En algunos casos aceptó colaborar, pero, por motivos que ignoramos y sin que pueda detectarse la responsabilidad de la falta, jamás llegó a publicar con estas revistas, entre las cuales pueden mencionarse *Rassegna Mensile di Letterature Straniere*, *La Riforma Sociale*, *La Nuova Rassegna di Letterature Moderne* y el periódico *Il Tempo* de Roma⁸⁰. En el vasto epistolario italiano de

⁷⁹ En *La España Moderna*, año XXIV, tomo CCLXXIX, marzo de 1912, pp. 32-50.

⁸⁰ Éstos sólo son los órganos de prensa italianos con los que Unamuno aceptó colaborar, pero sin hacerlo. Para darse cuenta del éxito y de la difusión que consiguió su figura en la Italia contemporánea será preciso recordar que llegó a colaborar, además que con *Il Rinnovamento* y el *Leonardo*, como hemos visto en este capítulo y en el antecedente, y con el *Cænobium* de la Suiza italiana, como veremos enseguida, con *La Rassegna d'Arte*, la revista italiana de Buenos Aires *La Patria degli italiani*, *Il Nuovo Giornale* de Florencia, *La Revue d'Italie* que se publicaba en Roma y en París, *Il Convegno*, *Romantica* y *Antieuropa*. Aquí aparecen bien escritos inéditos bien traducciones de versiones españolas ya editadas. A este respecto véase S. Borzoni, *ibidem*, pp. 155-164. A estos nombres han de agregarse todos aquellos de revistas o periódicos que pidieron su colaboración sin éxito: *Rassegna Contemporanea*, *La Vita Internazionale*, *Cronache Rosse*, *Il Corriere della Sera*, *Il Secolo*, *Il Giornale di Poesia*, *La Forca*, *Idea Nazionale*, *L'Eroica*, *Il Nuovo Convito*, *Scientia*, *Le Novità*, *Rassegna Moderna*, *La Sera*, *La Comica*, *L'Ambrosiano*, *Il Resto del Carlino*, *La Voce*, *La Libertà*, *Tribunale Letterario* e *Il Messaggero*. Por una mayor información y más detalladas noticias véase el estudio de V. González Martín titulado «Difusión de la obra de Unamuno y eco de su personalidad en Italia», en *CCMU*, año 1978, n. 25-26, pp. 91-105. También le llegó una petición de colaboración por parte de la prestigiosa *La Nuova Parola* de Arnaldo Cervesato, véase la carta de Cervesato a Unamuno del 27 de noviembre de 1907, en V. González Martín, *La cultura italiana*, cit., p. 239. A este largo listado de órganos de prensa italiana que solicitaron sin éxito su colaboración, han de agregarse, según señala Gaetano Foresta, los nombres de periódicos o revistas cuyos sellos encabezan algunas cartas que integran el epistolario italiano de Miguel de Unamuno, a saber: *Critica Sociale*, *L'Accigliata*, *La Stampa*, *Secolo XX*, *La Tribuna* e *Il Mondo*. Cfr. G. Foresta, *Il chisciottismo di Unamuno in Italia*, cit., p. 20.

Unamuno – del cual aún no tenemos una edición recopiladora – faltan, en algunos casos, las cartas de respuesta del vasco y, por consiguiente, no podemos comprobar cuándo, cómo, en qué medida y cuántas veces exactamente aceptó colaborar. Lo cierto es que en ninguna revista italiana aparece un escrito que pueda aproximarse al destinado a *Il Rinnovamento*, ni tampoco tenemos datos suficientes para establecer con certeza si este mismo escrito pudiera haber sido pensado anteriormente para una de las muchas revistas que solicitaron su colaboración a través de intelectuales como Arturo Frontini, Federigo Giolli, Arnaldo Cervesato, Gilberto Beccari o Pietro Pillepich.

Entre las numerosas revistas italiana que pidieron la colaboración de Unamuno sin éxito, hay un caso en particular que resulta interesante para la finalidad de este razonamiento. Me refiero a la breve correspondencia que don Miguel tuvo con Francesco Magnani, redactor de la revista *Nuova Antologia*. En el archivo de la CMU se conservan dos cartas del italiano. En la primera, fechada 20 de febrero de 1906, Magnani pide a Unamuno algunas de sus obras y su retrato para dedicarle un estudio, con la intención de dar conocer al público italiano la España contemporánea en general:

“Si Ud. pudiese enviar a la *Nuova Antologia* sus obras y su retrato, con mucho gusto escribiría un estudio crítico acerca de Ud.: eso no porque Ud. tenga necesidad de mis palabras, sino porque estoy persuadido de que este trabajo sería útil a nosotros los italianos [...] mi mayor deseo es de contribuir con todas mis pocas fuerzas a hacer conocer la España de hoy en Italia”⁸¹.

A esta carta siguió una respuesta de Unamuno, que desafortunadamente no tenemos. Aunque podemos reconstruir parcialmente su contenido sobre la base de la carta de respuesta de Magnani, fechada 12 de abril de 1906. Aquí se observa que don Miguel propuso la publicación de un artículo y que el director de *Nuova Antologia*, Maggiorino Ferraris, se alegraría de publicarlo en la revista. En cuanto al argumento, parece que el vasco quería presentar algo sobre *el estado actual de España*, bien desde el punto de vista filosófico bien desde el psicológico. Además, observamos también que Unamuno preguntó a Magnani por la orientación de los más recientes estudios religiosos italianos. En la carta del italiano aparecen, pues, los nombres de modernistas religiosos del talante de Minocchi, Semeria, Loisy y Fogazzaro; particular que resulta significativo para la presente disquisición:

⁸¹ CMU, caja 29/32.

“E poiché siamo in argomento d'affari letterari, le dirò che l'on. Maggiorino Ferraris sarebbe contentissimo di poter pubblicare un suo articolo nella *Nuova Antologia*: quanto all'argomento è perfettamente libero, ma naturalmente se questo fosse, come Ella propone, lo stato attuale della Spagna o qualcuno degli aspetti speciali di questo stato, sia artistici, o di pensiero, o filosofici, o psicologici, ecc. sarebbe per gli italiani più interessante e sarebbe anche consono a quell'ordine di idee che Ella mi espone nella Sua lettera riguardo alle forme di mutua influenza fra le nazioni [...] Riguardo agli studi di critica religiosa, dei quali Ella mi chiede informazioni, Le dirò che io non sono molto versato in tale argomento, e che quindi non seguo il movimento con attenzione. In ogni modo gli attuali studi in questa materia in Italia, sono rappresentati da una piccola schiera di giovani che hanno studiato in Germania sotto il Wundt, ed a capo dei quali si trova Luigi Valli, autore di una *Psicologia delle Religioni* fatta da un punto di vista esclusivamente scientifico. Nel campo dei credenti, P.^e Minocchi e P.^e Semeria pubblicano a Firenze una *Rivista di Studi Religiosi*, che segue, più o meno, le orme del P.^e Loisy. Raffaele Mariano ha pubblicato un volume di studi religiosi dei quali ignoro il valore; un filosofo di valore, Giacomo Barzellotti, ha pubblicato vari studi sul cattolicesimo dal punto di vista politico, ed ha compiuto uno studio classico sul famoso profeta abruzzese [sic, toscano] *Davide Lazzaretti*. Arturo Graf, Labanca, Fogazzaro, sfiorano l'argomento in molti loro scritti, ma non sono specialisti. Questo è quanto io so sull'argomento, ed è troppo poco”⁸².

Sabemos también que Unamuno preparaba un artículo sobre *el estado actual de España* para alguna revista italiana ya desde 1902, como se observa en la correspondencia con Giolli⁸³ y con Ilundain⁸⁴. En particular la carta que el vasco envía a Ilundain el 7 de diciembre de 1902 nos revela que el artículo debía de tratar su repugnancia hacia la modernidad, el hombre moderno y la idolatría a las ciencias actuales, frente a las cuales contrapone la sabiduría de los *Eclesiastés* y de la *Imitación de Cristo* de los hondos sentidores, como Kierkegaard. Así explica:

“Ciencia, sí, ciencia, es inevitable. Pero quiero se dueño y no esclavo de ella. Y ahora le repetiré otra paradoja: El progreso es un mal necesario. Acepto en toda su fuerza el símbolo del Génesis.

⁸² CMU, caja 29/32.

⁸³ “Vi prometto invece un sicuro e lieto successo dell'articolo sullo stato attuale della Spagna che preparate”. F. Giolli, «Carta a Unamuno», 25 de diciembre de 1902, en V. González Martín, «Difusión de la obra de Unamuno», cit., p. 91

⁸⁴ “Al final de su carta me dice usted, hablándome de mi discurso de Cartagena: «¡Qué hermosos materiales para un artículo destinado, por ejemplo, a una revista francesa! ¿Por qué no intenta o insiste usted en darse a conocer aquí?» En efecto, en aquel discurso hay materiales para un artículo sobre el estado actual de España, ese artículo lo estoy haciendo para una revista, pero... italiano [sic] Me lo han pedido”. «Carta a Ilundain», 7 de diciembre de 1902, en *Epistolario americano*, cit., p. 150.

Adán perdió su inocencia, probó de la fruta del árbol de la ciencia y se vio sujeto al trabajo y al progreso. Es inevitable el progreso. El que no le sigue perece. Pero ¿he de proclamarle un bien por eso? ¡No, sino que suspiro por el paraíso terrenal perdido e irrecobable!”⁸⁵.

El artículo tenía que ver, pues, con la religión y con el tema modernista de las relaciones entre ciencia y fe. En una carta de principios de 1903, Giolli informaba a Unamuno de que su artículo podría ser publicado en *La Riforma Sociale* de Francesco Saverio Nitti⁸⁶, el mayor partidario italiano del socialismo católico – que influenciará la visión del cristianismo social del modernismo religioso italiano – al cual Unamuno dedicará un escrito en 1900 titulado «Il Mezzogiorno». Y en octubre del mismo año Unamuno escribe a Candamo: “He enviado un estudio acerca del estado actual de España a una revista italiana”⁸⁷. De hecho, el artículo sobre *el estado actual de España* no fue publicado ni en *La Riforma Sociale* ni en otras revistas italianas. Por consiguiente, no podemos excluir que el escrito sobre *la esencia del catolicismo* al que se refiere Unamuno en las cartas a Zulueta sea el mismo que había enviado a una revista italiana, como revela a Candamo en la citada carta, en 1903. En efecto hay algunas señales que no nos hacen descartar esta hipótesis *a priori*. Reconocida la incuestionable semejanza entre la carta a Zulueta del 7 de mayo de 1907 y los pasajes de *Del sentimiento* antes citados, hay que destacar los detalles que nos inclinan a creer que el artículo para *Il Rinnovamento* divergía bastante del capítulo IV de su obra maestra.

Por los datos que tenemos a nuestro alcance, se puede evidenciar una significativa discrepancia de contenidos. El 28 de marzo de 1908 Unamuno escribe a Boine que está preparando para *Il Rinnovamento* un trabajo sobre *el estado espiritual e intelectual del clero católico español*. Luego explica que aquí criticará a todos aquellos eclesiásticos que no se preocupan de cuestiones doctrinales, sino que, a semejanza de lo que ocurría en Bélgica, “están ocupados en organizar a los obreros y campesinos en asociaciones económicas (cajas rurales, de socorros mutuos, etc.) para convertirlos en fuerza electoral” y “se desgarran en luchas intestinas sobre si han de recatar o no al gobierno liberal”⁸⁸. Así que, el 7 de septiembre, Aiace Alfieri escribe a Boine para que solicite a

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Cfr. F. Giolli, «Carta a Unamuno», 27 de enero de 1903, en V. González Martín, «Difusión de la obra de Unamuno», cit., p. 92.

⁸⁷ «Carta a Candamo», entre 18 y 23 de octubre de 1903, en *Unamuno y Candamo*, cit., p. 362.

⁸⁸ «Carta a Boine», 28 de marzo de 1908, infra, p. 513.

Unamuno el estudio sobre *el catolicismo en España*⁸⁹ y Boine rápidamente, el 21 del mismo mes, pedirá al Rector de Salamanca el artículo prometido en torno a *las condiciones del clero en España*. De hecho, el breve resumen que hizo Unamuno de su escrito y la sucesiva referencia de Boine parecen no tener nada que ver con la temática del capítulo IV de *Del sentimiento*, donde en realidad el autor estudia el origen de la escatología católica según la doble influencia de la corriente judaica y helénica. El 13 de octubre de 1908, el vasco vuelve a escribir a Boine, dejando otro importante testimonio del contenido de su texto. Esta vez señala que el argumento de fondo será *el estado del catolicismo hoy en España* y, además, agregará que resulta triste y doloroso ya que no había en España, como en otras naciones europeas, almas inquietas y a la vez religiosas. El catolicismo español sólo era indiferencia o conformismo a la rutina. De eso habría hablado en su artículo, lo que incrementa aún más la discrepancia con el capítulo IV de *Del sentimiento*. Algunos días después, el 19 de octubre de 1908, le escribe Antonio Aiace Alfieri. Esta carta, aunque breve, resulta muy significativa desde esta perspectiva, ya que confirma que el director de la revista esperaba un artículo sobre *el catolicismo en España*, mientras que «[L]a esencia del catolicismo» no atañe específicamente al ámbito español. El 3 de diciembre del mismo año Alfieri vuelve a solicitarle el estudio sobre *el catolicismo en España*. Extraña mucho, pues, que sólo en la correspondencia con Zulueta emplee la dicción *La esencia del catolicismo*. En efecto, el 25 de octubre de 1909, Alfieri vuelve a pedirle el escrito que le había prometido sobre *las condiciones del catolicismo en España*. Sólo un mes después – entregado ya, con toda probabilidad, el artículo a la redacción de *Il Rinnovamento* – Unamuno presenta a Juan de Arzadun el artículo bajo otro título que esta vez parece definitivo y que se asemeja a *el estado actual de España* prometido a *Nuova Antologia*:

“Y el próximo número de *Il Rinnovamento*, la revista modernista de Milán, me publica un largo ensayo sobre *La condición actual del catolicismo en España* que también levantará tormenta”⁹⁰.

En la carta de Alfieri fechada 6 de diciembre de 1909, como ya he señalado, se lee que el director de la revista había recibido días atrás – “Scusi se non ho

⁸⁹ A. A. Alfieri, «Carta a Boine», 7 de septiembre de 1908, en *Carteggio III*, cit., pp. 131-132.

⁹⁰ «Carta a Arzadun», 24 de noviembre de 1909, en *Epistolario americano*, cit., p. 340.

risposto prima alle sue due lettere⁹¹ – el tan ansiado manuscrito. Aquí aparece otro detalle que nos inclina a creer que el ensayo no coincide con «La esencia del catolicismo». Dice el director de la revista: “Vedo che Ella doveva avere anche molto materiale statistico, che per insufficienza di tempo qui non ha messo⁹²”. Este material estadístico al que alude el italiano no aparece mínimamente en el capítulo IV de *Del sentimento*, ni puede suponerse que no haya sido insertado en 1912 porque no hay ningún tipo de disertación que necesite un apoyo estadístico. Finalmente, ya en el año 1910, es decir, cuando el artículo tenía un título definitivo y había sido entregado a la redacción de la revista milanesa, don Miguel escribe a Beccari que *Il Rinascimento* le publicará un estudio sobre *la condición actual del catolicismo en España*⁹³. El argumento, pues, se parece más al indicado en el título de *el estado actual de España* destinado a la *Nuova Antologia*, por referirse específicamente al ámbito español.

En resumidas cuentas, sabemos que Unamuno preparaba un artículo sobre *el estado actual de España* ya en 1902, según puede verse en dos cartas de diciembre dirigidas a Giolli e Ilundain, y que ya se lo había enviado a una revista italiana en 1903, como se observa en la correspondencia con Candamo. También sabemos que el artículo, como evidencia la segunda carta de Magnani, afectaba al tema fe y ciencia y que estaba destinado a *La Riforma Sociale* de Nitti, cuyo *Il socialismo cattolico* de 1891 – que sólo fue algunos años anterior al movimiento cristiano-social de los eclesiásticos modernistas – gozó de cierta difusión en España por ser traducido en la temprana fecha de 1893 por parte del profesor de la Universidad de Salamanca Pedro Dorado Montero. Por último, sabemos que, para redactarlo, Unamuno quiso informarse sobre la situación de los más recientes estudios religiosos en Italia y Francesco Magnani le nombró algunos insignes modernistas religiosos italianos e incluso extranjeros, como Alfred Loisy. De ahí que sea plausible la hipótesis de que el artículo sobre *el estado actual de España* pueda coincidir con *el estado del catolicismo hoy en España*, según se lee en la carta a Boine de octubre de 1908; o con *La condición actual del catolicismo en España*, según la carta a Arzadun de noviembre de 1909, o con *La esencia del catolicismo*, según las citadas cartas a Zulueta. Si fuera así sería legítimo creer que

⁹¹ A. A. Alfieri, «Carta a Unamuno», 6 de diciembre de 1909, CMU, caja 2/13, cfr. infra, p. 587.

⁹² Ibidem.

⁹³ «Carta a Beccari», 22 de noviembre de 1910, en V. González Martín, *La cultura italiana*, cit., p. 202.

Unamuno retocó el artículo, sobre la base de la más actual orientación de los estudios religiosos europeos, durante un largo espacio de tiempo hasta llegar a tres versiones distintas: la de 1903, la de 1909 y, en fin, la que apareció en *La España Moderna* en marzo de 1912 y que integró, en 1913, la primera edición de su *Del sentimiento trágico de la vida*. Además, será preciso creer que la primera versión enviada a “una revista italiana” en 1903 debía de divergir de la enviada a *Il Rinnovamento* en 1909 y que, a su vez, también el capítulo IV de *Del sentimiento*, dando por supuesto que se trate del mismo escrito, sea sustancialmente diferente de las versiones precedentes por todos los motivos que afectan tema, concepto y mensaje, como hemos visto, y sobre todo porque el propio Unamuno declara que lo acabó de escribir el 2 de enero de 1912⁹⁴.

En fin, será menester recordar que para Sánchez Barbudo, el Rector de Salamanca debió de comenzar a escribir el capítulo IV de *Del sentimiento* a finales de 1911⁹⁵. Para González Martín el ensayo enviado a Alfieri, a pesar de la coincidencia del título, no era el mismo que apareció en su obra maestra, en cuanto “Unamuno discrepa seriamente de las ideas de Loisy, hasta el punto de considerar acertada la condena del teólogo francés y de sus doctrinas”⁹⁶.

El artículo destinado a *Il Rinnovamento* no se halla en las siguientes bibliotecas o archivos italianos: en el fondo Casati y en el fondo Gallarati-Scotti de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, en el Archivo Gallarati-Scotti, en la antigua sede de *Il Rinnovamento* en via Bigli n. 15 en Milán, en el fondo Piastrelli de la Biblioteca Giuseppe Toniolo en Perugia, entre los papeles de la Fondazione Romolo Murri y en el Archivo Sabatier del Centro Studi per la Storia del Modernismo en Urbino, en el Gabinetto Vieusseux en Florencia, donde se conservan algunos documentos autógrafos de Unamuno, en el fondo Buonaiuti de la Biblioteca Universitaria Alessandrina de Roma, en la Biblioteca Bertoliana en Vicenza, donde se conservan las cartas de Antonio Fogazzaro, y en el centro de estudios religiosos a servicio de la Iglesia de Villa Cagnola en Varese.

⁹⁴ “El cuarto [capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida*], que acabé ayer, es sobre la esencia del catolicismo”. «Carta a Chevalier», 3 de enero de 1912, en M. García Blanco, «Prólogo», OCV, XVI, p. 24.

⁹⁵ A. Sánchez Barbudo, «Introducción» a la edición de *Del sentimiento trágico de la vida* y de *La agonía del cristianismo* de Akal Editor, 1983, p. 33.

⁹⁶ V. González Martín, «El modernismo religioso italiano en Miguel de Unamuno», en *CCMU*, año 1994, n. 29, pp. 55-68, cit. p. 61.

DE LA DESESPERACIÓN RELIGIOSA MODERNA⁹⁷

«Parce unicae spei totius orbis».

Tertuliano, *Adversus Marcionem*, 5

Se nota desde hace algún tiempo un creciente interés por las investigaciones y las especulaciones de carácter religioso. Se estudia, así, con ardor, todo lo que se refiere a los orígenes, a la historia, a la psicología y a la sociología de las religiones; y parece que la misma filosofía se centre en una filosofía de la religión, por no decir religiosa.

Se dijo un tiempo que la filosofía era *ancilla theologiae*, y se puede afirmar que la metafísica no ha dejado nunca de ser una forma de teología. Ya que, si bien se observa, se verá que lo que distingue y separa la metafísica de las otras disciplinas humanas, de las llamadas ciencias positivas, es la preocupación por la finalidad, por el aspecto teleológico, más o menos larvado; y la consideración teleológica es una consideración predominantemente teológica. Dios es la expresión de la finalidad trascendente antes que de la causalidad; Dios es, en nuestras concepciones, el fin del universo antes que su principio.

En efecto, no es una pura curiosidad, un apetito intelectual, una sed de saber, lo que hoy conduce a muchos espíritus a investigar los problemas religiosos. Ellos quieren, más que satisfacer exigencias de la inteligencia, satisfacer exigencias del sentimiento; en verdad es el corazón el que estimula los cerebros para que se ocupen de estos estudios.

Expresiones como la de Brunetière «bancarrota de la ciencia», significan que el conocer científico no puede ser un fin por sí mismo, es decir, el conocimiento es para la vida y no la vida para el conocimiento. Somos muchos, pues, los que no podemos concebir una condición espiritual como la que se presenta en aquel

⁹⁷ El original español de este escrito de Unamuno se ha perdido. Sólo queda la traducción italiana realizada por Giovanni Boine y publicada en junio de 1907 en *Il Rinascimento*. Aquí propongo la versión que Sandro Borzoni tradujo – en el homónimo texto publicado por Trotta en marzo de 2011 – de forma muy literal del italiano al español. Ésta fue la única vez que el escrito apareció en España. La cartas de Antonio Aiace Alfieri que presento a continuación sólo han sido citadas fragmentariamente en muy pocas ocasiones y su transcripción completa es aún inédita en Italia y España.

pasaje de los *Stromata* de Clemente de Alejandría, donde se dice (IV, 22, 136) que si alguien le propusiera al gnóstico elegir entre el conocimiento de Dios y la salvación eterna, suponiendo que fueran dos cosas distintas, el gnóstico elegiría sin duda el conocimiento de Dios.

En rigor, el conocimiento, o mejor, el sentimiento de Dios – ya que Dios es inconcebible – es en el fondo para nosotros la misma salvación eterna, que se reduce a nuestra esperanza en la finalidad trascendente del universo, y como resultado de eso, en la supervivencia de nuestro espíritu y de nuestra obra espiritual.

El apóstol Pablo dijo que la fe es «sustancia de las cosas esperadas», y en rigor la fe es más una obra de esperanza πίστις (confianza), que una obra de conocimiento, γνῶσις (ciencia).

El hombre conoce para vivir y conoce sólo lo que necesita para conservar y aumentar la vida. El conocimiento tiene históricamente un origen teleológico o finalista. Y si se preguntara cuál es el objetivo de la vida, se podría contestar: la vida misma, su conservación y su acrecentamiento. Y el objeto central de nuestra fe, la sustancia de lo que esperamos, nuestro radical anhelo, se fija en la inmortalidad del alma. Tenemos miedo y a veces vergüenza a la hora de afrontar este problema; la fe en la inmortalidad del alma individual nos parece una creencia pueril, y sin embargo este problema es el centro implícito de todas las investigaciones y especulaciones de orden religioso.

En el ensayo titulado «La religione», que Giuseppe Rensi publicó en el primer número de la revista *Cænobium* de Lugano, se decía con razón que la creencia en la inmortalidad es la cosa más obvia, más bien inevitable, porque deriva de la imposibilidad lógica en que se encuentra nuestra mente de pensarse no pensante; imposibilidad que surge de esto: para conocer nuestra mente extinta, nosotros tenemos que acompañarla y estar cerca en su muerte con nuestro pensamiento, es decir, con nuestra mente viva. Por mucho que sea una ilusión, nosotros estamos, en fuerza de nuestra misma construcción mental, inevitablemente vinculados tanto a la inmortalidad como a las categorías de tiempo, de espacio y de causa. Así Rensi; y más adelante propone como solución de tal inextinguible aspiración, la renuncia religiosa a la inmortalidad, cosa que equivaldría a un suicidio espiritual y moral, a desecar el manantial mismo de la vida del espíritu y de toda religión.

Toda religión, en efecto, surge del deseo de un más allá que, como diré más

adelante, se confunde con el deseo de una finalidad en el universo. La sed de eternidad es el fruto de la desesperación producida por la muerte ineludible, y esta necesidad la solucionamos afirmando o negando, creyendo en otra vida trascendente o tratando de resignarnos al aniquilamiento. Pero tanto quien afirma como quien niega, lo hace por desesperación: éstos, desesperados por no encontrar la solución del problema, afirman la existencia de otra vida; aquéllos la niegan y nos aconsejan la renuncia religiosa a la inmortalidad; otros nos dicen: «no hay que pensar en esto», o bien: «el problema no existe».

Observad cómo tan sólo la enunciación del problema provoca la rabia o el sarcasmo, y la irritación o el desprecio de muchos de los llamados hombres de ciencia, que juzgan debilidad de espíritu el vivir torturados por tales angustias; no está permitido hablar de ello.

Cuenta el libro *Hechos de los Apóstoles*, en el capítulo XVII, cómo Pablo, después de haber recorrido gran parte de Asia Menor, siempre acogido con persecuciones por sus hermanos de raza, los judíos, llegó por último a Atenas, la ciudad de los cultos, tolerantes y escépticos griegos. Ahora «todos los atenienses y los forasteros – dice el versículo 21 – no se ocupan en otra cosa que en decir y oír la última novedad». Y esta curiosidad hacia lo nuevo, este deseo de saber por saber, describe a maravilla el intelectualismo activo que preferiría quizás el conocimiento de Dios a la salud eterna. Los cultos atenienses acogieron a Pablo de Tarso, el judío, con curiosidad antes que con simpatía, y se dispusieron a oírlo en el Areópago. Pero cuando comenzó a hablar de la resurrección de los muertos, algunos se rieron de él y otros le dijeron: «¡Otro día hablarás de esto!» (v. 32).

Este notable paso, sea o no sea verdadero lo que cuenta, nos enseña estupendamente hasta dónde llega la tolerancia de los cultos atenienses y de los intelectuales de todas las épocas y de todos los pueblos. No se les puede proponer el problema del más allá de la muerte de modo auténtico y vivido, como la gente simple, los *ιδιώται*, se lo proponen. Esta superstición los inquieta y les quita el sueño.

Y éste es, sin embargo, para todos nosotros, el verdadero misterio del universo, este «arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale che – como Leopardi dijo en el *Cántico del gallo silvestre* – si deleguerà e perderassi» antes de que el misterio sea resuelto y entendido. El arcano de la existencia universal se presenta bajo la forma de la muerte, y en la muerte la cosa más terrible para nosotros es

que nos impide conocer la finalidad trascendente del universo.

En la fe en la inmortalidad del alma y en la resurrección de los muertos está para muchos la característica del cristianismo, que nació como religión distinta de la judaica, y no como escuela filosófica, desde que los discípulos de Jesús, empujados por el entusiasmo y el amor hacia el Maestro, creyeron en su resurrección y en su ascensión al cielo. Por ello el apóstol Pablo decía que si no creemos que Cristo haya resucitado, somos los más miserables de entre los hombres. La inmortalidad, en efecto, como he dicho y repetiré, se presenta para nosotros como la garantía religiosa de la finalidad trascendente del universo.

William James, muy acertadamente, dijo que Dios, para la mayor parte de los hombres, sólo es el productor de la inmortalidad. La creencia en un Dios personal y trascendente surge, más que de la necesidad de explicarnos el universo, de la necesidad de darle un fin. Y el fin del universo es la conciencia.

Crear en Dios es, ante todo y sobre todo, querer que Dios exista y obrar como si Dios existiera, obrar, es decir, como si existiera una conciencia suprema, la conciencia del universo que dio finalidad y objeto a éste.

La inmortalidad del alma aparecía a los cristianos primitivos, no como algo inherente al alma misma, sino como un don gratuito de Dios. Taciano negó la inmortalidad natural, enseñando que la dignidad del hombre se debe a la unión del alma humana con el espíritu divino y la mayoría de los apologetas combatieron la concepción de una inmortalidad natural. Y si de los cristianos primitivos pasamos al último de los grandes cristianos, a Kant, decidme, el paso de la crítica de la razón pura a la crítica de la razón práctica ¿reconoce acaso otro íntimo motivo, otro motivo *cordial*, motivo de vida, más allá del de hacer firme la esperanza en una inmortalidad del alma?

En rigor, para explicarse racionalmente el universo, Kant, como Laplace, no necesitó para nada un Dios, y si recurre a él es porque le es necesario para explicarse la misma finalidad, o sea, nuestro anhelo de finalidad, este insaciable ¿hacia dónde?, una de las categorías eminentemente subjetivas. Y no sirve decir con Carducci

meglio oprando obliar senza indagarlo
questo enorme mister dell'universo!

ya que, por mucho que trabajemos, si trabajamos como hombres y no como bestias, más nos atormenta el misterio del universo, el maravilloso y espantoso enigma del fin del trabajo mismo y de la vida. ¿Hacia dónde?

Tal es el origen de la íntima desesperación que consume el corazón de todos los hombres que lo son digna y honradamente. El mismo Carducci, que nos aconseja olvidar el enorme misterio, dijo, como leo en un artículo que Tommaso Gallarati-Scotti le ha dedicado en el fascículo III de esta misma revista: «Sí, la vida tiene sentido para quien trabaja... Y se trabaja para engañarla... porque la vida es una triste cosa... que no logro entender». Y así es; no podemos comprender la vida si no la miramos a la luz de la finalidad trascendente. Y si tras mi respuesta: «la vida es para la felicidad eterna, consiste en una finalidad», se me volviera a preguntar: «y la felicidad eterna ¿por qué?, ¿cuál es la finalidad de la finalidad?».

Es cierto que el problema de la eternidad nos sitúa, como bien vislumbró Kierkegaard, ante un terrible dilema. Es terrible, angustioso, aterrador pensar que cada conciencia humana vuelva a la nada de la cual ha nacido, que nuestra estirpe humana y nuestro mundo entero se conviertan un día en polvo cósmico y todos nuestros esfuerzos se vean completamente perdidos; terrible la idea de que la conciencia humana no sea sino un relámpago entre dos eternidades de tinieblas: pero no menos terrible es la idea de una persistencia sin fin. La eternidad nos ahogaría.

Ciertamente, lanzándonos en el campo de las fantasías metafísicas en las que Platón se lanzó en su *Fedón*, podemos representarnos la eternidad como un continuo subir hacia Dios, como una perpetua evolución, como un crecimiento espiritual y un transformarse sin llegar nunca al infinito.

¿Y quién en este campo fedónico de los sueños supremos no renunciaría a su persistencia individual, quién no aceptaría la renuncia religiosa de la inmortalidad, como quiere Rensi, si sólo se tratara de la fusión de mi pobre conciencia personal, caduca y pasajera, en la conciencia infinita y eterna de Dios?

Morir, y morir completamente para que Dios viva – en el caso de que Dios se alimente de conciencias humanas – es un morir glorioso y consolador; ¿pero sé acaso que si muero y muere completamente mi conciencia, queda un Dios?.

Dios me aparece como la conciencia infinita y eterna del universo, como mi propia conciencia proyectada en el infinito y en lo eterno, y si creo que yo mismo y todos mis hermanos y todas nuestras obras un día tienen que perderse, me

pregunto: ¿y para qué fueron creadas?, ¿por qué existimos? Y si nosotros mismos no tenemos finalidad en el universo, el universo mismo no tiene finalidad alguna; y si no la tiene, no hay entonces un Dios.

Cuenta el libro del *Éxodo* (cap. XXXIII, 20) que el mismo Dios le dijo a Moisés que quien le mira a la cara, enseguida muere. Sí, quien ve a Dios muere; ¿pero qué nos importa morir y morir enteramente por haber visto a Dios, si haber visto a Dios cara a cara, haber sentido su presencia, quiere decir haber entrado en Dios, haberse convertido en Dios mismo? Ver a Dios cara a cara significa otra cosa que conocer la existencia de Dios, puesto que el conocimiento de la existencia de Dios es sólo el conocimiento de una idea. Y hay todo un mundo entre la idea de Dios y Dios mismo. La metafísica puede conducirnos a la idea de Dios, pero al mismo Dios sólo nos lleva la fe, y la fe, es decir, la sustancia de las cosas esperadas, es, en el fondo, la desesperación de tener que morir.

Y esta desesperación que ha llevado a muchos a afirmar con Leopardi la infinita vanidad del mundo, esta desesperación que me parece la más profunda característica del alma moderna, creo que se tiene que afrontar aceptándola, no huyendo.

El remedio a esta desesperación, fuente de todo dolor e inquietud espiritual, está en la desesperación misma, consiste en luchar con el misterio, en luchar con Dios, como Jacob luchó contra el ángel, hasta al amanecer de nuestra muerte. Mi vida, decía Kierkegaard, es una desesperación resignada, y así tiene que ser nuestra vida: una desesperación resignada. A veces el ciervo al que persiguen los perros, dominando de repente su irresistible miedo, se vuelve a luchar desesperadamente, y mientras lucha así tiene que sentirse león. Conviene, siendo ciervos, pasar la vida perseguidos y luchando, sin esperanza de victoria, pero sintiéndose leones.

Afirman por desesperación los que afirman estar seguros de una finalidad del mundo y de una cierta inmortalidad, ya que no están seguros como lo están de un teorema matemático y, no estando seguros, afirman. Y niegan por desesperación los que niegan cualquier finalidad al mundo y hablan de la soberbia humana de creerse inmortales, pero no están seguros de su negación. Esta incertidumbre es la última palanca de nuestra existencia. La certeza absoluta, matemática, de que hay para los hombres otra existencia, tal como la certeza contraria de que no hay esta otra existencia, nos haría asimismo imposible la vida.

Ciertamente peor, y también más despreciable, más vil, más inhumano que afirmar o negar, es querer descartar el problema, aconsejarnos no pensar en ello. No, no tenemos que olvidar, sino investigar el enorme misterio del universo. Tenemos que pensar en ello, pensar en ello continuamente, y pasar la vida investigándolo, sin esperanza de solución.

La vida de la desesperación aceptada es la vida espiritual más intensa y más íntima, es la vida más divina. La redención del dolor está en el dolor mismo. Cristo en el olivar le pidió al Padre que alejara de sus labios la copa de la amargura y sudó sangre. La angustia le ahogaba y le oscurecía el alma, aquella alma triste hasta la muerte; pero consumió el cáliz de la amargura, fue crucificado, y cuando, sobre la cruz, en el clímax del dolor, exclamó: «¡Cada cosa se ha cumplido!», saboreó por completo la intensa felicidad de la pena.

No sé lo que piensan de esta doctrina los otros pueblos, pero nosotros, los españoles, sentimos muy bien este *dolor sabroso* de nuestra Teresa de Jesús. No nos ha vencido todavía completamente aquella pestífera aptitud hedonística que antes que búsqueda del placer es repugnancia del dolor.

Porque es necesario observar bien que lo que hoy mueve y empuja a la mayoría de las personas es el horror al dolor antes que la búsqueda del placer. Si los hombres corren detrás de la riqueza, más que por las alegrías por ella causadas, es porque la riqueza los asegura ante la tan odiada y temida pobreza. Y cuanto mayor es la riqueza, más se creen a salvo de la indigencia. Nuestros tiempos son tiempos de miserable avaricia. Se dice que fue el miedo al demonio y al infierno, antes que el amor a Cristo y la esperanza de la gloria eterna, lo que condujo a las almas medievales a los monasterios, donde la *acidia* las consumió; pero también hoy es el horror frente a la pobreza y al dolor, antes que el amor a la riqueza y al placer, lo que nos mueve.

Y huyendo del dolor huimos de la felicidad que se encuentra en el interior del dolor espiritual, de la desesperación aceptada, de la angustia religiosa.

La fe, la fe viva, la fe que se alimenta de dudas, surge de la **desesperación**. Y ahora que, pasada la tormenta positivista con la cual parecíamos ahogar en la ciencia la desesperación, ésta resurge, y con ella resurge la fe:

E quindi uscimmo a riveder le stelle,

sólo desde las *malebolge* de la desesperación podremos subir a ver de nuevo las estrellas.

La Religión y la Ciencia siempre han influido la una en la otra, mezclándose y fundiéndose. Muchas cosas que parecen religión no son otra cosa que teología, es decir, ciencia aplicada a la religión; y muchas cosas que parecen ciencia, no son nada más que religión disfrazada. Con gran precisión Ritschl dijo que la oposición entre ciencia materialista y religión cristiana está en realidad entre el instinto de la religión natural (pagana) unido a la observación científica de la naturaleza y la solidez de la concepción cristiana del universo, que asegura el espíritu una supremacía sobre la naturaleza. Todo lo que se refiere a causas y porqués, es estrictamente científico y responde a la necesidad de la inteligencia, de la *lógica*; y todo lo que se refiere a los fines, es estrechamente religioso y responde a las necesidades de un sentimiento de esperanza, de la *lógica del corazón*. Pero sin la intuición de los fines no podemos comprender las causas, y las investigamos con una finalidad, ni podemos tener intuición de los fines sin comprender sus causas, en consecuencia lo etiológico y lo teleológico son aspectos inseparables, e inseparable es lo religioso de lo científico. De este modo tenemos unida la ciencia a la religión y la religión a la ciencia. Ha habido un período durante el cual el hecho científico o pseudo-científico ha dominado, y nos quisieron hacer creer que la investigación de las causas habría solucionado el problema del corazón, o mejor que problema, el anhelo de los fines. Este período de vulgaridad de sentimientos se ha cerrado dignamente con obras tan ridículas y tan grotescas como *Enigmas del universo* de Ernesto Haeckel, monumento a la vacuidad pseudo-científica y a la incapacidad de oír las inquietudes religiosas.

Todas estas conciencias que nos aseguran estar satisfechas con ridículos sustitutivos de la inmortalidad del alma personal, nos dan realmente pena. Me ocurre con ellos lo que le ocurrió a Pascal, o sea, su aparente serenidad me irrita como me irritaría la serenidad de un buey del que se me dijera que tiene alma humana. Me producen el efecto de aquellos sordos de nacimiento, a veces inteligentes e ilustres, que hablan con tolerante desdén de la música juzgándola a través de cálculos geométricos hechos sobre las curvas que la vibración de los sonidos imprime a este o aquel aparato acústico. No se puede tratar de religión más que religiosamente, aunque se aplique a ella la ciencia.

De la misma forma resultan insoportables todos los que aplican a la ciencia un

criterio religioso y quieren una metafísica teleológica.

Esta confusión entre los dos campos nos ha llevado a la teología católica, hija de la aplicación de la filosofía estoico-platónica a las esperanzas escatológicas del evangelio. La teología católica quiere demostrar la existencia de Dios, y la Iglesia católica lanza anatema contra quienes, a pesar de creer en Dios, predicán que es indemostrable su existencia.

El profundo mal del catolicismo es el racionalismo. Se quiere llegar a Dios con la razón, y con la razón se llega a la idea de Dios, no a Dios mismo; con la razón se llega a la idea de Dios con la que intentamos explicarnos, aunque en vano, nuestra idea del universo; pero a Dios como realidad trascendente y sentida se llega sólo por la realidad del universo sentido, y la realidad del universo sentido es para nosotros nuestra misma conciencia, la que nos da Dios en su anhelo de eternidad e infinito.

Sé bien que se repetirá con Voltaire – ¡Dios le confunda! – que la fuerza de una aspiración no prueba la realidad de su objeto; pero yo diré que en el fondo nosotros sólo creemos en la realidad de los objetos en cuanto satisfacen una necesidad. Decimos que una percepción es verdadera y tiene objeto real cuando satisface una necesidad o apaga un deseo.

Y si a pesar de todo se me dijera que me envuelvo y tropiezo en una red de paradojas, de contradicciones, de sofismas y de proposiciones meramente verbales, diré que prefiero esta lucha a muerte con el misterio sin que éste se me rinda, o que yo me rinda a ello, al descansar en una ciencia sorda o en una religión ciega.

Puesto que si éste y todos mis otros esfuerzos para construirme una concepción del universo capaz de satisfacer la inextinguible sed de eternidad que consume mi corazón, no es nada más que una lucha desesperada, no me avergüenza ser desesperado; ni quiero el *pacata mente posse omnia tueri* de Lucrecio, si este descanso tiene que costarme mis esperanzas más profundas. No, después de veinte siglos de cristianismo que nos han forjado el alma, volver a la actitud pagana es tan imposible como para un hombre adulto volver a la infancia. Y la segunda infancia es terrible, porque es la vejez. Y cada paganismo es hoy tan sólo vejez; nada más que vejez del alma todo supuesto rejuvenecimiento. El remedio a la desesperación cristiana no consiste en renegar del cristianismo, en repetir que Cristo «fascia di tedio l'anima», y «di tristizie l'aer contamina», no: el remedio

consiste en aceptar la desesperación, en abrazarla buscando en ella, en su fondo y en su seno, el remedio. Hacer de otra manera equivaldría a querer solucionar los desengaños y las angustias de amor castrándose, creyendo que de este modo se vuelva a la infancia. No, ni el eunuco es un niño impúber, ni un pagano de hoy, del siglo XX, es un griego de la edad homérica. El primero es un eunuco, y el otro también.

Y la prueba de que esta desesperación los agita interiormente, es que nuestros paganizantes odian a Cristo, son cristóforos. Lo tienen todo, excepto la serenidad.

El caso más agudo de anticristianismo – al menos en apariencia – por desesperación cristiana, lo ofrece Nietzsche. Su especiosa teoría del eterno retorno que sigue los pasos de los más fantásticos sueños del platónico *Fedón*, no fue sino un desgraciado vuelo en el vacío para satisfacer la inextinguible sed de eternidad individual. Los hombres de ciencia más tranquilos y más serenos pierden por completo su imperturbabilidad, si son agnósticos, cuando se encuentran con un hombre sencillo que cree en la inmortalidad de su propia alma. Un profesor norteamericano me dijo una vez que conocía en su país a mucha gente sabia y versada en las ciencias que tiene inclinación al espiritismo y a doctrinas más fantásticas aún, personas que cuidadosamente siguen todo lo que se refiere a los fenómenos misteriosos de los cuales se ocupa la sociedad *for psychical researches*, mas que normalmente siente vergüenza a los ojos de los demás apareciendo preocupada en cosas parecidas. Se tiene miedo a perder la reputación; se tiene miedo a las iras de los celosos de la ortodoxia científica.

Esta vergüenza y este miedo me parecen los fenómenos más tristes y más característicos del intelectualismo moderno. Escondemos como una plaga infamante esta enorme tristeza que nos invade, pensando que acaso con la muerte cada cosa termine para nosotros, y como niños que cuando por la noche están solos cantan para alejar el miedo, cantamos himnos a la vida por terror a la muerte. El *laus vitae* es la expresión más aguda de la tristeza del alma moderna.

Puede hablar de la *joie de vivre* sólo quien vive torturado por la visión de la ultratumba, como sólo puede hablar de la delicia del respirar quien padece de asma. Cuando sentimos el corazón, es porque nos duele el pecho, y cuando sentimos la vida como tal, en abstracto, en oposición a la muerte, es porque nos duele.

De la desesperación cristiana sólo puede redimirnos no curarla, confesarla

abierta y noblemente, abrazarla, buscar nuestra salvación en el fondo de la angustia, creer, en fin, en el Padre de Cristo.

En aquel ardiente africano que fue Tertuliano, en aquel hombre de fuego que suscita escándalo entre los europeos, hay una frase heroica que nos hace entender lo que tuvieron que ser los esfuerzos de Jacob cuando preguntó al ángel del Señor: «¡Dime tu nombre!». Esta frase se encuentra en el manuscrito *De carne* y dice: «et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile est». Yo no sé si serían muchos los europeos capaces de comprender toda la realidad de esta frase heroica, pero sé que entre nosotros los españoles, africanos en el fondo del alma, no somos pocos los que la comprendemos y que aceptamos la batalla de la desesperación con Dios.

CARTAS DE ALFIERI A UNAMUNO

28-X-1907

Egregio Signore,

Scusi del ritardo con cui le mando queste £ 60 per l'articolo suo da noi pubblicato nel numero di Giugno. Spero che Ella abbia ricevuto questo numero e che avrà anche perdonato alla fine un errore sulla citazione di Tertulliano.

Il suo articolo sulla disperazione religiosa è piaciuto moltissimo, ed io sarei ben grato s'Ella volesse darci per la pubblicazione qualche altro suo lavoro. In caso me ne scriva.

S'abbia saluti cordiali dal suo

ANTONIO AIACE ALFIERI

12-X-1907

Ottimo Professore,

Ho ricevuto la sua lettera del 26 Settembre: le scrivo ora per dirle che attendo col massimo desiderio il lavoro che Ella mi prometteva.

Riceverà prossimamente il nostro numero di Settembre-Ottobre con i primi giudizi, molto schietti, sull'Enciclica, ch'è veramente un documento di cui non so qual profitto possa avere la Chiesa.

Con stima suo

ANTONIO AIACE ALFIERI

19-X-1908

Illustre Professore,

La ringrazio molto della sua lettera del 13, con cui mi conferma la preparazione e l'invio dello studio atteso sopra il cattolicesimo in Spagna.

Ci duole molto che sia stata causa del ritardo un suo lutto sì grave. Ora speriamo che Lei vorrà continuare ad aiutarci nel nostro lavoro, mandandoci dopo questo qualche altro suo saggio. Un campo magnifico di ricerche deve essere nella produzione religiosa del medioevo spagnuolo. Fra i giovani studiosi spagnuoli che Ella conosce, non c'è alcuno che potrebbe fare, con *molta anima*, di tali studi per noi? Intanto le sarò grato se Lei vorrà farmi sapere quale ampiezza, presso a poco, avrà questo suo articolo sul Cattolicesimo, di modo che io possa fin d'ora precedere se si potrà pubblicare in una sola volta o in due volte (nel caso che superasse le 20 o 25 pagine). Ha visto nel *Times* del principio dello scorso Settembre due o tre articoli appunti sulla Chiesa e il clero in Spagna? Non posso giudicare del valore loro per rispetto alla realtà, ma certo erano miseri riassunti assai.

Saluti intanto cordialissimi dal suo

ANTONIO AIACE ALFIERI

Egregio Professore,

Torno a scriverle, e Lei mi scuserà, per sapere con precisione, ora ch'Ella deve essere già avanti nel suo lavoro, quando potrà avere pronto il manoscritto di questo studio sul cattolicesimo in Spagna, e quale precisamente ne sarà il titolo e la lunghezza.

Vedo poi sul *Cenobium* ch'Ella sta preparando un libro: *Tratado del amor de Dio* [sic]. È vero? Voglia in caso darmene qualche notizia, che mi interessa molto. Attendendo una sua risposta. La saluto cordialissimamente. Suo

ANTONIO AIACE ALFIERI

25-X-1909

Illustre Professore,

Pochi giorni fa, con l'amico Papini, che era qui, si parlava di Lei, riandando il nostro pensiero alla sciagura e ai recenti avvenimenti che l'hanno agitata. E m'è venuto in mente di scriverle che io ho sempre il maggior desiderio di ricevere il suo studio sopra le condizioni del cattolicesimo in Spagna. Dall'ultima sua lettera dell'Ottobre 08, io non ne ho più saputo nulla, e sarei molto contento di avere oggi notizie sue e del suo lavoro. Intanto mi permetto di spedirle una copia di un volume di cui ho recentemente curato la stampa, e che deve fare parte di una serie di studi di filosofia e di scienza delle religioni. Sono sicuro che Lei riconoscerà in questo volume del prof. Varisco «I massimi problemi», la geniale utilizzazione di teorie filosofiche anche recentissime, in un sistema che mi pare fra i pochi che possano ancora sostenere la nostra fede religiosa occidentale.

Attendendo una sua parola che mi dica quando potrebbe essere pronto lo studio sul cattolicesimo, e se è possibile quale ne sarebbe il piano e l'estensione, cordialissimamente la saluto Suo

ANTONIO AIACE ALFIERI

Illustre amico,

Scusi se non ho risposto prima alle sue due lettere e all'invio del manoscritto, di cui le sono assai grato. Ora è in tipografia, e verso il 20 Lei potrà avere le bozze, come desidera. Vedo che Ella doveva avere anche molto materiale statistico, che per insufficienza di tempo qui non ha messo. Se da qui a Natale le riuscisse di riordinarlo e potesse inviarcelo, con le opportune spiegazioni e illustrazioni, insieme con le bozze della prima parte, così da poterlo pubblicare come appendice al suo studio già consegnato, sarebbe bene assai.

Riceverà il nostro *ultimo* numero del *Rinnov.*, in *questa forma*: avendo infatti io deciso in Giugno di lasciare la direzione per attendere ad altri lavori, e poi tardato per facilitare la continuazione della rivista nei mesi più faticosi d'estate, quest'Ottobre l'amico Casati mi diceva che la sua salute gli impediva assolutamente di continuare. Poiché io intanto avevo assunto impegni che mi impedivano di dare al *Rinn.* tutto il mio tempo, come in questi ultimi tre anni, la fine era inevitabile. Ma è stata tale la protesta e la prova di stima dataci dai nostri amici che seppero della decisione, soprattutto negli ambienti universitari, che ho dovuto decidere la continuazione in una forma meno faticosa.

Pubblicherò cioè nell'anno venturo, a periodi bimestrali assolutamente fissi, dei saggi di storia e filosofia religiosa, ciascuno a sé, con propria numerazione di pagina, ma raccolti, ogni bimestre, in una copertina con un nome comune. Il numero delle pagine per ogni anno sarà fisso (800), ma quello di ogni bimestre variabile. Ci entrerà la migliore materia che entrava nel *Rinnovam.* (anche di quella che ponevo fra le cronache o fra gli studi di libri), e più curata da ogni autore, per le necessità di affrontare *da solo* il giudizio. Nella prima puntata, che vorrei avere pronta per gli ultimi giorni di Dic., pubblicherò il suo studio; e anche, se Lei potrà fornirla ordinata e convenientemente *presentata*, la parte statistica che sarebbe bene di stampare, ormai che l'ha raccolta.

Intanto la saluto cordialissimamente, e spero che mi vorrà dire in avvenire un suo giudizio sul volume del prof. Varisco. In quale rivista di Spagna sarebbe bene di far porre una recensione o studio di questo libro? Io potrei magari mandarne un'altra copia a qualche persona che Lei mi indicasse e che fosse disposta a fare una tale recensione.

ANTONIO AIACE ALFIERI

Non ho visto il numero dell'*Englishwoman* di cui Lei mi parla. Del suo studio potrò mandarle anche una cinquantina di copie, o più se ne desidera.

CAPÍTULO VI

LA ESCASA REPERCUSIÓN DE LA ACCIÓN POLÍTICA, RELIGIOSA Y SOCIAL DE ROMOLO MURRI EN ESPAÑA

Murri y España

En 1908 Romolo Murri publica su obra cumbre titulada *La politica clericale e la democrazia*. Su temprana traducción española, realizada por Sánchez Rojas y publicada por Francisco Beltrán en 1911, empujará a la crítica e historiografía española a aludir tímidamente a una vaga influencia de su pensamiento en la contemporánea producción católica española. Ciertamente, al desentrañar con más atención la temática, parece más convencedor el enfoque de, entre otros, Alfonso Botti y Feliciano Montero García. El primero sostiene que la importante obra política, cultural y religiosa llevada a cabo por Romolo Murri, que desembocará en la formación de la primera democracia cristiana, no tuvo ecos apreciables en los ambientes del catolicismo social y político españoles, sino, más tardíamente, en el despliegue del antimodernismo¹. El segundo afirma que en la entrada de la idea demócrata-cristiana en España no jugó ningún papel el grupo de Murri, sino que más bien resultaron fundamentales la experiencia francesa de la revista *La Démocratie Chrétienne* y la italiana del grupo guiado por Giuseppe Toniolo². Botti, en particular, explica muy bien que España e Italia tenían en aquella época

¹ Cfr. A. Botti, «Echi murriani in Spagna e riflessioni spagnole di R. Murri», en *Españoles e italianos en el mundo contemporáneo*, edición de F. García Sanz, Madrid, CSIC, 1990, pp. 245-262, cit. p. 246.

² Cfr. F. Montero García, *El primer catolicismo social y la «Rerum Novarum» en España (1889-1902)*, Madrid, CSIC, 1983, p. 354.

dos condiciones socio-políticas profundamente distintas como para absorber en la misma medida su idea de modernización democrático-burguesa de la Iglesia y del catolicismo. Al serio esfuerzo eclesiástico italiano de renovación cultural en el ámbito católico y de polémica contra la antigua intransigencia, del que surgió en Italia, siguiendo a Pietro Scoppola, aquella *Democrazia cristiana* que aspiraba a una mayor participación de la sociedad en la vida de la Iglesia y que tenía en la figura del propio Murri el mayor intento de comprensión registrado en la historia modernista italiana entre experiencia política, cultural y religiosa³, se opone la distinta situación española que impidió la permeabilidad de tales problemáticas: la grave quiebra que divide a los católicos por la cuestión dinástica del carlismo, cuyos partidarios defienden la integridad del tradicionalismo católico; la falta de una fuerte clase clerical intelectual dispuesta a emprender una discusión constructiva sobre el tema de la democracia y abierta a sus consecuencias, como ocurría en otros lugares de Europa; la ausencia de un debate sobre la forma de un partido político que pudiera funcionar como vehículo del empeño civil de los católicos para el tránsito del plan social al propiamente político⁴. De ahí la ineludible consecuencia, por su declarado anticlericalismo⁵, de que en España su pensamiento hallará un mayor reflejo en los ambientes liberales y anticlericales frente a un movimiento católico político de tendencia democrática.

El nombre de Murri, pues, aparece mencionado en escritos de pensadores laicos y eclesiásticos que propugnaron la causa del anticlericalismo, como Maeztu o Ferrándiz. En ambos casos, como evidencia Botti, las citas que le dedican no

³ A este respecto véase el capítulo que P. Scoppola dedica a «La Democrazia Cristiana murriana e il movimento culturale» en su estudio más veces citado *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, pp. 127-162.

⁴ Cfr. A. Botti, «Echi murriani in Spagna», cit., p. 246.

⁵ A este propósito véase en particular el capítulo III de su *La politica clericale e la democrazia*, Ascoli Piceno, Giuseppe Cesari Editore, 1908. Aquí el sacerdote italiano, después de estudiar la historia del término *clerical* según la evolución que transformó su significado intrínseco especialmente durante los acontecimientos religiosos y civiles de la segunda mitad del siglo XIX, distingue dos posiciones políticas: una es la del conservadurismo católico, cuyos partidarios creen que sus planteamientos han de ser defendidos por todo buen católico; otra progresista, que aplica a las formas de relaciones políticas y sociales del pasado el criterio de la relatividad histórica y, con lo cual, creen en la legitimidad de una revisión de la herencia moral, considerando discutible la primera posición. En apoyo de éstos últimos, Murri dirá: “noi siamo anticlericali appunto perché siamo migliori cristiani”, p. 84. Véase también su artículo «Di un partito e un programma radicale in Italia», en *Il Rinnovamento*, año I, 1907, n. 3, pp. 305-316. Aquí Murri, partiendo de algunas digresiones sobre el libro de Francesco Saverio Nitti *Il Partito Radicale e la nuova democrazia industriale*, llega a una abierta manifestación de su anticlericalismo que provocará violentas reacciones en la prensa clerical de la época. Además, por una más completa visión de su anticlericalismo véase *L'anticlericalismo. Origini, natura, metodo e scopi pratici*, Roma, Libreria Editrice Romana, 1912.

son positivas y, además, ponen de manifiesto un conocimiento sumario de la real acción política y religiosa del prelado italiano y una escasa preocupación de traducirla al ámbito español⁶. Después de su suspensión *a divinis* en 1907 y después de la aparición en España de *La política clerical y la democracia* en 1911, el autor se ganará otras breves citas o reseñas que sustancialmente confirman la indiferencia del pueblo español hacia la problemática religiosa, en general, y modernista, en particular, y la escasa comprensión de la importancia de la acción murriana⁷. De hecho, en ninguno de estos escritos se hace mínimamente referencia al mérito que tuvo el movimiento político-social murriano de conciliar los principios de la tradición con la moderna metodología sin desembocar en un inconsistente liberalismo católico. La *Democrazia cristiana* murriana se basaba en los principios escolásticos de orden social que procedían de esas leyes naturales reguladas por Dios según una jerarquía cuya cumbre estaba constituida por la Iglesia. Su movimiento, además, señaló en la historia del pensamiento religioso, desde la Reforma protestante hasta el liberalismo católico, una secuela de errores de interpretación religiosa y política que determinaron la crisis de la modernidad. La obra de revitalización de las masas, de restauración política y de renovación religiosa no hubiera podido cumplirse, según su perspectiva, bajo la sagrada égida de la Iglesia. Ese anhelo de desarrollo político y social tenía que ser realizado a través de la alianza entre Iglesia y proletariado laico con una enseñanza disciplinar democrática y con los más modernos métodos por ella propugnados. En eso estriba el aspecto moderno y popular de su pensamiento, en el intento de aunar cultura, sentido histórico y democracia que a constituirá el programa de la revista *Cultura sociale politica letteraria* fundada por él mismo en 1898, cuyo fin era la restauración cristiana a través de la difusión de una cultura tendente a la acción sociológica. Ése era el fin político, social y religioso que pasó inadvertido en la España de la época hasta alcanzar la irreverencia de algunas afirmaciones:

“A Murri, el presbítero, jefe de los demócratas cristianos, lo se compara con el gato, a quien echan por la puerta y vuelve a la casa escalando la ventana”⁸.

Por otro lado, tampoco la atención del propio Murri hacia la situación político-

⁶ Cfr. A. Botti, «Echi murriani in Spagna», cit., p. 247.

⁷ Ibidem, pp. 252-254.

⁸ J. Ferrándiz, «*Syllabus* anodino», en *El País*, 31 de julio de 1907.

eclesiástica española parece decisiva en su formación. Además de la lectura de Balmes en los años del seminario, un viaje de unos pocos días a la península ibérica en 1910, algunas cartas cruzadas con personalidades españolas, entre las cuales destaca la figura de José Canalejas, que fueron recopiladas en el volumen titulado *La Spagna e il Vaticano. Lettere spagnole* de 1911, no se registran episodios tan significativos como para plantear la idea de un importante acercamiento del sacerdote y político italiano a la cultura española y una influencia de su ideología determinante en los demócratas españoles. Las cartas, aunque fragmentarias, constituyen el documento más interesante. Se ha supuesto, en distintas ocasiones, que la atención de Murri hacia España fue solicitada por los acontecimientos de la Semana Trágica, la ejecución de Ferrer y el retiro del embajador de España ante la Santa Sede, Emilio Ojeda. La correspondencia española de Murri, que se cifra esencialmente en las relaciones entre Estado e Iglesia como resultaron del Concordato de 1851 y la legislación eclesiástica de 1887, fue sin duda un raro caso de interés italiano por la situación eclesiástica española; no obstante, no puede ser considerada ni un documento suficientemente profundo ni suficientemente informado, ya que esas cartas no son el fruto de una observación directa de los acontecimientos, sino más bien de una documentación bibliográfica⁹.

También hay que considerar que la España de las primeras décadas del siglo XX, en línea con su historia, presenta el rasgo muy peculiar, debido a múltiples causas como, por ejemplo, su misma configuración geográfica, de obstinado aislamiento de los acontecimientos europeos. Las mismas razones que obstaculizaron la difusión del modernismo religioso, como hemos visto en la parte I^a del presente trabajo, impedirán la permeabilidad de algo semejante a un fermento de renovación religiosa que iba desarrollándose en Italia precisamente en el período en el que Murri fundaba asociaciones político-culturales como la *Democrazia cristiana italiana* (1901) y la *Lega democratica nazionale* (1905):

“A lo largo de toda la Restauración nada hay en España semejante a la *Lega della Democrazia italiana* y la batalla de la Iglesia para defender el estatus de las órdenes y las normas concordatarias, así como la neutralización del integrismo, agotó en gran medida sus energías. La

⁹ Cfr. S. Trinchese, «La democrazia cristiana in Spagna: Romolo Murri e Luigi Sturzo», en *La Europa del sur en la época liberal. España, Italia y Portugal. Una perspectiva comparada*, edición de S. Casmirri y M. Suárez Cortina, Santander-Cassino, Universidad de Cantabria-Università di Cassino, 1998, pp. 273-295, cit. p. 281.

posterior afirmación de una democracia cristiana en España fue un fenómeno político restringido y de corta duración como se percibe en la breve existencia del Partido Popular¹⁰.

La misma neutralidad durante la primera guerra mundial confirma este sustancial aislamiento de España que detendrá la interacción con el mundo moderno y la recepción de su mejor mensaje científico-progresista. Y es justo en la neutralidad española y en la intervención de Italia en la guerra donde se cifra la breve correspondencia entre Murri y Unamuno.

Unamuno y Murri

Para tener una visión completa de la relación de Miguel de Unamuno con el modernismo religioso italiano, será preciso demorarse también en el breve contacto epistolar que el Rector de Salamanca tuvo con el modernista religioso Romolo Murri. Dos son las cartas del italiano al español y una del español al italiano. Las tres fueron escritas en 1915 y publicadas en una sola ocasión por Alfonso Botti en la revista italiana *Spagna Contemporanea*¹¹.

Aunque las cartas son cordiales y manifiestan una recíproca estima, no por eso puede afirmarse que los dos intelectuales comparten una misma visión del hecho religioso. Ante todo cabe señalar las principales diferencias: Unamuno, en múltiples escritos, se opone a todo principio de la escolástica, mientras que la *Democrazia cristiana* murriana surgió de premisas escolásticas, no aquellas de las fórmulas medievales, sino de la sustancia más viva y profunda de su

¹⁰ M. Suárez Cortina, «La confrontación clericalismo/anticlericalismo en la España de principios del siglo XX», en *España e Italia en la Europa contemporánea: desde finales del siglo XIX a las dictaduras*, edición de F. García Sanz, Madrid, CSIC, 2002, pp. 187-208, cit. p. 197. A este respecto véanse también P. Scoppola, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1966; G. Giovannini, *Politica e religione nel pensiero della Lega Democratica Nazionale (1905-1915)*, Roma, Cinque Lune, 1968; A. Botti, *Romolo Murri e l'anticlericalismo negli anni de «La Voce»*, Urbino, Fondazione Romolo Murri, 1996; O. Alzaga Villaamil, *La primera democracia cristiana en España*, Barcelona, Ariel, 1973; J. Tusell, *Historia de la democracia cristiana en España*, Madrid, Edicusa, 1974.

¹¹ Para ser exactos, la carta de Unamuno fechada el 24 de agosto de 1915 fue publicada en el n. 1 del año 1992 de la mencionada revista, dentro del artículo titulado «Unamuno, Murri, Sabatier e la “Grande Guerra”», pp. 137-147. La carta está reproducida en las pp. 140-141. Las cartas de Murri a Unamuno, en cambio, aparecieron en la misma revista en el n. 12 de 1997 dentro del artículo del mismo autor «Due lettere di Romolo Murri a Miguel de Unamuno», pp. 159-162.

especulación¹²; Unamuno reivindica la separación de la Iglesia del Estado¹³, defiende una total libertad de culto sin el apoyo de la Iglesia y apunta a un liberalismo político de carácter laico-secularizador garante de la libertad de enseñanza, de la libertad de conciencia, de un “Estado a base de pedagogía libre”¹⁴ y de una “ciencia libre del yugo de la teología escolástica”¹⁵, mientras que en el Murri del período de la *Democrazia cristiana* falta por completo el sentido del Estado – al que se opone por ser la expresión histórica de la cultura individualista del liberalismo¹⁶ – y preconiza una mayor autoridad del clero en contra de la burguesía oficial como medio para que se cumpla la subordinación del Estado a la Iglesia¹⁷; Unamuno, en fin, es un contemplativo, es crítico hacia la exterioridad religiosa católica, como evidencia Alfonso Botti, y, víctima del desengaño, consagrará muchas de sus meditaciones al tema de la muerte y de la inmortalidad del alma, mientras que Murri es un hombre de acción que se dedicará al empeño anticlerical para librar el catolicismo oficial de las trabas eclesiásticas¹⁸.

De estas diferencias no podía sino surgir un juicio desfavorable del vasco hacia la acción del modernista religioso italiano:

“Dicen que Murri va a publicar un libro sobre España. ¿Qué dirá ese hombre que no ha hecho sino hablar en Madrid – y Madrid apenas es España – con otros Murrís españoles?”¹⁹.

¹² A este propósito véase la polémica entre Murri y Buonaiuti, que escribe bajo el seudónimo de prof. Baldini, emprendida en el *Giornale d'Italia* en septiembre de 1907. Éste reconoce la posibilidad de salvar la parte buena de la escolástica, distinguiendo la fecunda actitud filosófica de la razón frente a la realidad de los manuales y sistemas caducos; aquél reivindica una más libre, más personal y menos autoritaria intuición de la vida imposible de hallar en la tradición absolutista del tomismo.

¹³ “Las relaciones entre el Estado y la Iglesia no son para mí un problema religioso, son una cuestión puramente política. Ésta me interesa muy poco, y creo que les interesa poco a mis compatriotas, pese a lo que se diga”. Respuesta n. 10 al «Questionnaire» del *Cænobium* publicado por S. Borzoni en Miguel de Unamuno, *De la desesperación religiosa moderna*, Madrid, Trotta, 2011, p. 88. En cuanto a su versión original, publicada en lengua francesa, véase infra, p. 637. Además, Unamuno explica que existen algunas leyes espirituales y morales que no pueden trasladarse al ámbito civil, como por ejemplo la del concubinato, y que, al revés, incluso los católicos más ortodoxos insisten en hallar una correspondencia entre algunas leyes civiles, como por ejemplo la que persigue el contrabando, en los pecados establecidos por los mandamientos. Véase «Solidaridad española», 1906, OCV, VII, pp. 743-744. En otra conferencia afirma: “La obra capital del Estado debe ser una obra de cultura, de difusión de la ciencia, que todos lleguemos a ser como dioses concededores del bien y del mal, y dejad a la Iglesia la tarea de pretender hacer la felicidad del pueblos”. «La conciencia liberal y española de Bilbao», 1908, OCV, VII, p. 769.

¹⁴ En particular «Lo que ha de ser un Rector en España», 1914, OCV, VII, p. 883.

¹⁵ «El caso de Italia», 1915, OCE, IX, p. 1294.

¹⁶ Cfr. P. Scoppola, *Crisi modernista*, cit., p. 143.

¹⁷ Cfr. R. Murri, *Battaglie d'oggi*, 4 vols., 1903-1904, *La cultura del clero. Lettere a G. S.*, II, 1904, Roma, Società Italiana Cattolica di Cultura, p. 182.

¹⁸ Cfr. A. Botti, «Unamuno, Murri, Sabatier e la “Grande Guerra”», cit., p. 138.

¹⁹ «Carta a Beccari», 25 de enero de 1911, en V. González Martín, *La cultura italiana*, cit., p. 309.

Y el juicio desfavorable se extiende, inevitablemente, al concepto de democracia cristiana. Ya hemos visto cómo don Miguel tachó el catolicismo liberal de baciylmismo, en cuanto “no es hombre un católico liberal, porque es semicatólico y semiliberal, baciylmista”²⁰. Algo parecido dijo de la democracia cristiana. No se trata, exactamente, de un caso de baciylmismo, sino de una unión de términos escasamente significativa. A Unamuno no le gustan los términos medios y el encuentro de las palabras *democrático* y *cristiano* es un intento de reducción, posiblemente demagógica, de dos universos ajenos a uno impreciso. En 1920 el Rector de Salamanca escribe dos artículos en los cuales hace referencia a esta misma cuestión. En el primero en orden cronológico, significativamente titulado «¿Democracia cristiana?», plantea la problemática intrínseca de esta dicción, en cuanto la democracia es de este mundo mientras que no lo es el Reino de Dios²¹; en el segundo, en cambio, se limita a una breve alusión despectiva al mismo tema:

“Y eso que han dado en bautizar la democracia cristiana. Que la preconizan quienes no tienen del cristianismo idea mucho más clara que de la democracia”²².

Algunos años más tarde, en *La agonía del cristianismo*, será aún más claro y rotundo:

“Y eso de la democracia cristiana es algo así como química azul. ¿Es que puede ser cristiano lo mismo el que sostiene la tiranía que el que apoya la democracia o la libertad civil? Es que el cristiano, en cuanto cristiano, no tiene que ver con eso”²³.

A pesar de ello, no se da en la breve correspondencia entre Murri y Unamuno un choque de este tipo. Como ya he señalado, las tres cartas no se cifran sobre una distinta visión de la democracia cristiana, ni sobre alguna temática modernista o de renovación eclesiástica, sino que afectan más bien al tema político de la guerra.

²⁰ «Carta a Galdós», 8 de diciembre de 1906, en *Cartas del archivo de Pérez Galdós*, edición de S. de la Nuez y J. Schraibman, Madrid, Taurus, 1967, p. 67.

²¹ «¿Democracia cristiana?», en *Nuevo Mundo*, febrero de 1920, hoy en OCE, IX.

²² «Teatro y Parlamento», en *La Nación* de Buenos Aires, 10 de marzo de 1920, consultado en L. Urrutia Salaverri, «Unamuno et *La Nación*», en *Cahiers du C.R.I.A.R.*, n. 107, año 1985, pp. 159-162, cit. p. 161.

²³ AC, OCV, XVI, p. 511.

No obstante, asoman igualmente algunas importantes consideraciones sobre el aspecto religioso que merecen ser destacadas para corroborar lo que se está explicando desde el principio de este trabajo. En la carta de Murri de agosto de 1915, el italiano declara que su anticlericalismo es esencialmente religioso, o sea, se opone a toda forma y manifestación obsoleta, o de obstinado arraigo a caducas convicciones, del clericalismo contemporáneo, sin por eso llegar, como en la mayoría de los casos de anticlericales, a un antieclesiasticismo apriorístico. Su anticlericalismo aún no había sido comprendido por sus compatriotas, confiesa a don Miguel, a pesar de las innumerables precisiones a este respecto, como la que se lee en su famoso texto *La politica clericale e la democrazia*:

“Se essere anticlericale ha il senso, puramente negativo, di essere contro il clericalismo, certo io sono anticlericale. Ed è ridicolo far questione di parole. Ma se per anticlericalismo si intende una qualunque azione positiva contro quel clericalismo, è evidente che sono agli antipodi degli anticlericali dell'Estrema Sinistra: poiché io sono anticlericale principalmente nel nome e per la tutela degli interessi religiosi, ed invece gli altri sono non solo contrari a quella speciale politica che si chiama clericalismo, ma contrari direttamente alla religione stessa”²⁴.

Su anticlericalismo es, en otras palabras, un serio empeño de renovación espiritual en el seno de la Iglesia católica que ha de cumplirse a través de una guerra fría contra sus representantes, y no un mero intento de deconstrucción del mensaje, doctrina, autoridad e institución eclesiástica. Todo su esfuerzo político e intelectual jamás saldrá de los confines “degli interessi religiosi”.

Unamuno contestará subrayando la “miseria espiritual”²⁵ de los germanófilos españoles. Una vez más pondrá en evidencia la pésima condición del clero español. Sólo por conformismo burgués – el que apunta al éxito – los católicos militantes españoles se pusieron al lado de Alemania, desconociendo lo que debería ser su auténtico espíritu cristiano-católico y acercándose, de esa forma, al paganismo imperial. Defiende, además, el maquiavelismo italiano, que no es mero cinismo sino defensa de su propia personalidad y de su porvenir histórico, como recuerda en su artículo «El caso de Italia». Para todos los españoles que no están corroídos por un instinto suicida de disgregación, como el mismo don Miguel, el caso de Italia les parecía ejemplar por amar la unidad y la personalidad nacional

²⁴ R. Murri, *La politica clericale e la democrazia*, cit., p. 140.

²⁵ «Carta a Murri», 28 de agosto de 1915, infra p. 601.

como ninguna otra cosa. Y los germanófilos españoles aún no se le perdonaban al pueblo italiano de haber acabado con aquel poder temporal que le hizo súbdito de la Iglesia Romana:

“¡Los Estados Pontificios! ¡Aquí está la clave! Esta es la razón de la animadversión que contra la Italia grande y una sienten nuestros aparentes germanófilos de hoy. No le perdonan el haber acabado con el poder temporal de los papas. Creen que el supremo jerarca, el Pontífice de la Iglesia Católica Apostólica Romana, el vicario de Cristo en la tierra – así le llaman – debe tener un poder temporal, pero a costa de Italia; debe tener súbditos temporales, pero no ellos, no los que así piensan. Que los romanos se dejen gobernar temporalmente, quieranlo o no, por el Padre Santo. Lo último que hay que tener en cuenta es la voluntad de los romanos mismos y la de Italia, de que vive Roma. A nuestros españoles partidarios del poder temporal del Papa no se les ha ocurrido, que yo sepa, ofrecerle la soberanía temporal de una parte de España. No, tiene que ser en Roma, ya que Roma no es nuestra. O, mejor dicho, Roma es de todo el mundo... católico. Menos de los romanos”²⁶.

Toda esta invectiva contra la Iglesia Católica Romana y contra el poder temporal, que sólo adelanta unos pocos meses la carta a Murri, es implícita a cualquiera alusión unamuniana a la claridad, sinceridad y eficacia de la diplomacia maquiavélica italiana.

La carta de Unamuno a Murri de agosto de 1915 es, en definitiva, una prueba más de su escasa consideración de la religiosidad del pueblo y del clero españoles, cuya carencia de sentimiento religioso impidió la permeabilidad de las más modernas tendencias como la del modernismo religioso.

Sigue, en fin, la última carta de Murri, la de octubre del mismo año. Aquí asoma otra importante consideración para el presente estudio. Murri se define como un pensador religioso de naturaleza inmanentista. No obstante, se aleja de las extremas consecuencias de la inmanencia vital y confiesa moverse entre ésta y una trascendencia inexpressable. A este propósito cabe señalar que ya en 1907 Murri había publicado en *Il Rinnovamento* un artículo titulado «L'enciclica *Pascendi* e la filosofia moderna», cuyo contenido adelanta, sustancialmente, el pequeño volumen *La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo* de 1908. En este escrito polemizaba contra la filosofía nueva para evidenciar su debilidad especulativa y su incompatibilidad con el dogma católico. La crítica tomaba pie de la reducción de la religión a inmanencia vital que hicieron las distintas tendencias

²⁶ «El caso de Italia», 1915, OCE, IX, pp. 1291-1292

modernistas ya que, como afirma también en una carta dirigida al amigo Piastrelli, es menester, ante todo, que Dios haga al hombre y no viceversa:

“Se tu dici noi facciamo Dio, puoi dire una cosa sotto certi aspetti giustissima: ma insomma questo Dio che noi facciamo bisogna che insieme e, prima natura, faccia noi lui, se deve essere Dio; e quindi non muta se determina le nostre mutazioni, ma noi mutiamo verso di Lui. Insomma può essere inteso come il principio e il termine dell'evoluzione, non come l'evoluzione stessa. Del resto, la «immanenza e trascendenza» di Dio sono un mistero più grosso che l'altro «unità e trinità di Dio»²⁷.

Il Rinnovamento no pasará por alto esta reducción de Murri del modernismo religioso a mero inmanentismo y, en respuesta al artículo publicado en sus propias páginas, replicará distinguiendo el concepto de inmanencia según el idealismo poskantiano y el método de la inmanencia que procede de Pascal y tiene sus raíces más profundas en la auténtica tradición cristiana²⁸.

De ahí la dificultad, como ya se ha señalado en la parte I^a de este estudio, de afiliar a Unamuno al modernismo religioso por su fe de carácter cordial, ya que dentro del mismo movimiento existían distintos enfoques de tendencias inmanentistas.

²⁷ R. Murri, «Carta a Piastrelli», mayo de 1907, en P. Scoppola, *Crisi modernista*, cit., p. 254.

²⁸ Cfr. G. T., «Scolastica o filosofia dell'azione? Sussiste il dilemma?» en *Il Rinnovamento*, año I, 1907, n. 9-10, pp. 386-393.

BREVE CORRESPONDENCIA UNAMUNO-MURRI

10-VIII-1915

Illustre signore,

seguo da molto tempo da quando Ella collaborava nel “Rinnovamento”, con ammirazione e con simpatia vivissima, l’opera sua di filosofo. Leggo di quando in quando con vivo piacere i suoi articoli nell’ “Imparcial”. Due anni addietro seguiti con intimo compiacimento e profitto i suoi articoli sul sentimento tragico della vita.

Il suo recente articolo sulla nostra guerra pubblicato sulla “Nación”, che ho ricevuto testé da B. A. e che segnalerò ai lettori italiani, mi induce a scriverle, per ringraziarla cordialissimamente della stima e dell’affetto che mostra per l’Italia, della quale è così buon [*ilegible*] e così benevolo giudice.

Non so se le sia occorso di sentire il mio nome. Lotto da due decenni con tutte le mie modeste forze per la liberazione del mio paese e della coscienza religiosa italiana dal clericalismo e dal Giolittismo, due facce dello stesso male; e mi son procurato le maggiori pene ecclesiastiche e una implacabile ostilità del potentissimo avversario.

Fui deputato al parlamento nella passata legislatura ma il mio anticlericalismo essenzialmente religioso non è ancora compreso dai connazionali.

Fui a Madrid nel settembre del 1910 e scrissi una serie di lettere sulla questione religiosa in Spagna a uno dei nostri maggiori quotidiani.

Le manderei volentieri qualche mia pubblicazione, che forse le interesserebbe, se Ella volesse avere la cortesia di darmi il suo indirizzo preciso.

Gradisca intanto l’espressione rinnovata della mia grande stima e fraterna simpatia insieme con i miei più cordiali ossequi ed auguri.

Devotissimo,

ROMOLO MURRI

Al Señor D. Romolo Murri

En esta mi nativa tierra vasca a la que he venido a descansar un poco recibo, mi estimado señor, su carta, que le agradezco.

Conozco desde hace tiempo su nombre y algo de su obra y he leído un libro suyo traducido al castellano, creo que por Sánchez Rojas, y sé de su actuación.

Mi artículo a “La Nación” de Buenos Aires no fue sino una obra de estricta justificación como lo fue el prólogo que puse a la traducción española de la obra del inglés Bagot, *Los italianos de hoy*.

La gente culta conoce aquí algo de Italia y cada vez mejor pero entre el vulgo – *stultorum numerus infinitus est!* – siguen dominándolos prejuicios que en contra de esa noble patria dominaban cuando era víctima de reyezuelos, de Austria y del Papado.

Esta guerra ha sido en España una especie de reacción Wasserman; se ha sabido merced a ella quiénes estaban atacados del virus del reaccionarismo. Gentes que pasaban por demócratas y liberales se han sentido germanófilos y consiguientemente reaccionarios. Conozco uno que llegó a decirme «no creía yo que fuese tan autoritario y reaccionario!». El *mot d'ordre* es: disciplina, organización, autoridad!

A la vez se ha puesto más en claro cómo nuestros católicos militantes, nuestros ultramontanos, no tienen sino muy poco o nada de cristianos. Su adoración a la fuerza y al éxito – al que creen tal – es profundamente pagana. No es por sentimientos religiosos por lo que se han puesto del lado de Alemania y contra lo que llaman la *impía* Francia, la *pérfida* Inglaterra y la *maquiavélica* Italia – desconociendo a Maquiavelo e ignorando que Mazzini, el grande, el noble, el puro, era tan italiano como aquel – es por sentimientos burgueses. No sirve que de las ligas que en Francia y en Inglaterra y allí hay un fuerte impulso religioso y cristiano, porque lamentan que es cristiano pero democrático. Su terror es el socialismo, y están encantados con el ejemplo de abyecta sumisión que ha dado la *Social democratie* alemana; otro ejército imperialista! Comprenden como el socialismo de Estado ha sido una maniobra bismarckiana para salvar al capitalismo imperial, industrial y pagano. Paganismo puro todo ello!

Hay que oírles hablar de la organización y la disciplina tudescas! Y les digo que lo mejor de Francia, Inglaterra, Rusia, Italia, etc. han sido sus luchas

intestinas, que me parece más grande un pueblo luchando en combates como el del *affaire* Dreyfuss [sic], el *home Rule* de Irlanda, los presupuestos Lloyd George, la creación de la Duna, etc. etc. que un pueblo de súbditos, no de ciudadanos; con la comunidad del pueblo de presa. Aborrezco a un pueblo así unido, como aborrezco a un hombre sin luchas intestinas, sin guerra civil en su propia conciencia. El hombre que no duda y que no tiembla no es un hombre. Y se puede – y se debe – buscar la verdad luchando y buscar la victoria temblando.

No admiro el empuje inconsciente de peones de ajedrez, con cabezas de buey.

Como dice bien Chesterton tenemos que proteger hasta nuestras discordias contra esas gentes que con su organización quieren ahogar la vida.

La miseria espiritual de nuestros germanófilos – especie de trogloditas con nostalgia del pasado – se revela en que no preguntan quien tendrá la razón sino quien vencerá. Y cuando a mí, que he tomado partido, me dicen refiriéndose a los alemanes: «y si vencen?» replico: «a mi no!». Da pena ver a esta tierra del noble Quijote, del gran Caballero de la Derrota, del que jamás contó los que tenía enfrente, entregada a Sansones Carrascos. Porque no es el bueno y noble Sancho Panza el que domina; es el bachiller Sansón Carrasco.

Y de aquí porque no se explican el gesto de esa nobilísima Italia, quijotesca también! No conocen a la patria de Mazzini.

Más en fin, sea cual fuere el resultado de la guerra – yo espero y creo en la derrota de Alemania – lo que está ya definitivamente vencido es la Kultur kaiserista de los que podrán dudar de la realidad del mundo exterior o de la objetividad del espacio pero no de los boletines del Estado mayor del ejército, de los pedantes que descubrieron que Miguel Ángel era... germano!

Necesitan aún años, acaso siglos, de pulimento esos *parvenues* y digerir mejor lo que saben.

Sé que estuvo usted en Madrid y creo que se fijó Usted demasiado de ciertos informantes.

Mi dirección sigue siendo en Salamanca, sin otro añadido. Pero hasta el 20 del mes que viene en Bilbao, calle de García Salazar, 16.

Le agradezco la oferta de sus publicaciones y así que llegue a casa le enviaré también algunos de mis libros.

Le saluda con toda simpatía

MIGUEL DE UNAMUNO

Illustre professore,

ebbi la sua di un mese addietro e la ringrazio vivissimamente. Quello che ella dice dell'atteggiamento preso dalla maggior parte dei suoi connazionali è davvero triste; ma tanto più fa sperare che una vittoria decisiva dell'intesa gioverà anche alla Spagna.

Solo ora noi andiamo riesumando l'ampiezza e l'intensità di penetrazione della *kultur* tedesca e l'efficacia disgregatrice che essa ha avuto, nascondendo e falsando il genio proprio della nostra stirpe e della nostra tradizione letteraria e diminuendo e rendendo inefficaci i contatti di pensiero e di cultura fra i paesi occidentali.

Qui da noi, mentre i nostri soldati combattono alla frontiera, si va intensificando la guerra contro il germanesimo, padrone delle nostre scuole come delle nostre industrie; e continua la guerra contro il giolittismo. Ma questo è il nemico maggiore e più insidioso e più difficile a vincere, perché è proprio la vecchia Italia divisa, regionalista, servile, religiosa per ipocrisia o per ignoranza e di una religione adatta e conforme a questi due stati d'animo.

E vedendo come il male è antico e profondo, io non oso neanche, le confesso, coltivare molte speranze, per il timore di rimanere poi deluso; e mi contento di quello che intanto è acquisito e delle novità in marcia; che non è poco.

Le spedii ieri un pacco di talune mie recenti pubblicazioni: le *Lettere dei morti*, pubblicate prima in un grande giornale di Milano, anonime, destarono moltissima curiosità e fecero buona propaganda per la guerra.

L'altro volume *La Croce e la spada*, se ella avrà la pazienza di leggerlo, le parrà forse difettoso come compilazione e immaturo come pensiero, ma fu scritto in tre settimane, e sulle cose che io vi scrivevo, nel marzo scorso, son venuto riflettendo a lungo anche dopo; poiché ho in progetto una specie di storia religiosa della guerra, particolarmente per quel che riguarda l'Italia e il papato. Avrei voluto mandarle copie del mio volumetto sulla Spagna e pregarla di leggerlo perché avesse poi la cortesia di correggere il mio giudizio, con la benignità che merita un affrettato lavoro giornalistico, scritto con viva simpatia per la Spagna. Ma non ne ho più nessuna copia.

Avrei voluto che il suo *Sentimento tragico della vita* avesse in Italia un editore più solerte e capace di farlo conoscere al largo pubblico; perché, purtroppo, in

parte anche per colpa della guerra sopravvenuta, mi par non sia stato quasi notato dal pubblico dei lettori.

Della Spagna, qui, sembra che sia ordine della censura non permettere che si tratti, né in bene né in male; perché io avevo mandato a un giornale di Bologna un mio articolo, con larghi brani di quello suo sulla “Nación”; ed è stato interamente soppresso. Di un altro suo articolo anteriore mi giovai largamente per un mio articolo pubblicato dal “Secolo” di Milano: *Lo specchio dei neutri* in un mio periodico di propaganda lo diedi tradotto quasi per intero. Spero che i libri e questa mia le giungano sani e salvi. Scritti anteriori, dei tempi della democrazia cristiana, credo avrebbero avuto minor interesse se pur quelli che le ho mandato ne possono avere qualcuno per lei, e sono in parte superati dal mio ulteriore pensiero. Io sono ora, di tendenza e di natura, immanentista. Ma veggo nella filosofia idealistica una grande lacuna, l'impossibilità di costruire con essa la *personalità*, e quindi mi vieto di giungere alle conseguenze estreme dell'immanentismo, e riserbo i diritti della fede e della tradizione e di quella interiore disciplina che è, in fondo, senso di una inesprimibile trascendenza. Di che? Di chi?

Gradisca i miei ossequi e i più fervidi auguri di ogni bene.

Di Lei devotissimo,

ROMOLO MURRI

CAPÍTULO VII

UN CENOBIO LAICO EN EL CANTÓN TESINO

Bignami, Ghisleri, Rensi y el Cœnobium

En 1898, sólo unos meses antes de que fuera firmado el armisticio entre España y los Estados Unidos, tuvieron lugar en Milán, y en otras ciudades de Italia, unos motines de carácter social contra un injusto uso del dinero público y de rebeldía contra la política autoritaria y militarista del gobierno. Algunos partidarios del socialismo, de la emancipación del proletariado y del partido republicano se encontrarán en Lugano durante su destierro. Me refiero, en particular, a los tres intelectuales más implicados en la fundación y afirmación en el panorama internacional del *Cœnobium*: Arcangelo Ghisleri, Enrico Bignami y Giuseppe Rensi. El primero era un político republicano que se desterró voluntariamente, como forma de protesta, en el Cantón Tesino; el segundo y el tercero, periodista Bignami y filósofo Rensi, eran dos dirigentes del socialismo italiano que se vieron obligados a huir a Suiza para evitar la represión del general Bava Beccaris.

A pesar de que el clima político de Suiza, merced al republicanismo de Ginebra y a la democracia directa de los cantones helvecios, era más estable que el de Italia – donde la monarquía no excluía la represión como forma de aplicación de las leyes –, no era intención de los tres ocuparse de política durante esta nueva experiencia intelectual. Los primeros años del destierro, desde 1898 hasta 1901, es decir, cuando Bignami y Ghisleri se encuentran en Lugano y van madurando la idea de la revista, como se observa en su intenso epistolario¹, representan una fase

¹ La correspondencia entre Bignami y Ghisleri se conserva en el fondo Ghisleri del Archivo de la Domus Mazziniana de Pisa. No he consultado personalmente las cartas; aquí me atengo al

de alejamiento de la actividad política, que les había empeñado hasta entonces, y de acercamiento a temáticas de cuño religioso, filosófico y literario.

Este fue el punto de partida de la revista, junto con el deseo de realizar un convento laico en las montañas suizas que funcionara como *asylum* para todos los intelectuales que quisieran debatir sobre los más recientes acontecimientos culturales. Rensi, de hecho, fue implicado sólo en un segundo momento, cuando Ghisleri, ya regresado a Italia, propuso al amigo Bignami su nombre como redactor jefe de la revista². La revista, con sede en Lugano y oficina administrativa en Milán, se publicará desde 1906 hasta 1919 y Rensi será el redactor jefe desde el principio hasta 1914.

Bajo la supervisión de Rensi y después de un largo debate sobre su orientación, estructura y título³, salió el primer número de la revista en noviembre de 1906. Pese a que ya había fracasado el proyecto de un convento laico, donde poder experimentar una vida comunitaria siguiendo las huellas de los primeros cristianos, se optó igualmente por el significativo título – que recuerda la vida monástica de los frailes filósofos, sus tertulias literarias, el platónico Simposio y la rabelaisiana abadía de Thélème, mítico refugio de paz y libertad – de *Cænobium*⁴. Claro es que la polémica entre los materialistas, que tenían el socialismo como algo que afectaba sólo el campo socio-económico, y los idealistas, que superan el dualismo entre socialismo y religión, juega un papel de

testimonio de dos fieles estudiosos: A. Cavaglion, *Coenobium 1906-1919. Un'antologia*, Comano, Edizioni Alice, 1992, pp. 11-47 y L. Demofonti, *La riforma nell'Italia del primo novecento. Gruppi e riviste di ispirazione evangelica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, pp. 25-87. Por lo que respecta, en cambio, a la correspondencia entre Rensi y Ghisleri, puede consultarse hoy en N. Carranza, «L'incontro Rensi-Ghisleri nel quadro della democrazia italiana (1898-1925)», *Bollettino della Domus Mazziniana*, año XIV, 1968, n. 1. En cuanto a la reconstrucción histórica de la actividad de la revista en el período que más nos interesa, o sea hasta 1912, me he remitido, además de a los citados estudios, a D. Fabello, "*Cænobium*" rivista senza frontiere. I retroscena ticinesi, Locarno, Dadó, 1999 y *Spiritualità e utopia: la rivista «Cænobium» (1906-1919)*, F. Panzera y D. Saresella coordinadores, Milano, Cisalpino, 2007.

² Cfr. A. Ghisleri, «Carta a Bignami», sin fecha, pero posiblemente de 1905, en N. Carranza, cit., p. 40.

³ Fue Ghisleri, en especial, el que se ocupó de la estructura y subdivisión en rúbricas de la revista. Es lo que se lee en su carta del 17 de septiembre de 1906, donde aparecen las distintas propuestas que se siguieron al pie de la letra. Véase A. Cavaglion, cit., p. 33.

⁴ Inicialmente Ghisleri y Bignami pensaron llamar a la revista *Quo vadis?*, título de la famosa novela de 1896 con que Henryk Sienkiewicz ganó el Premio Nobel en 1905. Esta idea fue sucesivamente abandonada, por razones que aquí no es menester especificar. Mientras tanto Rensi ya había sido llamado a colaborar en la organización del órgano y entonces propuso el título *Sic et non*, en memoria de la obra del teólogo medieval francés, Pierre Abélard, juzgado hereje por la Iglesia por algunas de sus ideas. Pero Ghisleri y Bignami siguieron avanzando la idea de *Convento laico*. En este contexto, el adjetivo *laico* resultaría pleonástico, *Conventus Liberi Studi* habría encajado mejor, sostuvo Rensi. De ahí la idea de *Cænobium*, que se debe al mismo Rensi *in extremis*, sólo un par de meses antes de que fuera publicado el primer número. Sobre la interesante diatriba del título véanse A. Cavaglion, cit., pp. 12-33; L. Demofonti, cit., pp. 48-49.

primer grado en la elección del título y orientación de la revista. También la utopía de un libre convento de filósofos – integrado por curas modernistas o excomulgados, rabinos, conversos, católicos, protestantes, budistas y estudiosos laicos de ciencia de la religión – ha de enmarcarse en este contexto cultural. Bignami, en todo caso, compró un terreno donde hizo edificar Villa Cœnobium, que llegó a ser un punto de encuentro de intelectuales y un centro del pacifismo europeo en plena Primera Guerra Mundial.

Por lo que concierne a la orientación de la revista, es menester demorarse sobre algunas de las ideas de búsqueda religiosa que la animaron. El *Cœnobium*, en efecto, de modo diverso a las demás revistas de inspiración evangélica contemporánea, resulta totalmente aconfesional por no tomar la enseñanza del catolicismo como punto de partida. En oposición a los *Studi religiosi* de Minocchi, a *Il Rinnovamento* y a otras revistas italianas de propaganda modernista, el *Cœnobium* no presupone ningún tipo de adherencia al catolicismo, declarándose totalmente laica y partidaria de un confuso sincretismo religioso. A este propósito resulta muy significativa la afirmación de Pietro Scoppola:

“Il «Cœnobium», proprio per le sue premesse laiche, non cattoliche, non può considerarsi in senso stretto una voce del modernismo italiano”⁵.

Si damos la vuelta a la frase, parece evidente que el modernismo religioso italiano tiene sus raíces en el catolicismo y cada pensador u órgano de prensa que se aleje de la confesión no puede ser incluido en dicho movimiento. Para considerarse integrante del modernismo religioso, a pesar de la dificultad de definirlo como un movimiento homogéneo, debía de reconocerse la autoridad de la Iglesia, aun sin ahorrar las críticas a la institución.

El mismo Alberto Cavaglione no pudo sino evidenciar este aspecto y, aun reconociendo una línea editorial filomodernista, especifica que

“si orienterebbe in una direzione sbagliata chi solo insistesse sul modernismo dei cenobiti. Così come commetterebbe un grave errore chi solo concentrasse i propri sforzi sul pacifismo della rivista”⁶.

⁵ P. Scoppola, *Crisi modernista*, cit., p. 224.

⁶ A. Cavaglione, cit., p. 45.

La diferencia entre una revista como *Il Rinnovamento* y el *Cænobium* estriba justo en la declaración de intenciones: ambas se declaraban revista laicas y acofesionales, pero la primera reconocía el catolicismo como punto de partida, mientras que la segunda prescindía de la enseñanza católica hasta rozar, en algunos casos, los confines del ateísmo.

De ahí su libertad e independencia especulativa, su aspecto multidisciplinar y heterogéneo, la variedad de enfoques y de problemáticas abarcadas y su significativo subtítulo *Rivista internazionle di liberi studi*. Dispare son, en efecto, los temas tratados por los colaboradores del *Cænobium* y, además, distintos puntos de vista manifiestan una multiplicidad de opiniones hasta contrapuestas:

“Tutte le soluzioni noi comprendiamo ed amiamo, perché di tutte scorge le ragioni profonde la nostra anima multipla”⁷.

Todas las soluciones se admiten, pues, y hasta se aman y eso implica que la perspectiva histórica abandona la centralidad de la ciencia naturalista-positivista para abarcar la búsqueda más íntima de la interioridad de las cosas intentada por el idealismo, pero jamás llevada a cabo⁸. De ahí la intención de profundizar en aquella múltiple problemática que la investigación de la época había dejado incumplida.

Una miríada de temas, pues, se hallan diseminados aquí y allá por las páginas del *Cænobium*, como el feminismo, el wagnerismo, la filosofía del derecho, la enseñanza universitaria, la cultura árabe, japonesa o china, cuestiones históricas y pedagógicas, interés éste último puntualmente solicitado por el pedagogo de fama internacional Adolphe Ferrière. Pero, principalmente, las páginas de la revista están ocupadas por escritos filosóficos, políticos, literarios y religiosos. Entre los filosóficos se cuentan los escritos del propio Rensi, Giovanni Gentile, Alessandro Costa, Angelo Crespi, Piero Martinetti, Bernardino Varisco, Ferdinand Schiller, Jean Bordeau, Paul Buquet, Rudolf Steiner, etc.; y afectan temáticas como el positivismo, el pragmatismo, el idealismo, el racionalismo, el materialismo filosófico o a figuras como Platón, Schopenhauer, Ardigò, James, Carlyle, Hegel, Nietzsche, Kant, Pascal, Croce, Bergson, Fichte, etc. En cuanto a los escritos

⁷ La Direzione, «Programma», en *Cænobium*, año I, 1906-1907, n. 1, p. 3.

⁸ Cfr. M. L. Cicalese, «Riflessione filosofica tra morale, religione e politica in una rivista del primo novecento: “Cænobium”», en *Spiritualità e utopia*, cit., pp. 157-179, cit. p. 157, nota 1.

políticos, sabido es que se multiplicarán sobre todo a partir de 1912. Son de fondo esencialmente socialista, antimilitarista y pacifista. De esta línea destaca la colaboración del diputado socialista belga Émile Vandervelde, la propaganda pacifista del mismo Bignami y de Romain Rolland, y la rúbrica *Guerra alla guerra!*. Más raros, pero no menos interesantes, son los artículos de fondo literario. En ellos se tratan temáticas como la presencia de la filosofía en la poesía contemporánea, arte y moral en la *Divina Commedia*, Hamlet y Don Quijote; se discute sobre las obras de Fogazzaro, Pascoli, Manzoni, Tolstoi; y se registran dos importantes rúbricas tituladas *Rassegna d'arte* y *Note d'arte*. Innumerables son, en cambio, los de carácter religioso. Entre éstos será preciso señalar los que se dedican a las más dispares doctrinas religiosas – desde el catolicismo hasta el protestantismo, desde el cristianismo hasta el hebraísmo, desde el budismo hasta el islamismo –, a la adecuación de toda religión a las exigencias de la modernidad, a los fenómenos sensitivos y esotéricos, al espiritualismo, al misticismo, a la distinción entre una mera religión y un sentimiento religioso, al dualismo entre aspiraciones políticas y económicas del socialismo y ética cristiana, a la relación entre fe y ciencia, a la inmortalidad del alma, al modernismo, al evolucionismo y al darwinismo, etc. A este respecto merecen una mención los autores Raffaele Ottolenghi, Marcel Hébert, Etienne Giran, Paul Sabatier, Felice Momigliano y Baldassare Labanca.

El punto en común era la completa autonomía confesional, la total oposición hacia cualquier tipo de dogmatismo y la primacía de un valor espiritual en el respeto de todo credo. La Iglesia y la teología habían matado, sostienen unánimemente los colaboradores del *Cænobium*, el dinamismo implícito a todo sentimiento religioso y el debate sobre la oposición entre religión institucionalizada y espíritu religioso cobró, por lo menos durante el período de Rensi, un lugar de primer plano en aquellas páginas. Por religión la revista entendía, concretamente, un estado de ánimo o una intuición moral, y no un auténtico credo en el sentido de adecuación del intelecto al misterio de la fe. Un artículo del pastor protestante Étienne Giran sintetiza como ningún otro la común aspiración de la revista: una religión sin dogmas, sin rito, sin clero y sin sacramentos, una religión laica que no creía en los milagros, sino en la entrega a la vida interior, meditación, esfuerzo moral y armonía social⁹. Pero también se

⁹ Cfr. É. Giran, «La croyance et la foi», en *Cænobium*, año I, 1906-1907, n. 1.

dedica una especial atención a la problemática modernista como forma de reacción a un positivismo presuntuoso, al dogmatismo y al sectarismo de singulares tendencias. De ahí los libres estudios, el fermento de ideas, el cruzarse de las hipótesis, la inquietud de las investigaciones, la afirmación de la conciencia religiosa y la evolución de la creación artística¹⁰.

Esta actitud religiosa y la apertura al diálogo con la corriente modernista – que favoreció la inserción en la revista de algunos artículos o extractos o páginas escogidas o cartas de George Tyrrell¹¹ y de su biógrafa Maud Petre, de Alfred Loisy, Friedrich von Hügel, Antonio Fogazzaro y la colaboración del mismo Fogazzaro, de Romolo Murri y Domenico Battaini – provocó la condena oficiosa por parte de la prensa católica¹² y la oficial de la Congregación del Índice, que insertó la revista en el listado de las obras prohibidas con decreto del 26 de julio de 1907¹³. No obstante, el *Cænobium* siguió publicándose, incluso después de la aparición de la *Pascendi*; pero, a partir de 1911, en la medida en que se perfilaba la idea de una agresión de Italia al Imperio Otomano, empezó dirigiendo sus atenciones también a la actualidad política. En 1912, después del estallido de la Guerra Ítalo-Turca, Bignami manifestó la intención de cambiar drásticamente el aspecto del *Cænobium* para convertirlo en un órgano de empeño pacifista. De ahí que a partir de 1913 el tema de la guerra se convirtiera en uno de los ejes centrales de la revista y que aparezca la rúbrica, cuidada por el mismo Bignami, *Guerra alla guerra!* A lo largo de los años la revista perdió algunos de sus más ilustres colaboradores, como los propios Rensi y Ghisleri, que sostenían, en cambio, la causa del intervencionismo. La publicación fue suspendida durante todo el año 1918 y cuando en julio de 1919 volvió a editarse, se presentó a sus lectores con características totalmente diferentes de las que tenía en su principio. El interés por el debate filosófico y religioso había sido suplantado por el esfuerzo antimilitarista y por la polémica política. Además, los graves problemas financieros que impidieron algunas publicaciones ya habían reducido sensiblemente el número de lectores. Pero será la censura el mayor enemigo de la revista en sus últimos años de vida, el que perjudicó seriamente su publicación a

¹⁰ Cfr. «Ai lettori», en *Cænobium*, año V, 1911, n. 1-2, p. 2.

¹¹ La carta de Tyrrell que el *Cænobium* publica después de su muerte, en realidad fue enviada a la revista en marzo de 1907.

¹² Cfr. E. Rosa, «Il “Cænobium” laico di mistici nuovi», en *La Civiltà Cattolica*, año 1907, n. 2, pp. 76-84.

¹³ El decreto fue reproducido en la misma revista en el número de julio-agosto del mismo año.

partir de 1916. En el número de mayo-agosto, dentro de la rúbrica *Documenti e ricordi personali*, aparecía una conmemoración de Filippo Turati, líder del socialismo italiano, con muchos espacios en blanco por la censura¹⁴. Cuando la revista volvió a publicarse en julio de 1919, después del vacío de 1918, adelantó las dificultades de seguir con las publicaciones y explicó a sus lectores los obstáculos que la época ponía a los estudios libres:

“Ma i tempi, tuttora aspri e torvi per la protervia dei colpevoli, non sono propizi ai liberi studi; la serenità necessaria per essi è ancora molto lontana”¹⁵.

Después de una insigne historia editorial que duró más de doce años, con 114 números en 85 tomos, que contó con el auxilios de colaboradores de múltiples idiomas y que alcanzó una tirada de 3.000 copias¹⁶, a finales de 1919 el *Cænobium* dejó de publicarse definitivamente

Unamuno y el Cænobium: el Cristo de la historia y el Cristo de la fe (2)

El día 15 de septiembre de 1905 la revista *Il Mese*, fundada por el propio Enrico Bignami, publicaba por primera vez la carta de presentación del programa del *Cænobium*. Este mismo documento apareció, con algunas variaciones, en el primer número de la revista y fue enviado, bajo la forma de referendum, a algunos representantes de la cultura y de la política europea, entre los cuales se cuentan Giuseppe Prezzolini, Cesare Lombroso, Giovanni Amendola, Francesco Chiesa, Gabriel Séailles, Paul Carus, Charles Gide y Miguel de Unamuno. El 28 de diciembre de 1906 Enrico Bignami escribe a Unamuno para manifestarle su admiración, junto con la de toda la redacción del *Cænobium*, y pedirle algún comentario de valoración del programa. La respuesta de Unamuno debió de llegar al mismo Bignami que, posiblemente, la tradujo al italiano para publicarla

¹⁴ Véase F. Turati, «I nostri morti. Commemorazione», en *Cænobium*, año X, 1916, n. 5-8, pp. 86-98. Se trataba de la conmemoración que hizo Turati en la Casa del Popolo de Milán el 8 de agosto de 1916.

¹⁵ «Riprendiamo il nostro cammino», en *Cænobium*, año XII, 1919, sin número, p. 2.

¹⁶ Cfr. E. Bressan, «I caratteri della rivista (struttura, inchieste, almanacchi)», en *Spiritualità e utopia*, cit., pp. 69-88, cit. pp. 72-73.

parcialmente poco después. Aquí el vasco aprueba el programa y manifiesta su entusiasmo por conocer a nuevos hermanos espirituales, prometiendo su próxima colaboración¹⁷. De ahí que en 1907, en la rúbrica *Note a fascio*, se ganara una breve reseña, entre las primeras que se registran en lengua italiana, en donde se da noticia de que está trabajando sobre el *Tratado del amor de Dios*.

Análogamente a la actitud de otras revistas internacionales, como por ejemplo el *Mercure de France*¹⁸, el *Cænobium* promovió algunas encuestas sobre distintos aspectos culturales. Estas encuestas se presentaban bajo la forma de cuestionarios que serían publicados en los *Almanacchi del Cænobium* desde 1909 hasta 1914. Eran auténticos referéndum en los que se pedía a los lectores que expresaran sus opiniones sobre las más diversas cuestiones. Se pedía reflexionar, por ejemplo, sobre la fundación de un cenobio laico, o cumplimentar un listado de 40 libros que integraran la librería del perfecto cenobita o redactar un testamento espiritual. Y es precisamente en una de estas encuestas, titulada *L'inchiesta del Mercure de France: La questione religiosa*, donde se registra una breve intervención del Rector de Salamanca¹⁹. Sólo son unas pocas líneas, pero bastante interesantes porque adelantan una temática que será, desde su aparición en el número de mayo-junio de 1907 del *Cænobium*, el objeto principal de su ensayo «Della disperazione religiosa moderna» – donde explica que por un lado hay quien se desespera por resignarse a la aniquilación, y por otro hay quien lo hace por no poder hallar una solución al problema – e irá constituyendo, a lo largo de los años, uno de los ejes de su especulación sobre la muerte y la fe, donde la incertidumbre es cimiento de la salvación siguiendo su idea de “desesperación resignada”²⁰, expuesta en *Del sentimiento trágico de la vida*, y de “esperanza desesperada”²¹, en *La agonía del cristianismo*.

Sin lugar a dudas, entre los debates que la revista propuso a lo largo de los

¹⁷ Véase la rúbrica «Consensi e appunti», en *Cænobium*, año I, 1906-1907, n. 2, p. 152.

¹⁸ En abril de 1907 la revista francesa había invitado a Unamuno a participar en un debate abierto sobre el tema de las relaciones entre religión institucionalizada y sentimiento religioso. Junto a él, se adherieron a la iniciativa políticos, sociólogos, filósofos y pensadores religiosos como Henry Bergson, Théophile Braga, Oscar Browning, Émile Durkheim, Charles Gide, Maurice Blondel, George Tyrrell, Gorky, Strindberg y numerosos italianos como Ernesto Buonaiuti, Romolo Murri, Antonio Fogazzaro, Vilfredo Pareto, Cesare Lombroso y Giuseppe Rensi. La pregunta a la que estos intelectuales fueron llamados a contestar rezaba literalmente así: «Assistons-nous à une dissolution ou à une évolution de l'idée religieuse et du sentiment religieux?». La encuesta duró, en el *Mercure de France*, desde el 15 de abril de 1907 hasta el 1º de julio del mismo año.

¹⁹ En *Cænobium*, año I, 1906-1907, n 4, p. 121.

²⁰ STV, OCV, XVI, p. 160.

²¹ AC, OCV, XVI, p. 471.

años, uno de los más interesantes y de los más polémicos contra la actitud eclesiástica, fue el de enero de 1909 sobre la posibilidad de conciliación entre fe y ciencia: «È possibile conciliare, in una sintesi superiore, il bisogno logico, che attira l'anima moderna verso la scienza, e il bisogno psicologico che la porta verso la fede?»²². En el tribunal de evaluación aparece, además de otros sabios en la materia como Berdiaev, Bergson, Chiappelli, Fonsegrive, Giacosa, Gentile, Hüffding, Orestano, Petrone, Varisco, el nombre de Miguel de Unamuno²³.

Sin embargo, no se puede hablar de una auténtica colaboración del Rector de Salamanca con la revista hasta mediados de 1910, cuando apareció un escrito suyo que contestaba al tema de otro debate pregonado por la revista con el título «Gesù o Cristo?»²⁴. En enero de 1909 la revista anglosajona *Hibbert Journal* publicaba un ensayo del reverendo R. Roberts of Bradford titulado «Jesus or Christ? An appeal for consistency». Como fueron muchos los colaboradores del periódico que se refirieron al escrito, entre los cuales destacan las figuras de Tyrrell y Campbell, se publicó un volumen, como *supplement* del año 1909, que recopilaba los distintos artículos y en el que aparecía el *reprint* del texto del mismo Rev. R. Roberts²⁵. Aquí pueden apreciarse afirmaciones atrevidas e innovativas como “I reply that the Nicene formula marked a climax in the exaltation of Jesus. We cannot exalt him above God”²⁶; “In the first place, it is not merely possible to prove that Jesus lived and was the founder of Christianity”²⁷; “The [...] Athanasian creed [...] is, in fact, a vast barricade of contradictions”²⁸; “there were a certain historical proof that the Jesus of history did not correspond in truth and grace to the Christ of faith”²⁹; “Each succeeding generation makes its own Christ in accordance with its particular ethical standard or social ideal, but the Christ thus projected may have no true relation to the Jesus of nineteen hundred years ago”³⁰; “Yet almost every chapter of the Gospels bears testimony to the limitations within which Jesus lived and wrought”³¹.

²² En *Cænobium*, año III, 1909, n. 1, pp. 84-85.

²³ Se presentaron al concurso 82 escritos. Ningún concursante ganó el primer premio, pero fueron asignados dos segundos premios *ex aequo* a Angelo Crespi y a Adolphe Ferrière.

²⁴ El artículo de Unamuno aparece en *Cænobium*, año IV, 1910, n. 3, pp. 26-31.

²⁵ *Jesus or Christ? Eighteen essays by various writers*, London, Williams and Norgate, 1909.

²⁶ G. Tyrrell, «The point at issue», *ibidem*, pp. 5-16, cit. p. 5.

²⁷ H. Weinel, «Jesus, our saviour», *ibidem*, pp. 27-44, cit. p. 28.

²⁸ P. Gardner, «Jesus or Christ? A pragmatist view», *ibidem*, pp. 45-58, cit. p. 53.

²⁹ P. A. E. Garvie, «Faith and fact», *ibidem*, pp. 165-179, cit. p. 177.

³⁰ R. J. Campbell, «Jesus or Christ?», *ibidem*, pp. 180-192, cit. p. 180.

³¹ R. Roberts, «Jesus or Christ? An appeal for consistency», *ibidem*, pp. 270-282, cit. p. 281.

Alfred Loisy intervino en el debate con el artículo «Remarques sur le volume *Jesus ou le Christ*» (pp. 473-497), que apareció en texto bilingüe en el número del *Hibbert Journal* de abril de 1910. El escrito de Loisy fue reproducido, además de en el libro del mismo autor *A propos d'histoire des religions* publicado en París en 1911, en el número de marzo-abril de 1910 (pp. 1-12) del *Cænobium*. De ahí que se abriera el debate, ya adelantado por Angelo Crespi con su artículo «Il Cristo di Alfredo Loisy» publicado en mayo-junio de 1908. Muchos fueron los colaboradores italianos que participaron en la discusión sobre el tema modernista del Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Entre ellos aparecen modernistas religiosos, como Murri y Fogazzaro, o intelectuales de varia naturaleza, como Cervesato, Mariano, Garofano, Chiappelli³². Era un clima fraterno el que don Miguel halló en la revista ítalo-suiza, en cuanto muchos nombres de los colaboradores italianos ya le eran familiares y ya había dado principio a un intercambio de cartas con algunos de ellos: con el propio Bignami, naturalmente, y con Arnaldo Cervesato, Giuseppe Prezzolini y Federigo Giolli. También hay otras correspondencias de Unamuno con colaboradores italianos del *Cænobium* que se concretarán después de la aparición de su artículo, como la que hubo con Romolo Murri e incluso con el propio Giuseppe Rensi. Cabe señalar también su correspondencia con Luigi Antonio Villari, que publicó «Una piccola autobiografia spirituale» en el almanaque del *Cænobium* del 1912 y *Le Chiese Cristiane, considerazioni di un libero credente non modernista* en la editorial de la misma revista en el mismo año³³, y la que tuvo con Odoardo Campa, que para el *Cænobium* tradujo del alemán al italiano el ensayo del ruso African Spir, «Dialogo sulla religione», publicado en julio-agosto de 1910, y que escribió un ensayo sobre «William James», publicado en septiembre-octubre del mismo año³⁴.

³² Este es el orden de apariciones de las respuestas al debate «Gesù o Cristo?».

Año IV, mayo-junio de 1910, número 3:

Rev. R. Roberts, Marcel Hébert, Baldassare Labanca, Baron Carra De Vaux, Antonio Fogazzaro, Hyacinthe Loyson, Ugo Janni, J. Emile Roberty, Ed. Platzhoff-Lejeune, Prof. Raffaele Mariano, Miguel de Unamuno, P. H. Hugenholtz Jr., Adolphe Ferrière, Enrico Bosio, E. Giran.

Año IV, julio-agosto de 1910, número 4:

A. Chiappelli, E. Söderblom, P. Garofano, R. Murri, A. N. Bertrand, A. Cervesato, Derleth, Aschebrödel, Un sacerdote titolare, H. Weinel, R. Schmiedel.

Año IV, septiembre-octubre de 1910, número 5:

Angelo Crespi.

³³ En la CMU se conservan seis postales y una carta del italiano. La primera postal es del 12 de febrero de 1910, la última del 23 de abril de 1916. La única carta lleva la fecha de 17 de noviembre de 1913.

³⁴ Odoardo Campa, junto con Gilberto Beccari, tradujo al italiano la segunda parte de *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, Firenze, La Libreria della Voce, 1924. La primera parte ya había sido traducida por el mismo Beccari (Milano, Libreria Editrice Milanese,

El 30 de octubre de 1911 Enrico Bignami vuelve a escribir a don Miguel. Esta vez le invita a contestar a diez preguntas sobre temática religiosa que interesaron al movimiento modernista. Puesto que muchos de los colaboradores del *Cænobium* escribían en francés, el «Questionnaire» fue publicado en este idioma en el número de julio de 1911 (p. 96). Como en el caso de su participación en el debate sobre «Gesù o Cristo?», también las respuestas de Unamuno al cuestionario serán escritas en francés y publicadas en el número de noviembre-diciembre del mismo año (pp. 163-165)³⁵. La breve correspondencia entre Bignami y Unamuno se interrumpe en 1914 cuando el italiano informa al vasco de una reciente reseña de su *Del sentimiento trágico de la vida* en el *Cænobium*³⁶ y, con esta ocasión, le pide el envío de sus obras *Soliloquios y conversaciones* y *Contra esto y aquello*.

En 1916 aparece en la misma revista, en el número de mayo-agosto, una reseña del *Del sentimiento trágico de la vida* de L. de Wiskovatoff: «Don Miguel de Unamuno et le sentiment tragique de la vie».

Una última conexión de don Miguel con la redacción de la revista se establece a través de otra breve correspondencia, la que mantuvo con el redactor jefe Giuseppe Rensi. En realidad, Rensi ya no tenía este cargo y el *Cænobium* ya había dejado de publicarse. En todo caso, en relación con el tema que estamos estudiando, será precisa una breve mención de las dos cartas: la primera es de Unamuno, fechada 8 de diciembre de 1921, y la segunda es de Rensi, que contestó seis días después. Don Miguel se pone en contacto con el italiano, al que hasta aquel momento sólo conocía indirectamente, para manifestarle su acuerdo con lo expuesto en *Lineamenti di filosofia scettica*³⁷. Aquí el filósofo italiano – que ya durante su etapa suiza de la primera década del siglo XX, había manifestado su oposición al dogmatismo de los sistemas teológicos, de la que procede la afinidad de su pensamiento religioso con los movimientos heterodoxos y corrientes heréticas – sostendrá la causa del escepticismo como cimiento de una religión que

1914) y Unamuno ya la poseía a principios de 1914: “Recibí el ejemplar de la traducción de la primera parte de mi *Sentimiento* que me envió usted – gracias! – y dos que me envió Campa”. «Carta a Beccari», 2 de febrero de 1914, en V. González Martín, *La cultura italiana*, cit., p. 315.

³⁵ Las respuestas de Unamuno fueron publicadas junto con las de Masahar Anesaki, de la Universidad de Tokyo, y Felice Momigliano, Rector de la Università Mazziniana y estudioso de religión hebraica.

³⁶ Lo señala G. Cheftel que aparece en la rúbrica *Note a fascio* en *Cænobium*, año VI, 1912, n. 8-9, p. 178.

³⁷ El texto fue publicado en Bologna por la editorial Zanichelli en 1919. Unamuno poseía la más difundida segunda edición publicada por la misma editorial en 1921.

reconoce la bancarrota de la ciencia y de la razón y que puede convertirse en misticismo y fe religiosa, hasta ganarse la calificación de “scettico credente”³⁸ pronunciada nada menos que por Ernesto Buonaiuti. Para el vasco tenía mucha razón el ex redactor jefe de la revista ítalo-suiza: la religión es más cercana a la filosofía escéptica que al dogmatismo. Rensi contestará muy rápidamente, agradeciéndole la lisonja y aconsejándole la lectura – él que fue considerado un riguroso continuador de la filosofía leopardiana³⁹ – de una obra del poeta italiano Giacomo Leopardi, máximo representante del escepticismo filosófico absoluto y del pesimismo cósmico.

De ese modo se articula la relación del Rector de Salamanca con el *Cænobium*. Ahora bien, desde un enfoque menos bibliófilo y más conceptual, pueden señalarse algunos importantes aspectos que afectan a este trabajo. Sin lugar a dudas, lo más interesante de la relación de don Miguel con la revista ítalo-suiza es su participación en el debate sobre el tema de «Gesù o Cristo?». Ya hemos visto en la parte I^a, en el párrafo titulado «El Cristo de la historia y el Cristo de la fe», como la reflexión unamuniana sobre la naturaleza y esencia de Cristo afecta, más que nada, a su obra poética. También hemos visto que su Cristo era diametralmente opuesto al católico, era una creación de su fe cardiaca, una figura casi mítica que, en un primer momento, refleja su España dolorida y que, luego, en la medida en que entremezcla elementos humanos y divinos, representa a un hombre eterno e ideal, símbolo de la humanidad. Además, el relativismo de don Miguel, que trasciende la realidad empírica y los esfuerzos epistemológicos, no tiende a la búsqueda de una verdad histórica de la existencia de Jesús conforme al método histórico-crítico propuesto por Loisy. El abate francés creía necesario precisar exégetica e históricamente el pasaje de la narración de la experiencia histórica de Jesús de Nazaret a la definición de las varias teologías. De ahí el problema de la concepción teológica, que sostiene su divinidad, y la reconstrucción del proceso histórico que ha dado este resultado. Distingue, pues, la humanidad de Jesús, colocada en una esfera histórica, crítica y científica, de la divinidad de Cristo, en otra religiosa, teológica y fideísta⁴⁰, provocando la inevitable reacción

³⁸ E. Buonaiuti, *Giuseppe Rensi lo scettico credente*, Roma, Partenia, 1945.

³⁹ Cfr. M. F. Sciacca, *Giuseppe Rensi*, Milano, Marzorati, 1967, p. 71.

⁴⁰ En otro artículo del mismo año Loisy reitera la realidad histórica de Jesús en oposición a la tesis del filósofo alemán Arthur Drews, expuesta en su *Die Christusmythe* de 1909, que, por el contrario, la negaba. Véase A. F. Loisy, «Le mythe du Christ», en *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, año 1910, tomo XVI, pp. 401-435. Junto con «Jesus ou le Christ», este ensayo fue recopilado en su *A propos d'histoire des religions*, Paris, Nourry, 1911.

eclesiástica por poner en duda la esencia divina del Mesías. De hecho, la proposición n. 30 del decreto *Lamentabili* parece referirse, enteramente a sus teorías y no parece afectar de ningún modo a la producción cristológica unamuniana. Así que si estamos dispuestos a creer que la fusión de elementos humanos y divinos de su cristología poética puede proceder de una tardía influencia de la doctrina modernista del Cristo de la historia y el Cristo de la fe, también habrá de reconocerse una múltiple fuente de inspiración que podría estar constituida por distintos pensadores religiosos y filósofos: Harnack, Auguste Sabatier, Kiekegaard, Spinoza, San Pablo, Fray Luis de León, etc.

Sin lugar a dudas, lo que parece evidente en el artículo con el que Unamuno participó en el debate pregonado por el *Cænobium*, es su distancia total de las posiciones del primer modernista religioso. Sabemos que don Miguel jamás omitió su simpatía hacia la figura del abate francés y su apoyo por la fecunda acción de renovación religiosa a la que entregó su existencia. Prueba de ello son algunas referencias que el vasco nos dejó diseminadas aquí y allá en su obra ensayística y en su vasto epistolario, precisamente en plena época modernista. En 1904, aun manifestando su escasa propensión por el catolicismo, reconoce el valor de la obra de Loisy:

“El loisy es interesantísimo, y su doctrina la única exposición racional del catolicismo, hasta para los que menos católicos nos sintamos”⁴¹.

En 1906 espera que el modernismo de Loisy y el racionalismo de Harnack confluyan en un único grande y universal cristianismo:

“Lo que creo que se prepara es un cristianismo a secas, un cristianismo amplio y universal, igualmente elevado sobre el catolicismo y protestantismo, sin dogma católico ni protesta protestante, algo a que confluyen la tendencia del abate Loisy – cuyos dos preciosos libros *L'Évangile et l'Église* y *Autour d'un petit livre* conocerá usted – y de Harnack de otra parte, por ejemplo”⁴².

En enero de 1907 afirma conocer a Loisy y su obra, y prevé el fracaso del movimiento, del que el abate francés es caudillo, por no tener ninguna posibilidad de éxito dentro de la Iglesia católica sino afirmando la ortodoxia:

⁴¹ «Carta a Ilundain», 18 de abril de 1904, en H. Benítez, cit., p. 393.

⁴² «Carta a Nin Frías», 13 de noviembre de 1906, en *13 cartas inéditas*, cit., pp. 70-71.

“estoy bastante al corriente de ese movimiento neocatólico de que me habla, he leído y poseo las dos obras de Alfred Loisy que me cita y otras en la misma dirección, pero ese movimiento, si triunfa, acabará en la ortodoxia católica”⁴³.

Un mes después condena a la Iglesia por censurar la disquisición llevada a cabo por algunos modernistas, como Loisy, sobre el simbolismo y la evolución del dogma:

“Y vea aquí por qué la Iglesia rehuye todo problema dogmático — los últimos intentos del noble y docto abate Loisy lo prueban”⁴⁴.

En abril del mismo año se lanza de nuevo contra la Iglesia, que condena las doctrinas de Loisy, y reitera el fracaso anunciado de la reforma anhelada por el movimiento:

“Catolicismo aquí es el de la Iglesia Católica Apostólica Romana cuya cabeza visible es el Papa, y con esa iglesia, que condena a Loisy y a Tyrrell, no se puede reformar nada. Ella está descristianizando”⁴⁵.

En 1908 vuelve a condenar la represión eclesiástica contra Loisy, y otros representantes del modernismo, y manifiesta su apoyo al movimiento en la lucha contra la dogmática de la autoridad:

“Y la condena del actual Papa contra las doctrinas del llamado modernismo no es más sino porque los modernistas – Loisy, Le Roy, el padre Tyrrell, Murri, etc. – tratan de devolver vida de verdades a dogmas muertos, y el Papa, o, mejor dicho, sus consejeros – el pobrecito no es capaz de meterse en tales honduras –, prevén, con muy aguda sagacidad, que en cuanto se trate de vivificar los tales dogmas, acaban éstos por morirse del todo”⁴⁶.

Pero, cabe preguntarse, ¿el apoyo de Unamuno a Loisy – o al modernismo en general – es un apoyo real a su doctrina? Sin duda, no. Parece más bien un apoyo apriorístico a la lucha contra las imposiciones sin sentido de la institución eclesiástica y contra el obsoleto tradicionalismo teológico. Si no fuera así, no

⁴³ «Carta a Boine», 18 de enero de 1907, *infra*, p. 498.

⁴⁴ «Sobre el quirotismo», 1907, *infra*, p. 443.

⁴⁵ «Carta a Boine», 12 de abril de 1907, *infra*, p. 509.

⁴⁶ «Verdad y vida», 1908, OCV, IV, pp. 393-394.

tendría explicación aquella otra frase pronunciada en diciembre de 1907, donde rechaza el auténtico planteamiento religioso del teólogo francés: “Da pena ver el escaso contenido cristiano de un Loisy o un Tyrrell”⁴⁷. En efecto, es suficiente adentrarse con más atención en la temática para darse cuenta de la imposibilidad de una conciliación entre el pensamiento escatológico de Unamuno y el método histórico-crítico de Loisy. En *Del sentimiento trágico de la vida* el autor explica de forma sucinta, pero muy clara, lo que de la posición del abate francés, y del modernismo en general, no puede compartir. Loisy, en su *Autour d'un petit livre*, había reprochado a la Iglesia su indiferencia – como si no tuviera nada que aprender – hacia el progreso de la ciencia moderna y la teología no supo comprender los provechos que podía sacar de un justo acercamiento al movimiento científico:

“Tout se passe à peu près comme si la théologie n'avait rien à apprendre de la science moderne, naturelle ou historique, et qu'elle fût par elle-même en état et en droit d'exercer un contrôle direct et absolu sur tout le travail de l'esprit humain”⁴⁸.

Don Miguel no puede aceptar esa nueva apologética que apela al milagro moral para brindar alguna seguridad sobre la supervivencia del alma y, en respuesta al evolucionismo dogmático – que niega la resurrección de Jesucristo por no ser un hecho demostrado y demostrable por la historia – y a la conciliación de ciencia y fe – que quisiera hacer de la historia una disciplina científica de soporte a la teología y a la fe religiosa – sostiene la necesidad de seguir creyendo en el dogma de la resurrección para que la humanidad pueda agarrarse a alguna señal de supervivencia del alma y afirma la exigencia de mantener separadas historia y teología, o ciencia y fe, para dar sentido a nuestra propia existencia. De esa forma, llega a sostener la legitimidad del dogma de la resurrección – único dogma en el que quiere creer –, a dar razón a la Iglesia “en su lucha con el modernismo de que fue Loisy doctor y caudillo”⁴⁹ y hasta a justificar su condena:

“La lucha reciente contra el modernismo kantiano y fideísta es una lucha por la vida. ¿Puede acaso la vida, la vida que busca seguridad de la supervivencia, tolerar que un Loisy, sacerdote católico, afirme que la resurrección del Salvador no es un hecho de orden histórico, demostrable y

⁴⁷ «Carta a Zulueta», 17 de diciembre de 1907, en *Cartas (1903-1933)*, cit. p. 216.

⁴⁸ A. F. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, Picard, 1903, p. 212.

⁴⁹ STV, OCV, XVI, p. 200.

demostrado por el solo testimonio de la historia?”⁵⁰.

Del mismo modo, condenará también el planteamiento del filomodernista Édouard Le Roy, otro partidario del evolucionismo dogmático, por menguar la escatología católica:

“Leed, por otra parte, en la excelente obra de E. Le Roy, *Dogme et Critique*, su exposición del dogma central, el de la resurrección de Jesús, y decidme si queda algo sólido en que apoyar nuestra esperanza”⁵¹.

Esta idea de Unamuno, que en *Del sentimiento* se pierde en la corpulencia de la obra, en su opulencia de conceptos y palabras, queda aún más clara y definida en su participación en el debate del *Cænobium* sobre «Gesù o Cristo?». Aquí don Miguel rechaza por completo el planteamiento de Loisy, al sostener la imposibilidad de separar la figura de Jesús de la de Cristo y, por consiguiente, la imposibilidad de conciliar la auténtica fe cristiana con el método científico por él aplicado. Unamuno empieza su ensayo con una tajante y atrevida afirmación. En referencia a Loisy – y a su artículo publicado en el *Hibbert Journal* y reproducido en las páginas del *Cænobium* – dice que quizás no haya sometido aún su concepción de la historia a una crítica lo suficientemente penetrante⁵². El Cristo presentado por Loisy como “une idée flottante d'humanité”⁵³ coincide para Unamuno no sólo con el Cristo metafísico, sino también con el Jesús de carne y hueso que vivió bajo el reinado de Augusto. Cada hombre tiene la individualidad de los seres que viven en el reino de los acontecimientos pasajeros y la personalidad de los seres que viven en los hechos que perduran. Sin embargo, sólo la personalidad hace la historia y sigue viviendo en las almas de los hombres. No por eso puede separarse la individualidad, que también los animales poseen, de la personalidad. El Cristo “personal” ya vivía en las almas de los discípulos que escuchaban al Jesús individual, mortal, pasajero y caduco. Ambos vivían contemporáneamente: uno con su papel transitorio, otro con su papel perenne. No se puede dividir la vida de un hombre⁵⁴, dice Unamuno en el mismo ensayo,

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem.

⁵² «Gesù o Cristo?», infra, p. 628.

⁵³ A. F. Loisy, «Jésus ou le Christ», en *Cænobium*, año IV, 1910, n. 2, pp. 1-12, cit. p. 1.

⁵⁴ «Gesù o Cristo?», infra, p. 629.

porque un mismo hombre está integrado por distintas facetas, todas auténticas y reales a la vez. El relativismo unamuniano es la clave para comprender este tipo de planteamiento, aquel mismo relativismo de *Niebla* y del pirandelliano *Uno, nessuno e centomila*. Todo personaje – histórico, literario o de la fantasía – tiene tantas facetas según las distintas ideas que se harán de él los distintos lectores. Del mismo modo, toda persona real tendrá una distinta cara según los que lo miran o escuchan, y podrá reclamar el derecho “a ser cada día nuevo, sin dejar por ello de ser el mismo siempre”⁵⁵. El Cristo metafísico, por lo tanto, depende de la percepción que del Jesús objetivo y carnal tenían los que le rodearon. Su personalidad sobrevive a su mera individualidad, la que le hizo vivir como un ser único e irreplicable en el universo. El Jesús de la historia hizo que se salvara el sentimiento del Dios personal, un Dios real que no es sólo una idea filosófica, sino una potencia histórica, es decir, el Cristo de la fe. Y este Cristo de la fe nos reveló la inmanencia del Dios histórico que se encarnó en el Jesús de los Evangelios y sigue encarnado en cada uno de nosotros. Existían y existen muchas ideas de Cristo, todas ellas tienen cabida en el Jesús que se hizo crucificar en el monte Gólgota. La potencia espiritual de Jesús fue, en fin, la reveladora del Dios personal y esta persona histórica, afirma el Rector de Salamanca, es la misma que la metafísica en que creemos los cristianos:

“La personne historique de Jésus [...] fut la révélatrice du Dieu personnel, et cette personne historique est la même qui vit encore dans la conscience chrétienne”⁵⁶.

En julio de 1911 la misma revista publicaba un cuestionario con diez preguntas de carácter religioso. Lectores y colaboradores fueron invitados a contestar. Las respuestas de Unamuno aparecieron en el número de noviembre-diciembre de 1911 y entre ellas hay algunas de especial interés que agregan algo importante al tema que estamos tratando. En la respuesta número 5 Unamuno explica que el único dogma en el que cree – mejor dicho, en el que quiere creer – es el dogma de la resurrección del alma. A una distinción entre dogmas que satisfacen a la lógica y a la estética, a la razón y a la moral, y dogmas vitales, agrega que existe un único dogma vital, que hace vivir, y es el que procede de la creencia en la resurrección de Cristo. Este dogma es la base del cristianismo, es la

⁵⁵ «La ideocracia», OCV, III, p. 431.

⁵⁶ «Gesù o Cristo?», infra, p. 631.

demostración de la naturaleza divina de Jesús, es la prueba de su identificación con el Cristo hijo de Dios y de su unión con el propio Dios; de ahí la incompatibilidad con el historicismo modernista. En la respuesta número 2 afirma que quiere creer, aunque su razón quisiera impedirselo, en la supervivencia de la personalidad del hombre, entendida como característica diferente de la individualidad. Por lo tanto, aunque la individualidad de Jesús estaba destinada a la aniquilación, su personalidad es lo que lo hizo inmortal. Y su personalidad, lo que había en él de realmente histórico, era divina. Por lo cual, el germen del Cristo metafísico ya estaba presente en el Jesús de carne y hueso. En la respuesta número 3 declara abiertamente que su fe y su ciencia no son conciliables. Él vive de su lucha continua – como hemos visto en el párrafo titulado *La inmanencia vital y la relación entre fe y ciencia* de la parte Iª de este trabajo –, de la que surge su incurable *desesperación*. De ahí la imposibilidad de aplicar el método crítico del modernismo en la determinación del origen de Jesús y la imposibilidad de adecuar la teología a los modernos movimientos científicos, como, por el contrario, plantearon los modernistas.

Por todas estas razones no puede considerarse adecuado el planteamiento de Juan Cózar Castañar, el cual afirma que “[E]stá hablando nuestro autor el mismo lenguaje de los modernistas eclesiásticos, que distinguían entre el Cristo de la fe y el Cristo histórico”⁵⁷, porque no comprende que Unamuno, al afirmar “Los hombres hicieron dios al Cristo”⁵⁸, no quería decir que la divinización de la figura de Jesús es obra humana, sino que Jesús ya era en vida lo que sus discípulos creían y hacían de él⁵⁹, en cuanto era el germen del Cristo⁶⁰ divino que hoy vive en nosotros; y no comprende que en *Del sentimiento*, a pesar de la dificultad de entender algunos pasajes, Unamuno jamás niega la divinidad de Jesús, sino que sostiene que importa poco para conseguir la felicidad eterna, o sea la fe⁶¹.

Ni tampoco puede considerarse adecuado el planteamiento de Luis de Llera que juzga la experiencia unamuniana con el *Cænobium* como “señal inequívoca de que nuestro pensador era considerado, incluso más allá de nuestras fronteras,

⁵⁷ J. Cózar Castañar, *Modernismo teológico y Modernismo literario. Cinco ejemplos españoles*, Madrid, BAC, 2002, p. 122.

⁵⁸ STV, OCV, XVI, p. 331.

⁵⁹ «Gesù o Cristo», *infra*, p. 628

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ “Hacer depender la consecución de la felicidad eterna de que [...] Jesús fue Dios y todo lo de la unión hipostática [...] resulta, a poco que se piense en ello, una monstruosidad”. STV, OCV, XVI, p. 390.

un modernista”⁶². De hecho, el crítico no conoce el artículo sobre «Gesù o Cristo?» en donde Unamuno rechaza la distinción modernista entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe; no sabe que el tribunal del *Cænobium* para el concurso sobre el tema fe y ciencia estaba integrado, además de por Unamuno y por distintos intelectuales de diversas procedencias culturales, también por opositores al modernismo religioso, como el filósofo idealista italiano Giovanni Gentile; y omite que la revista ítalo-suiza era totalmente aconfesional y que sus colaboradores, como hemos visto en el primer párrafo de este capítulo, pertenecían a diferentes campos del saber.

En fin, he de añadir una breve apostilla sobre los documentos que reproduzco a continuación. La participación de Unamuno en el debate del *Cænobium* sobre «Gesù o Cristo?» y sus respuestas al «Questionnaire» no aparecen en sus *Obras Completas* y fueron publicadas en español en una sola ocasión⁶³. Una sola vez han sido reproducidas las cartas de Bignami y la breve correspondencia con Rensi, pero no en España ni en Italia, sino en la revista suiza *Cartevive*⁶⁴. La respuesta de Unamuno al programa y su participación en la encuesta del *Mercure de France* que el *Cænobium* vuelve a proponer sólo aparecen, en cambio, en los fascículos originales de la revista, respectivamente en el número de enero-febrero de 1907, bajo el título *Consensi y appunti*, y en el número de mayo-junio del mismo año. Para tener un panorama completo de la relación del Rector de Salamanca con el *Cænobium*, faltan las cartas de Unamuno a Bignami, aunque con toda probabilidad no añaden mucho al tema. No logré encontrarlas, no se hallan, de hecho, en la Domus Mazziniana – donde se encuentran algunas cartas de Bignami –, en la Biblioteca Cantonale de Lugano – donde se conservan todos los números de la revista – y en el Fondo Enrico Bignami de la Fondazione Giangiacomo Feltrinelli en Milán.

⁶² L. de Llera, *Religión y Literatura*, cit., p. 184.

⁶³ Véase Miguel de Unamuno, *De la desesperación religiosa moderna*, edición de S. Borzoni, cit., respectivamente pp. 77-84 y pp. 85-89.

⁶⁴ Precisamente dentro del artículo de S. Borzoni que introduce el original francés del texto unamuniano sobre «Gesù o Cristo?». Véase «*Gesù o Cristo? Una dimenticata autobiografia religiosa di Unamuno in lingua francese*», en *Cartevive*, año XV, septiembre de 2004, n. 2, p. 48, 57, 62 y pp. 63-64.

RESPUESTA DE UNAMUNO AL PROGRAMA

Ho gradito l'invio del I Num. del «Cœnobium» che ho trovato interessantissimo. La vostra Rivista è un lavoro di alta idealità e contribuirà a fare più splendida l'alba dell'idealismo che è già sorta.

.....

Sarò lieto di collaborare al «Cœnobium», che mi aiuterà a conoscere e ad incontrare gli sconosciuti fratelli in spirito: poichè tale Rivista è un vero cenobio degli spiriti e coloro che vi collaborano, comunicano mutualmente in spirito....

L'INCHIESTA DEL *MERCURE DE FRANCE*:

LA QUESTIONE RELIGIOSA

Le sentiment religieux, le désir anxieux de tout ce qui tend à déchiffrer le mystère de la mort, est immortel. Quand il perd une solution, il en cherche une autre, qui est toujours la même. Et l'une de ses formes est de déclarer le problème insoluble, acte de désespérance. La désespérance, plus ou moins contenue et résignée, est le caractère de toutes les époques d'hypercriticisme comme la nôtre.

L'incertitude nous sauve. Au fond de l'âme du croyant le plus ingenu demeure un: qui sait? et s'il n'y a rien?, de même qu'au fond de l'âme de l'incrédule, il reste un: qui sait? et s'il y a quelque chose?

TRES CARTAS DE ENRICO BIGNAMI

28-XII-1906

Señor Miguel de Unamuno Rector de l'Université de Salamanca,
Espagne

Très honoré Maître,

Votre personnalité, si exceptionnelle dans un siècle où toutes les pensées se tournent vers un but égoïste et lucratif, où des esprits même distingués, sacrifient leurs opinions et leurs principes à la peur du qu'en-dira-t-on, a attiré notre attention très sympathique sur vous et sur vos œuvres.

Vous avez les qualités des apôtres: la foi, l'activité, le mépris du ridicule, la sympathie intuitive pour les inconnus dont l'âme ressemble à la vôtre. Des écrits comme: *De la enseñanza superior en España – En torno al casticismo – Vida de Don Quijote y Sancho* ont fait sensation et nous prenons la liberté de vous demander de bien vouloir collaborer à une nouvelle revue philosophique, le *Cænobium*, que nous avons fondée et dont nous vous envoyons un exemplaire, par quelque article. Nous serions heureux d'avoir en attendant, quelques lignes d'appréciation sur notre programme pour lesquelles nous vous adressons nos remerciements anticipés.

Recevez Monsieur l'expression de notre haute considération.

Pour le *Cænobium*

Enrico Bignami

P. S. Vous êtes prié de bien vouloir participer au Référendum "Pour un Cænobium laïque" mentionné page 132 de notre 1^{ère} livraison.

30-X-1911

Monsieur,

suyant votre honorée du 25 cour, nous nous réjouissons d'entendre que vous avez l'intention de nous faire parvenir au plus tôt votre rapport sur les derniers ouvrages que nous vous avons remis de notre Concours.

En même temps nous voudrions vous prier de répondre à notre Questionnaire (ci-joint) pour l'ALMANACH de 1912; mais comme il ne nous reste plus qu'un court délai avant la publication, il suffira que vous nous envoyez une brève réponse afin de nous procurer le plaisir de vous voir participer à notre enquête.

Dans cette attente nous vous présentons, Monsieur, l'expression de nos sentiments les plus distingués.

Votre dévoué Enrico Bignami

25-IV-1914

Prof. Don Miguel de Unamuno
Salamanca

Egregio e caro signore,

Come avrà visto l'ultimo fascicolo del *Cænobium* conteneva un breve cenno del suo interessantissimo volume *Del sentimento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Dalle iniziali lei avrà già capito che il cenno è dovuto all'ing. Giuseppe Cheftel.

Ora noi Le saremo tenuti se manderà a lui (Milano, Via Telesio, 22) e a noi una copia di *Soliloquios y conversaciones* e *Contra esto y aquello*.

Del che La ringraziamo anticipatamente mentre cogliamo l'occasione per ripeterle i nostri sentimenti di stima e simpatia

Devotissimo di lei Enrico Bignami

GESÙ O CRISTO?

J'ai lu très attentivement l'article de M. A. Loisy sur l'enquête de M. R. Roberts au sujet de *Jesus or Christ* et je trouve, comme dans la plupart des travaux de l'éminent critique, qu'il n'a peut-être pas encore soumis à une critique assez pénétrante sa propre conception de l'histoire.

Le Christ dont on parle – nous dit-il – n'est pas Jésus; c'est une idée flottante d'humanité, une personnification inconsistante, qui ne tient pas plus au Jésus de l'histoire ni au Christ de la tradition que les antiques spéculations de la gnose. L'on n'a donc pas même à se demander si cet idéal humanitaire n'impliquerait pas nécessairement l'existence de Jésus et son action réelle dans l'histoire sont des faits indépendants de l'idéal dont il s'agit. Rien n'aurait empêché cet idéal de se personnifier dans un être mythique, et le Christ ainsi compris paraît bien être, en effet, un mythe, ou peu s'en faut. La valeur d'une telle conception est indépendante de tout rapport spécial avec la personne de Jésus».

Eh bien, je crois que le Jésus de l'histoire est déjà une idée flottante d'humanité, un mythe, et que nous le sommes tous, nous les hommes vivants, et que la gnose commence déjà à l'Évangile, que l'Évangile est déjà forcément gnostique, et que l'histoire est toujours la tradition et rien de plus. Et je crois aussi que l'existence de Jésus, son existence historique, pas matérielle, je veux dire l'existence de la personnalité de Jésus dans l'histoire, n'est pas un fait indépendant de l'idéal que ses disciples immédiats se faisaient de lui et que cet idéal est, en germe, l'idéal même que nous nous faisons de lui. Je crois tout de même que le Jésus vivant sous le règne d'Auguste est le germe du Christ aujourd'hui vivant, que c'est le même Christ.

Est-ce que le Jésus de l'histoire, le Jésus évangélique, n'est pas né de la spéculation gnostique? Est-ce que, du vivant même du Maître, ne s'exerçait pas déjà sur lui le travail gnostique?

Les animaux ne font pas d'histoire; ils vivent et demeurent dans le royaume des événements qui passent, non dans le royaume des faits qui restent. Les animaux ont, chacun pour soi leur individualité, mais ils n'ont pas de personnalité, c'est-à-

dire pas de puissance sociale et spirituelle. Et c'est la personnalité qui fait l'histoire.

Il y a dans chacun de nous, hommes, l'homme psychique celui dont parle St. Paul, qui vit au-dessous de l'histoire, dans les jours qui coulent – *ἡμέραι λυόμεναι* – selon l'expression de Saint Grégoire de Nazianze – l'homme individuel; et il y a aussi l'homme spirituel qui vit dans l'histoire et au-dessus d'elle, dans les jours qui restent – *ἡμέραι μενουσαι* [sic] – l'homme personnel. Ce dernier est l'homme vraiment historique; c'est celui qui vit, dans les âmes des autres hommes, dans l'âme de l'humanité.

Et le Jésus de l'histoire, le Jésus vraiment historique, non le Jésus psychique ou individuel, c'est-à-dire animal, vivait dans les âme de ceux qui le voyaient et l'entendaient. La personnalité historique de Jésus était son rôle, et son rôle était l'idée vivante que ses disciples se faisaient de lui.

M. Loisy paraît supposer, si je ne me trompe pas, que l'existence historique de Jésus est autre chose que l'existence spirituelle ou métapsychique de la puissance personnelle et idéale du Christ vivant dans la conscience chrétienne. C'est au fond, un historicisme nominaliste, au sens de l'Ecole. Et je ne peux pas y croire.

Depuis que Jésus commença sa mission publique, commença aussi, avec lui et avec elle, le processus idéal, gnostique, autour de lui et autour d'elle. On ne peut pas diviser la vie d'un homme. Jésus ne vit pas en moi d'une autre façon qu'il vivait dans les âme de ses disciples immédiats. Ce n'est qu'une question de degré. M. Loisy parle, dans une autre passage de son article, de l'objet ultime de la religion et de son point de départ. Mais est-ce que l'objet ultime n'est pas une croissance de germes?

La légende d'un héros, d'un saint, commence déjà de son vivant; celui qui joue un rôle historique devient par cela même dès son vivant un mythe, et pour ses adversaires. M. Loisy même est déjà un mythe et le mythe qu'on a fait de lui reflue sur lui-même et détermine son existence historique. Ce que nous pensons de nous-mêmes – et l'on pense pour agir – dépend de ce que les autres pensent de nous, c'est-à-dire que notre existence historique est le produit de l'humanité qui nous entoure et nous survit.

Et quand je dis mythe je ne veux pas dire une puissance irréaliste, non, mais très réelle, quelque chose d'aussi réel et concret que l'homme psychique, et plus historique au surplus.

C'est pour ça que quand on a voulu établir le Jésus soi-disant, strictement historique, c'est-à-dire individuel, physiologique presque, on n'a réussi qu'à le réduire à une véritable abstraction, plus abstraite encore que le Christ de la spéculation gnostique. Quand on veut sauver la réalité de l'individualité de Jésus, son existence psychique, sous-historique, de son rôle spirituel, de l'idée qu'on se faisait de lui de son vivant et après sa mort – c'est une même idée qui a évolué – c'est-à-dire aux dépens du Jésus de l'histoire, du Christ.

Au fond c'est l'idée même de l'existence historique qui est ici en cause. Et l'existence historique d'un homme quelconque – pas seulement de Jésus – qui joue un rôle spirituel, ne s'interrompt pas avec la mort; sa personnalité; ce qu'il y a en lui de vraiment historique, survit à son individualité. Et il en est ainsi parce que sa personnalité immortelle, son existence historique, commence déjà avec son rôle public. Jésus était déjà de son vivant, ce que ses disciples le croyaient et le faisaient, et cette croyance était le germe d'où est issu notre Christ, au fond le Christ gnostique.

Quand on conçoit et surtout quand on sent ainsi la personnalité historique, comme une puissance spirituelle, mais réelle, absolument réelle, plus réelle même que l'individualité sous-historique ou psychique, on ne voit pas bien qu'il faille lâcher la foi dans la divinité de Jésus, c'est-à-dire dans la révélation du Dieu Père en Jésus.

Jusqu'à Jésus le procès du Divin dans l'humanité était, si je peux m'exprimer ainsi, un procès subconscient – de la subconscience de l'humanité –; le divin se fit conscience, arriva enfin au seuil de la conscience collective humaine en Jésus, et il apparut dans une conscience personnelle humaine.

Il y a dans l'article de M. Loisy un passage d'une très grande portée. C'est lorsqu'il écrit: "Au fond, le rapport supposé avec le Christ immortel ne fait que donner une détermination plus précise à la personnalité divine. Traiter avec le divin de personne à personne est toujours faire de Dieu un homme transcendant...".

C'est vrai. Et l'histoire du dogme de la divinité de Jésus Christ est au fond l'histoire de l'évolution de l'idée et du sentiment de Dieu dans la conscience chrétienne. Le sentiment de Dieu, du Dieu vivant, personnel, historique si l'on veut, est forcément le sentiment d'une personnalité, et toute personnalité doit être pour nous anthropomorphique. Il y a plus encore; on ne peut sauver la

personnalité divine qu'en la concevant incarnée dans l'homme historique, dans l'homme spirituel, dans l'humanité. Car Dieu aussi est historique, aussi historique que le Jésus de l'histoire. Jésus était donc la *conditio sine qua non* pour sauver le sentiment du Dieu personnel, c'est-à-dire l'existence historique même de Dieu, d'un Dieu qui soit quelque chose de plus réel qu'une idée philosophique, qui soit une puissance historique, réelle, existante.

Et quoique nous rejetions aujourd'hui le dogme de la divinité de Jésus conçu à la manière théologique de Saint Athanase ou du Concile de Trente, c'est-à-dire l'explication scholastique du dogme, nous nous trouvons, grâce à ce dogme et par son œuvre avec une autre conception et surtout avec un autre sentiment de Dieu, ce que veut dire que nous nous trouvons avec le Dieu-Christ par la vertu du Christ-Dieu.

Et concevoir Dieu comme incarné en Jésus est la même chose que le concevoir comme incarné dans l'humanité, dans chacun de nous, Jésus fut donc le révélateur de ceci: c'est que nous portons Dieu le Père au-dedans de nous; il fut le révélateur de l'immanence du Père éternel, du dieu historique.

Certes, "en un sens – comme le dit M. Loisy – la religion se fonde et ne subsiste que sur la distinction, au moins initiale, de l'humain et du divin". *Au moins initiale*, très bien! Parce que pour concevoir le divin dans l'humain il faut premièrement les distinguer. L'humanisme est une forme du divinisme; c'est une conception théologique. Il y a plus: il n'est pas possible de se faire une conception de l'humaine, si ce n'est par distinction d'avec le divin. Distinction en vue d'une synthèse ultérieure.

"Si l'identité foncière de la nature divine et de la nature humaine est le dernier mot de la religion, Jésus a ignoré la religion", écrit M. Loisy. Ce n'est pas l'identité précisément. Et d'autre part je crois un peu hasardeux d'affirmer ce qu'a ignoré Jésus.

Et tout ce que je viens d'exposer je le crois strictement historique, au sens le plus profond du mot, quoique ce sens ne soit pas le sens que l'historicisme critique donne à l'histoire.

La personne historique de Jésus, c'est-à-dire la puissance spirituelle qui vivait dans l'humanité qui l'entourait, et qui continua de vivre dans celle qui la suivit, fut la révélatrice du Dieu personnel, et cette personne historique est la même qui vit encore dans la conscience chrétienne.

“Le Christ de la foi – dit M. Loisy – idéal qui procède de la personne historique de Jésus, mais qui ne se confond pas avec elle...”. Non, de même que moi, tel que je suis aujourd’hui, je ne me confonde pas avec moi-même, tel que j’étais il y a vingt ans. Mais le Christ de la foi est la personne même historique de Jésus quoiqu’il ne soit plus le Jésus individuel, psychique, sous-historique. Et nous tout, de même que Jésus, nous sommes, en tant que nous vivons dans l’histoire et pour l’histoire, des puissances spirituelles très réelles, soumises au travail gnostique de nos prochains, duquel travail, gros en avenir et tout rempli de conséquences aujourd’hui cachées, nous sommes le produit.

Et je ne peux pas croire non plus que la théologie contemporaine soit, comme M. Loisy le dit “une véritable tour de Babel, où la confusion des idées est encore plus grande que la diversité des langues”. Dans les âmes des disciples immédiats de Jésus, de ses apôtres, de la foule qui l’entourait, il y aura eu sans doute, une très grande diversité à son égard, une diversité qui se reflète même dans les Evangiles, mais de cette diversité, de cette confusion même, résulta le vrai Jésus historique, un Jésus un et le même, mais avec la richesse de la vie. Pareillement on doit chercher le Socrate historique dans ceux de Xénophon, de Platon, d’Aristophane et d’Aristote et même dans les Socrates postérieurs.

Les expériences religieuses sont, sans doute, intransmissibles, multiples et variées, comme d’ailleurs toutes les expériences, mais c’est de leur concours que ressort l’expérience religieuse collective, en profitant même de leurs contradictions intimes. Et l’expérience religieuse est, comme tout, en évolution. Certes, l’expérience religieuse, tout spécialement la chrétienne “est bien loin de remplir l’histoire du passé humain”, mais c’est le dernier épanouissement qu’elle ait jusqu’aujourd’hui. Et qu’est ce qu’est le passé humain aujourd’hui?

Au fond de tout ce problème il n’y a, je pense, pas autre chose que ceci, à savoir que les *historiciens* [sic] se font une conception spéciale, une conception de spécialistes, de l’histoire, l’histoire est pour eux, et quoiqu’ils fassent pour en sortir, toute temporelle. Les événements qui se succèdent dans le temps leur cachent les faits, les faits permanents qui s’accroissent dans l’éternité, les puissances spirituelles. Ils reconnaissent peut-être, au reste, la valeur de l’éternel mais ils sont jaloux de ne pas le faire valoir dans l’histoire. Et c’est ainsi qu’on nous donne une histoire morte, les débris de l’histoire, pas l’histoire même.

L’histoire fait place à Dieu, mais c’est parce que Dieu même, le Dieu vivant, le

Dieu personnel, le Dieu historique, a fait l'histoire. Et voici pourquoi c'est l'histoire humaine, c'est-à-dire l'histoire, qui est l'unique révélation de Dieu. Et c'est pour cela aussi que la foi en Dieu, par le Christ, a pu surmonter et résister toutes les prétendues et soi-disant preuves philosophiques de l'existence de Dieu, du Dieu de la philosophie, de l'idée de Dieu. Et voici la vraie preuve de son existence, que la foi en Lui ait pu surmonter ces autres preuves.

QUESTIONNAIRE⁶⁵

1) Faites-vous une distinction entre la *religion* et les religions, entre l'esprit religieux commun à tous les hommes à des degrés divers et l'esprit confessionnel, limité aux dogmes d'un credo particulier? Dans lequel de ces deux sens entendrez-vous le mot religion dans la réponse que vous voudrez bien nous adresser?

Ce que je fais est une distinction entre ma religion et les religions, quoique je ne voie pas très clair dans ma propre religion. Ce qu'on appelle l'esprit religieux commun à tous les hommes n'est jamais que l'esprit religieux de celui que parle.

2) Dieu occupe-t-il une place dans vos pensées? Comment concevez-vous Dieu? A quoi ce mot répond-il dans votre esprit? Que pensez-vous de la *prière*?

Très difficile, presque impossible d'exposer comment je conçois Dieu. Chaque fois que je pense à Lui je le conçois différemment: toujours à mon image et ressemblance; c'est moi projeté [sic] à l'infini; et comme je change, il change aussi avec moi. Quant à la prière c'est pour moi une vieille habitude, une tradition depuis l'enfance. Avec elle et par elle je me cherche moi-même, je cherche mes racines d'infinitude.

3) Qu'appellez-vous sentiment religieux? Si vous considérez qu'il soit nécessaire, ou du moins utile, quels moyens croyez-vous les plus opportuns et propres à le développer, le renforcer et le purifier? En quelle circonstance avez-vous éprouvé des émotions religieuses, et pourquoi les appelez-vous ainsi? A quelles catégories ou à quels degrés d'émotions croyez-vous pouvoir appliquer la dénomination

⁶⁵ He puesto en cursiva las respuestas de Miguel de Unamuno.

spécifique de *religieuses*?

Pour moi le sentiment religieux, ou ce que j'appelle ainsi, se résume dans le sentiment de la mort et de l'au-delà. C'est le désir, la nécessité plutôt de ne point mourir, un sentiment irrationnel. Pour moi la religion est la part nécessaire de l'irrationalité. Je dois être éternel avec la raison, sans la raison ou contre la raison. Voilà tout. Et il faut considérer que moi, je suis un espagnol.

4) La question de la vie future se pose-t-elle à votre esprit? Concevez-vous une survivance de la personnalité après la mort? La comprenez-vous au sens figuré de survivance de la répercussion des actes, ou au sens métaphysique d'une réalité d'outre-tombe?

La question de la vie future est pour moi le problème unique. Il n'y en a d'autre. Je ne conçois la survivance de la personnalité après la mort; je ne peux pas la comprendre en aucune manière, mais je la veux. Et une survivance personnelle, concrète, matérielle si on veut s'exprimer ainsi. Et je ne me console pas de la débâcle de la vieille croyance du moyen âge.

5) Quel rapport y a-t-il, selon vous, entre le dogme et la religion? L'un est-il la condition de l'autre? D'ailleurs qu'entendez-vous par dogme?

Il y a des dogmes qui ne sont pas que pour l'esthétique ou la logique, pour achever une construction systématique cohérente. Et il y a des dogmes vitaux. Un dogme vital est un dogme qui fait vivre. Et il n'y a pour moi qu'un dogme vital, le dogme de l'immortalité de l'âme, dont découle celui de l'existence de Dieu. Dieu est le garant de la finalité humaine de l'univers.

6) La croyance et la science sont-elles conciliables ou non? Si oui, comment concevez-vous cette conciliation?

Je ne crois pas malheureusement conciliables ma croyance et ma science, mais je reste avec les deux, et je vis spirituellement de leur lutte mutuelle. J'affirme avec la tête ce que je nie avec le cœur et j'affirme avec le cœur ce que je nie avec la tête. Et cette contradiction est la fontaine d'un désespoir duquel je puise – quoique ça paraisse un paradoxe – mon espoir.

7) Considérez-vous, oui ou non, la morale comme indépendante de la religion? Quelle place l'idée d'une sanction occupe-t-elle dans votre vie morale?

Toute morale présuppose une religion. Jamais on ne fait le bien pour le bien même. Il y a toujours une raison téléologique.

8) Croyez-vous que l'école sans Dieu soit viable? L'école, laïque ou, ce qui revient pratiquement au même, l'école dépourvue d'inspiration religieuse confessionnelle, est-elle moins propre à sa mission éducative que l'école confessionnelle? Dans ce cas, par quoi y remplacerez-vous l'élément religieux manquant? Et dans le cas où vous croyez nécessaire ou du moins opportune une inspiration religieuse, à quel *minimum* [sic] pourrait, selon vous, se limiter une forme de religiosité pour que l'inspiration religieuse dans l'éducation ne fût pas trop vague et insuffisante?

Ce qu'on appelle l'école sans Dieu n'est au fond que l'école avec un Anti-Dieu. Pour mes fils je ne vois pas comment je puis remplacer la croyance à laquelle je dois ma vie spirituelle. On peut cesser de croire, mais on porte toujours au fond la croyance qu'on pensait perdue. Autre chose est renoncer à croire et commencer par ne plus croire. Il y a des fleuves souterrains.

9) Avez-vous conservé intacte la foi de votre enfance? Si non, à quel âge et dans quelles circonstances avez-vous rompu avec la confession religieuse traditionnelle qui fuit, pensons-nous, celle de votre jeunesse? Quel effet cette rupture a-t-elle produit sur vos sentiments, vos pensées, votre conduite?

Si la foi de l'enfance vit, elle ne peut pas se conserver intacte. Ma crise religieuse fut longue et très dure et j'ai souffert [à cause] d'elle jusqu'aux larmes. Mes études philosophiques et scientifiques me menèrent au phénoménisme absolu – quelque chose comme les doctrines d'Hume et Stuart Mill – et après il y eut pour moi un brusque revirement sentimental au catholicisme. Je crus alors retourner à la foi de mon enfance; impossible! Comme a dit un de nôtres on perd la virginité de la foi pour acquérir la maternité de la raison. Mais on peut rester mère et vierge, peut-être. A présent je ne sais ce que je crois, je sais seulement ce que je veux croire.

10) Admettez-vous des rapports entre l'Etat et l'Eglise et comment les concevez-vous?

Les rapports entre l'Etat et l'Eglise ne sont pas pour moi un problème religieux, c'est une question purement politique. Ça m'intéresse très peu et même je crois que ça intéresse peu mes compatriotes quoiqu'on dise. Il n'y a que des légendes sur l'état actuel de l'Espagne, un des pays où l'on jouit d'une très grande liberté de conscience.

BREVE CORRESPONDENCIA UNAMUNO-RENSI

8-XII-1921

He leído, señor mío, con atención, gusto y provecho singulares sus *Lineamenti di filosofia scettica* de que he tomado numerosas notas pues me propongo comentarlo. Y gracias por las sugerencias que me ha dado para la obra de filosofía (límica; ¡claro!) que estoy preparando. Me ha interesado, sobre todo, su poderosa demostración de que la fe religiosa se alía mejor con el escepticismo filosófico que no con el dogmatismo. Ya se dice en el evangelio: “Señor, creo; ayuda mi incredulidad”. Hay que partir acaso de que hay un conocimiento instintivo, animal, involuntario, en el que no cabe error y otro reflexivo, voluntario, especulativo y en este... no cabe verdad. Este segundo conocimiento es el pecado original, la concupiscencia mental, el saber por el saber mismo, con su *morosa delectatio*.

Tengo que darle a la vez las gracias porque me ha llamado la atención sobre pensadores que no conocía, G. Ferrari, Fraccaroli, Cornelius y algunos otros. Veo, además con satisfacción lo que usted aprecia a Renouvier, que lo merece.

Le saluda con cálida simpatía mental

Miguel de Unamuno

14-XII-1921

Chiar.^{mo} Collega,

La ringrazio della Sua cartolina. Sono lieto che il mio libro L'abbia interessato. Ed io leggerò con desiderio e piacere i commenti che Ella vi ha fatti intorno se li pubblicherà. – Circa le osservazioni sul sapere involontario e sulla concupiscenza mentale del sapere pel sapere, che Lei ha fatto nella Sua cartolina, Ella potrebbe trovare molte cose profonde in Leopardi; specialmente alla fine del vol. I dei *Pensieri di varia filosofia* ecc. – Un altro mio libro *Filosofia dell'autorità* doveva essere pubblicato in spagnolo dalla *Biblioteca Nueva* di Madrid, che ne ha da oltre un anno acquistati e pagati i diritti di traduzione. Consta a Lei che sia uscito?

Mi creda con alta stima Suo dev.

Gius. Rensi

CONCLUSIONI

Da sempre la fede religiosa di Miguel de Unamuno è stata oggetto di studio. Disparate le conclusioni tratte a riguardo, ma nessuna di esse mette tuttora d'accordo la critica. È stato detto che di fondo fu cattolico, anche se non volle riconoscerlo; che fu, più in generale, cristiano; che fu protestante, nonostante riconoscesse l'impossibilità di tradurre la riforma luterana nei paesi di cultura latina; che fu ateo, perché essenzialmente non arrivò mai a credere; che fu, più semplicemente, un eretico; che fu un agnostico, per negare alla ragione ogni via d'accesso alla trascendenza; che fu l'anello di congiunzione fra tendenze opposte, un ritschliano cattolico dirà di lui Nelson Orringer (Madrid 1985); ma è stato anche detto che non fu nemmeno un pensatore religioso, così si è pronunciato José María Sánchez Ruiz (Zürich 1964). In tale guazzabuglio di definizioni non poteva mancare quella di modernista religioso, nonostante la refrattarietà del Nostro alle etichette e malgrado il suo costante sforzo di appartenere a una "especie única".

Certo è che, fra tutte, proprio quest'ultima sembra la più stravagante, in quanto le ripercussioni di modernismo religioso in Spagna furono davvero evanescenti. All'interno dello stesso ambito ecclesiastico ci fu sì un moderato accoglimento dell'evoluzionismo da parte di Arintero, una nuova preoccupazione per la filosofia cristiana da parte di Amor Ruibal, un disappunto con la teologia tradizionale da parte di Marín Sola, piccoli episodi di tensione con l'autorità, come nei casi di Matías García e Alonso Getino, lievi segnali di riformismo religioso in Pedro Martínez y Vélez e Graciano Martínez e alcune istanze di apertura alla modernità

in Miquel d'Esplugues e Rupert M^a. de Manresa. Ma se si eccettuano questi nomi, che in fondo altro non furono che voci isolate e di ben poca consistenza rispetto a quello che accadeva altrove, può dirsi in tutta onestà intellettuale e oggettività di giudizio che ciò che arrivò in Spagna non fu il modernismo religioso in quanto tale, ma il mero eco della condanna del 1907. D'altro canto basta chiedersi, quali erano gli organi di stampa spagnoli di propaganda modernista? Quali furono i pensatori che dichiararono apertamente la propria aderenza al movimento? Dove erano e quali furono i cenacoli in cui si diede vita a quei dibattiti che proverebbero l'interesse per le problematiche del fermento innovatore? Quali sono le pubblicazioni e quali erano i centri di studio che dimostrerebbero una connessione reale con le idee del resto d'Europa?

E se queste domande non trovano risposte negli ambienti ecclesiastici spagnoli, men che meno le troveranno in quelli laico-intellettuali. Che Pío Baroja fosse a conoscenza della portata della polemica modernista nel 1936, anno in cui pubblicò *El cura de Monleón*, romanzo di cui la storia del pensiero avrebbe potuto tranquillamente fare a meno, non prova né la sua relazione, né la sua partecipazione al movimento. Che il protagonista, Javier Olarán, parli un linguaggio vagamente somigliante a quello modernista, non dimostra che il suo creatore ne condivida il tono e il concetto. Anche il sommario approccio di Maeztu alle problematiche moderniste, in una serie di articoli del 1907 pubblicati nel periodico barcellonese *El Diluvio*, non riusciranno a tradursi in un accordo ideologico. A impedirglielo fu il suo anticlericalismo, quel mero anticlericalismo che lo indusse a intraprendere una battaglia contro la Chiesa aprioristicamente decostruttiva. I riferimenti religiosi che emergono dalla opera poetica di Darío, non possono in alcun modo essere messi in relazione con il metodo, la causa e il fine di una corrente filosofica, religiosa e speculativa. Il fatto, poi, che il poeta nicaraguense prenda la Bibbia come fonte d'ispirazione, altro non dimostra se non la diffusione di tale vezzo nella produzione poetica e prosaica a partire dal primo romanticismo spagnolo. Basti ricordare le numerose allusioni alle Sacre Scritture del Duque de Rivas, Francisco Martínez de la Rosa, Luis de Eguilaz, Emilia Pardo Bazán, Valle-Inclán, León Felipe, José Echegaray, Eduardo Marquina, Blas de Otero, Pillar Millán Astray, José Luis Hidalgo, Gabriel Celaya e molti, molti altri ancora. Stesso dicasi per Antonio Machado, i suoi riferimenti all'Antico e al Nuovo Testamento sono topici e circostanziali. Alcuni versi che poi dedica

all'immanentismo della sua fede di certo non aiutano a situarlo nel movimento. L'apporto presuntamente teologico della poetica di Juan Ramón Jiménez al modernismo religioso, che è stato insinuato qua e là, è un'idea che dovrebbe far rabbrivire ogni studioso di buon senso. Tutt'al più potrebbe parlarsi del fascino che il poeta di Moguer subì per alcune tematiche del movimento, a partire dalla sua esperienza in casa del dottor Simarro dove entrò in contatto per la prima volta con l'opera di Loisy. Considerando, però, le scarse conoscenze che possedeva sul movimento in questione, come dimostrano le sue lezioni del '53 raccolte da Gullón, sarebbe più appropriato parlare di influenza nella sua poesia di panteismo krausista. E se non val la pena spendere molte parole sui faziosi, sporadici e vani tentativi compiuti da certa critica di affiliare al modernismo religioso figure come Azorín o Felipe Trigo, sicuramente merita una maggior attenzione il caso di Miguel de Unamuno.

L'indagine sulla critica che ne ha rinvenuto qualche parallelo, anche tramite allusioni di sole poche righe, dimostra che nella prima metà del Novecento alcuni padri gesuiti e francescani – Oromí (Madrid 1943), Iturrioz (*Razón y fe*, 1944), Quintín Pérez (Santander 1946), Caminero (Santander 1948) o Cirarda (Vitoria 1948) – associarono il basco al movimento con la tacita intenzione di fomentare la messa all'Indice di alcune sue opere. Nella seconda metà del Novecento, invece, si accolse di buon grado tale intuizione, omettendone però la faziosità, e la critica culturalmente interessata, una volta avvertita la portata del modernismo letterario e la sua carenza in ambito filosofico, fece delle istanze moderniste – letterarie e religiose – un unico insieme di cui Unamuno risulterebbe massimo portavoce spagnolo.

Tale critica, particolarmente allettata dall'idea di dimostrare la presenza in Spagna di un dibattito che coinvolse il resto d'Europa, individuò alcune tematiche in comune fra la speculazione del movimento religioso e quella unamuniana. Lungi dal voler negare la simpatia e l'interesse del basco per la polemica modernista, sarà opportuno, però, precisare che si tratta di inclinazioni aprioristiche, di una mera suggestione per l'aspetto squisitamente formale determinata da una generale attrattiva per quella volontà di rinnovamento culturale e istituzionale della Chiesa. Mai, però, si tradurranno in un'adesione ideologica, in una dichiarata propensione per l'aspetto contenutistico, come testimoniano alcuni passaggi della sua opera e del suo carteggio palesemente ostili

alle posizioni dottrinali moderniste. Prova di ciò è, nella somiglianza delle tematiche abbracciate, una patente discordanza delle conclusioni. La dottrina del cristianesimo sociale, abbracciata dall'estrema sinistra del movimento, presupponeva una conciliazione delle aspirazioni economiche e politiche socialiste con il messaggio evangelico cristiano e con l'avvento del Regno di Cristo; per Unamuno, invece, i due ambiti resteranno sempre separati, rientrando l'uno in una disquisizione razionale e l'altro in una genuina fede sentimentale. Di qui il suo scarso interesse per la polemica sui rapporti fra Stato e Chiesa, che avvertirà come un problema strettamente politico e mai religioso. Stesso dicasi per la questione della relazione fra scienza e fede. Il conciliatorismo modernista, pur distinguendo il mondo dei fenomeni da quello divino, ambisce a una serena convivenza fra le due sfere di pensiero. L'atteggiamento dicotomico di don Miguel, invece, fa sì che i due ambiti possano convivere, non per una serena conciliazione, ma per un'eterna contrapposizione, per "lucha recíproca". Perciò Unamuno, non negherà mai la trascendenza di Dio, come al contrario fece il primo modernista, Alfred Loisy, pur perseguendo una fede per via immanente. Nell'impossibilità di teorizzare una corrispondenza con Blondel, primo teorico del diritto di coesistenza di trascendenza e immanenza, proprio perché don Miguel non riteneva conciliabili la *sua* credenza con la *sua* scienza, non resta che sostenere, semmai, un debito nei confronti delle posizioni krausiste. Il fatto, poi, che fede e scienza non siano fra loro compatibili, implica inevitabilmente un'altra dissonanza con le teorie moderniste. I massimi esponenti del movimento impiegarono un metodo scientifico e razionale per studiare la vita e l'operato di Gesù, quello in carne e ossa. Per la conoscenza di Cristo, invece, si avvalsero unicamente della fede. La divinità di Gesù fu messa in dubbio, in quanto si vide in lui un mero personaggio storico. Unamuno, al contrario, in conformità con il cattolicesimo, riconoscerà la natura divina di Gesucristo e affermerà trattarsi della stessa entità. Di certo la sua produzione poetica di matrice cristologica, che va da *El Cristo de Cabrera* a *El Cristo de Velázquez*, non aiuta a inserirlo nel movimento teologico, malgrado affiori a tratti una sorta di umanizzazione di Gesù. Per quanto riguarda il pragmatismo, è indiscutibile il fascino che subirono tanto i modernisti quanto Unamuno per le teorie di William James. Ciononostante, il pragmatismo unamuniano non ha niente a che vedere con quella chiave di lettura eccessivamente utilitaristica che ne diedero i sostenitori del socialismo

cristiano, con il pragmatismo sociale e scientifico prodotto del progresso, con il profitto che poteva trarsi dalle moderne discipline linguistiche, storiche, psicologiche ed esegetiche; quello di Unamuno è più che altro un relativismo pragmatico fondato sulla ricerca della verità perseguibile solo tramite la filosofia chisciottesca. In quanto alla questione dell'etica, sappiamo che i modernisti faranno propria la nozione di etica kantiana e neokantiana, ove la morale non era concepibile come una serie di precetti di condotta che garantissero un posto nell'aldilà. Sappiamo pure che per Unamuno l'unico dogma vitale, e perciò credibile, della chiesa cattolica era quello della resurrezione della carne. A tale argomento dedicherà innumerevoli disquisizioni, tutte incentrate sull'esigenza di dover e voler credere nell'immortalità dell'anima. La scatologia cattolica, in altre parole, avrà in lui sempre la supremazia sulla concezione di etica nordeuropea. Di qui che anche il concetto modernista di evoluzionismo dogmatico non potrà essere accettato appieno dal basco, in quanto mai negherà quel dogma fondamentale del cristianesimo e del cattolicesimo che deriva dalla resurrezione di Cristo, e in *Del sentimiento trágico de la vida* rigetterà l'elaborazione teorica formulata da Loisy in *Autour d'un petit livre* e da Le Roy in *Dogme et Critique*. Il ripudio di dogmi obsoleti e forgiati su misura per la Chiesa, come quello dell'infalibilità, è uno dei cardini del suo pensiero religioso, ma in nessun caso può sostenersi un suo contributo fondamentale per l'evoluzione del modernismo religioso, né un'univoca influenza che possa essere ricondotta agli esponenti del movimento. La sua aspra critica a certi dogmi è tanto rapportabile alle posizioni di Loisy, quanto a quelle di Turmel, Harnack, Robertson, Sabatier, Rousseau e Amiel. L'approccio di Unamuno alla libera esegesi è, infine, diverso da quello di un semplice filologo. Il punto centrale della questione è per lui lo spirito, la vita, la verità che trascende la realtà delle cose e della storia, ma fatta eccezione per alcuni passaggi puramente esegetici, non emerge una sostanziale unità d'intenti, in quanto la sua conclusione sarà sempre di carattere umanista o interessata a sviscerare il simbolismo contenuto nelle Sacre Scritture per indicare alla Spagna il cammino della rigenerazione. Tutta questa disquisizione ha valore, naturalmente, solo se volessimo prescindere dal giudizio di Orringer (en A. Chaguaceda Toledano, Salamanca 2008), secondo cui nella redazione ultima di *Del sentimiento trágico de la vida* Unamuno si sia ispirato alla lettera all'enciclica pontificia. Nel caso in cui credessimo verosimile tale ipotesi, allora neanche varrebbe la pene perdere il

nostro tempo in simili considerazioni.

Non ritenendo, però, tale teoria ragionevole, che smonta in poche pagine una delle più grandi opere di pensiero del Novecento, vale la pena continuare ad affrontare il problema. Il perverso procedimento che ha portato a definire il Rettore di Salamanca come modernista religioso, prende le mosse da una vecchia polemica sull'esistenza o meno di un gruppo di intellettuali che possa essere inglobato sotto la definizione di Generazione del '98. La critica antigenerazionista, costituita in particolare da Juan Ramón Jiménez, Federico de Onís e Ricardo Gullón, si opponeva alla convenzionale distinzione, sostenuta soprattutto da José Ortega y Gasset, Pedro Salinas, Pedro Laín Entralgo e Guillermo Diaz-Plaja, fra modernismo letterario e Generazione del '98. I primi interpretavano il modernismo come un atteggiamento, come una tendenza generale, come una corrente globale del XX secolo, arrivandolo a confondere, cioè, con quella che si è soliti definire *modernità*. Non è stata mia intenzione prendere l'una o l'altra posizione, ma porre in evidenza l'abbaglio critico e storiografico che ha prodotto tale teoria per un superficiale approccio al problema. Se il *modernismo*, inteso come corrente generale, era un fenomeno che abbracciava l'intera cultura di un secolo, anche il modernismo religioso, tanto più per la sua omonimia, era da considerarsi una sfaccettatura di un medesimo atteggiamento. Può essere, ma da qui a far del modernismo religioso e del modernismo letterario un tutt'uno ce ne passa. Eppure così è stato teorizzato – Abellán (Madrid 1989), Azam (Barcelona 1989), de Llera (Madrid 1994) –, fino ad arrivare alla storpiatura di considerare Miguel de Unamuno massimo esponente tanto dell'una quanto dell'altra tendenza. È chiaro che si tratti di un giudizio fazioso, determinato dall'ansia di colmare una carenza spagnola. Il modernismo di Luis de Llera, in particolare, è una periodo della vita e della cultura spagnola che raggiunge il suo apogeo fra il 1902 e il 1914, in cui è legittimo, praticamente, includere ogni forma di espressione umana. E se la sua definizione di modernismo appare per lo meno generica, totalmente erroneo sarà il capitolo che dedica a Unamuno. Perché erronee sono le sue interpretazioni di fatti oggettivi, come l'esperienza del basco con il *Cænobium* e quella con *Il Rinascimento*, ed erronea è la sua lettura del carteggio con Boine. È evidente, in altre parole, la metodologia forzata che de Llera applica per ultimare il processo di presentazione di Unamuno come “modernista por excelencia”: parte da alcuni antecedenti letterari e filosofici – come il naturalismo, il krausismo e il

positivismo – per inquadrare nel contesto spagnolo quel fermento che chiama *modernismo* senza alcuna distinzione onomastica. Successivamente attacca un bersaglio facile, come le convenzioni letterarie, al fine di demolire le fragili barriere che separano il modernismo letterario dalla Generazione del '98, e fare di quegli intellettuali un unico gruppo sotto la definizione di *modernismo letterario*. Solo così può compiere il passo successivo e amalgamare modernismo letterario e modernismo religioso in un unico insieme. Conclude poi la sua approssimativa disquisizione collocando il basco nel movimento modernista in ogni sua accezione, giacché se il “gigante” della sua generazione si conformava in tutto e per tutto con il modernismo – letterario e religioso –, allora il criterio potrebbe estendersi a tutti i suoi coetanei e potrebbe altresì affermarsi che la Spagna vantò autorevoli esponenti del movimento. Il modernismo è, quindi, per de Llera una tendenza che raccoglie un po' di tutto e non raccoglie niente.

Altra posizione critica e storiografica che deve essere confutata per non incorrere in ulteriori equivoci è quella che riguarda la visione del krausismo come succedaneo del modernismo religioso. Il punto di partenza è stato evidenziare la sostanziale debolezza in Spagna di un cattolicesimo liberale incline a rinnovare con vigore la Chiesa cattolica e la difficoltà di trarre una conclusione univoca o di rifugiarsi in comode semplificazioni sulla connessione fra krausismo e cattolicesimo liberale spagnolo. Ad alludere al tema del krausismo come forma di premodernismo furono, in ordine cronologico, Pierre Jobit (Paris 1936), Eduard Valentí i Fiol (Barcelona 1973), Teresa Rodríguez de Lecea (en Antonio Heredia Soriano, Salamanca 1983), Elena María de Jongh (Michigan 1985) e Gilbert Azam (Barcelona 1989). Il risultato sarà il processo storiografico seguito da José Luis Abellán (Madrid 1989) che, a mio giudizio, riflette un metodo eccessivamente generico e ambiguo: prima di tutto appoggia la critica antigenerazionista per conseguire una coesione di produzioni essenzialmente differenti, quella filosofico-teologica e quella estetica; da qui passa a sostenere che tale sistema di inquietudini già aveva un tradizione decennale in Spagna, quella cioè proveniente dal cattolicesimo liberale; poi presenta un contesto in cui krausismo e cattolicesimo liberale svolsero in Spagna il ruolo che in altri paesi aveva svolto il modernismo religioso; infine, segue servilmente lo studio di Botti *La Spagna e la crisi modernista* per dimostrare l'incidenza del fenomeno in suolo spagnolo e portare a estreme conseguenze la prudente condotta del critico e

storico italiano presentando Unamuno come un intellettuale che si ascrive pienamente al movimento. Ogni suo sforzo è, in altre parole, orientato a trarre una conclusione forzata e interessata per l'incapacità di riconoscere una carenza spagnola in ambito intellettuale. Forzata e interessata perché non prende in considerazione tutte quelle opinioni che accrescono la difficoltà di definire il liberalismo spagnolo del XIX secolo; perché omette che Valentí, malgrado assimili modernismo religioso e cattolicesimo liberale, conclude riconoscendo l'assenza del primo fermento in Spagna; e perché, rifacendosi a Botti, trascura che lo studioso italiano neghi ogni tipo di relazione fra i due fenomeni religiosi respingendo, a sua volta, la semplificazione di Valentí. In fondo, il cattolicesimo liberale in Spagna fu debole, mentre è indiscutibile il vigore del modernismo religioso tanto da indurre il Papa a promulgare una condanna ufficiale. Dall'altro lato, il krausismo non può essere considerato succedaneo del modernismo religioso per il suo tentativo di coagulare razionalismo metafisico e osservazione empirica, per salvaguardare la trascendenza, a discapito dell'immanenza vitale, tramite il *razionalismo armonico*, per considerare il *realismo razionale* di Sanz del Río come unica fonte d'accesso alla conoscenza, per negare la fedeltà alla Chiesa cattolica, per appoggiare un mero anticlericalismo, per privilegiare la pedagogia ad altre componenti propriamente religiose, per il suo debito verso l'idealismo tedesco e per tramutare la sua lotta al dogma ecclesiastico in una lotta al dogma accademico. La maggior incidenza nel pensiero di Unamuno delle teorie krausiste si verificherà durante la tappa bilbaina e nell'ambiente universitario della Madrid degli anni '80. Fuori da questi due momenti è difficile trovare una testimonianza vigorosa, nonostante la sua amicizia con i membri della I.L.E., di una sua particolare suggestione. È una considerazione imprescindibile nell'ottica del presente studio, proprio per evitare previamente che lo si consideri esponente del krausismo e, in conformità alle osservazioni di Abellán, del modernismo religioso.

Di certo risaltano, tra i molteplici contatti del Rettore di Salamanca con gli ambienti intellettuali di tutto il mondo, le relazioni che intrattenne con il modernismo religioso italiano. Nessuno di essi, però, aiuta a collocarlo in questa sfera. Anzitutto bisogna partire da un episodio significativo. Nel 1906 Giovanni Papini, intellettuale di spicco e organizzatore della cultura nelle riviste italiane dell'epoca, pubblica nel *Leonardo* una delle prime riflessioni italiane, sicuramente

quella che ottenne più echi, su «Miguel de Unamuno». Papini lo aveva presentato come un maestro spirituale, un uomo carismatico e di grande rigore morale, come un cattolico. Nel 1907 don Miguel pubblicherà per la stessa rivista una carta aperta a Papini dal titolo «Sobre el quijotismo». Qui il basco, tra le altre cose, respinge la qualifica di cattolico affibbiatagli dall'italiano. Di quegli stessi anni è il carteggio con Boine, dove emerge sostanzialmente un disaccordo su come attuare la riforma della Chiesa. Boine e Unamuno, malgrado la differenza d'età e di esito, sembrano due anime gemelle e per produzione e per inquietudini. Ciononostante non giungeranno mai durante un intenso scambio di lettere a un comune accordo. Il giovane poeta dei *Frantumi* riteneva auspicabile e persino attuabile, in linea con il pensiero modernista, una riforma nel seno dell'istituzione, ovvero senza frattura con l'autorità. L'autore della *Vida de Don Quijote y Sancho*, che tanto successo gli procurò in Italia, considerava, invece, impraticabile e improponibile una riforma di questo tipo, giacché altro non avrebbe fatto che culminare nell'ortodossia cattolica. L'unica soluzione era lo scisma in stile protestante, un'aperta rottura con la Chiesa Apostolica Romana. Questi due primi episodi già sono indizio del distacco di Unamuno dalle posizioni moderniste, in quanto i vari Tyrrell, Houtin, von Hügel, Blondel, Semeria, Fracassini, Buonaiuti, Murri, Gallarati-Scotti, Fogazzaro, lo stesso Giovanni Boine della sua tappa modernista e un organo di stampa come *Il Rinascimento*, dichiararono a più riprese la propria fedeltà alla Chiesa e alla confessione cattolica.

Proprio Boine favorì la collaborazione di don Miguel con la succitata rivista. *Il Rinascimento*, diversamente da altri organi di stampa coevi che si prestavano di tanto in tanto alla propaganda modernista, era totalmente votato a tale causa. La sua genesi ed evoluzione ne sono la prova concreta. Questo non significa che ogni collaboratore aderisse incontrovertibilmente alla dottrina del movimento, né che il punto di vista espresso fosse univoco, ma che si dava certa priorità alle problematiche di tale crisi religiosa. Il fatto che Miguel de Unamuno abbia collaborato con *Il Rinascimento*, quindi, non prova niente, tanto meno se si fa lo sforzo di leggere con attenzione l'unico articolo che li pubblicò. Senza dubbio l'orientamento delle premesse era affine, ma le conclusioni divergevano sostanzialmente. La *desesperación*, sentimento poco cattolico secondo Aranguren (*Arbor*, 1948), è per i modernisti un sentimento religioso tanto naturale quanto transitorio, è uno stimolo per la ricerca della verità, è una tappa del credente che

deve essere superata da una fede feconda, fiduciosa e propositiva, è un punto di partenza, è l'ascesi per l'approssimazione a Dio. Per Unamuno è, invece, una finalità, è l'intera base del suo credo, è la contrapposizione tra il non poter credere attraverso la ragione e il voler credere attraverso il cuore. La metafisica, sempre secondo don Miguel, fornisce solo un'idea di Dio, mentre la fede conduce a Dio stesso. Tutto ciò che è causa, è scienza; tutto ciò che è finalità, è religione. Nell'impossibilità di comprendere razionalmente le cause senza “sentire” la finalità, e viceversa, religione e scienza devono considerarsi complementari. Non, però, in modo costruttivo, come per i modernisti, ma decostruttivo e paradossale, onde evitare di cadere in quella “petición de principio” propria dell'ortodossia cattolica e della teologia scolastica che si rifà alle prove dell'esistenza di Dio formulate da San Tommaso. Dopo «Della disperazione religiosa moderna», titolo dell'articolo di Unamuno pubblicato a giugno del 1907 ne *Il Rinascimento*, si occuperà della stesura di un altro scritto destinato alla stessa rivista, ma che mai apparirà in quelle pagine per lo scioglimento della redazione e il conseguente annullamento delle pubblicazioni. Sfortunatamente dobbiamo rassegnarci all'idea che l'originale, recapitato ad Antonio Aiace Alfieri verso novembre del 1909, sia irrimediabilmente perduto, in quanto non si trova nei principali fondi del modernismo religioso italiano. Si allude spesso, per una somiglianza del titolo che rivela in un paio di lettere a Zulueta, ad una possibile coincidenza con il IV capitolo de *Del sentimiento trágico de la vida*; e lo si fa senza considerare, però, le ulteriori allusioni in altre lettere – in particolare quella inviata a Chevalier il 3 gennaio 1912, dove dice di aver terminato lo scritto il giorno prima – e senza considerare l'ipotesi, neanche troppo remota, che lo stesso testo potrebbe essere stato soggetto a sostanziali cambiamenti nell'arco degli anni. Tali considerazioni non sono da sottovalutare, perché se l'articolo destinato a una rivista modernista fosse lo stesso che andò a confluire in *Del sentimiento trágico de la vida*, allora la maggiore opera saggistica di Unamuno avrebbe un sua sezione modernista. Questa tacita illazione, su cui spesso gioca quella critica e storiografia interessata a dimostrare istanze di modernismo religioso in Spagna, è spesso vincolata a una lettura eccessivamente categorica dell'esperienza unamuniana ne *Il Rinascimento*. La sua collaborazione con il maggiore organo di propaganda modernista italiano sarebbe segnale indiscutibile del modernismo religioso di Unamuno. Ma l'apertura mentale e l'indipendenza di pensiero dei direttori, la varietà degli scritti religiosi,

degli orientamenti teologici e filosofici e delle discipline a servizio dell'investigazione, portarono a conclusioni eterogenee sull'essenza del cattolicesimo, sempre mantenendo il sentimento di fedeltà alla Chiesa cattolica come comune punto di riferimento. Se siamo disposti, inoltre, a identificare il IV capitolo de *Del sentimento* con lo scritto che restò inedito nella rivista milanese, sarebbe opportuno anche ricordare, invece di ometterlo, che qui Unamuno arriva a criticare l'evoluzionismo dogmatico e a giustificare la condanna di Loisy, rarissimo caso in cui prende apertamente le difese della Chiesa cattolica.

E se l'esperienza con il gruppo de *Il Rinnovamento* non è molto indicativa in questo senso, ancor meno lo sarà quell'altra con il *Cænobium*. La rivista italo-svizzera, con sede a Lugano e uffici amministrativi a Milano, a differenza degli altri organi di propaganda modernista, non presupponeva nessun tipo di aderenza con il cattolicesimo e, oltre che essere totalmente aconfessionale, si dichiarò sostenitrice del sincretismo religioso. Di qui il suo carattere multidisciplinare, l'assortimento delle problematiche affrontate, tanto religiose quanto squisitamente filosofiche o politiche o letterarie, e la diversità dei collaboratori, dai modernisti più genuini agli antimodernisti come Giovanni Gentile. Se poi si prescinde da meri episodi circostanziali – come la presenza di Unamuno nel comitato scientifico che avrebbe premiato il miglior saggio sul tema scienza-fede, testimonianza evidente, secondo Luis de Llera (Madrid 1994), della fama di modernista religioso di cui godeva anche oltre la frontiera – e si leggono i due suoi più cospicui interventi ai dibattiti proposti dalla rivista – «Gesù o Cristo?» e le risposte al «Questionnaire» –, apparirà chiaro il distacco dalle posizioni moderniste. Qui, infatti, don Miguel non riesce a concepire il Gesù della storia e il Cristo della fede come entità distinte, non considera, ancora una volta, conciliabili fede e scienza, si dichiara non interessato alle relazioni fra Chiesa e Stato e, più semplicemente, ritiene che Loisy non avesse ancora sottoposto la sua concezione della storia a una critica sufficientemente penetrante.

Si è detto che la Spagna non fu molto recettiva nei confronti del messaggio modernista e che se qualche eco ci fu, penetrò la solida barriera dei Pirenei solo dopo la condanna del 1907. Prova di ciò, e non di zelante attenzione al fenomeno come vorrebbe mistificare certa storiografia, sono le precoci traduzioni di due opere fondamentali del modernismo religioso italiano: *La politica clericale e la democrazia* di Romolo Murri e *Il Santo* di Antonio Fogazzaro. La prima fu

tradotta da Sánchez Rojas e pubblicata dall'editore Francisco Beltrán nel 1911. La seconda fu tradotta da Ramón María Tenreiro e pubblicata per i tipi di José Blass nel 1908. Entrambe vedono luce in Spagna tre anni dopo l'apparizione della versione originale. Per quanto riguarda il sacerdote Murri, se si eccettua la traduzione del suo testo, alcune menzioni del suo nome, tra l'altro non molto positive, in testi di autori che propugnavano l'anticlericalismo, come Maeztu e Ferrándiz, e alcune corrispondenze con personalità spagnole, la ripercussione del suo pensiero in Spagna fu pressoché nulla. Fra tali corrispondenze si annovera anche quella breve, costituita da sole tre lettere del 1915, con don Miguel. Sarebbe stato interessante un confronto religioso a viso aperto fra i due, posto che il basco già non aveva espresso un giudizio favorevole nei suoi confronti in una lettera del 25 gennaio 1911 al suo traduttore italiano di fiducia Gilberto Beccari. Purtroppo, però, il motivo che indusse l'italiano a mettersi in contatto con lo spagnolo fu altro, per l'esattezza quello della guerra. In ogni caso erano due figure essenzialmente differenti: Unamuno era totalmente ostile a ogni principio della Scolastica, Murri fondò la *Democrazia cristiana* su premesse di quel tipo; Unamuno rivendica la separazione tra Chiesa e Stato, Murri ambisce a una sempre maggiore autorità del clero a discapito della borghesia ufficiale affinché si realizzi la subordinazione dello Stato alla Chiesa; Unamuno è essenzialmente un contemplativo, Murri è un uomo d'azione; Unamuno è critico dell'esteriorità religiosa e finirà per concentrare le sue meditazioni spirituali quasi esclusivamente sul tema della morte, Murri si dedicherà all'impegno anticlericale per affrancare il cattolicesimo ufficiale da uno stretto vincolo ecclesiastico. Malgrado la breve corrispondenza Unamuno-Murri non offra spunti molto interessanti ai fini del presente studio, è doveroso almeno fare cenno all'interessante riflessione di Unamuno nell'unica lettera inviata a Murri così da avere una visione completa delle sue relazioni con il modernismo religioso italiano. La lettera del 24 agosto 1915 è un'ulteriore riprova della scarsa considerazione di Unamuno nei confronti della religiosità del popolo e del clero spagnolo, la cui carenza di sentimento religioso impedì la permeabilità delle più avanzate tendenze come quella del modernismo religioso.

Più complesso è, invece, il discorso su Antonio Fogazzaro e sulla sua opera *Il Santo*. Anzitutto bisogna partire da due considerazioni generali.

Nonostante la precoce traduzione del testo in Spagna, si nota che, passando in

rassegna le recensioni critiche coeve, ricevette un'accoglienza favorevole presso la società civile e avversa negli ambienti ecclesiastici. Inoltre, va ricordato che la messa all'Indice dell'opera nel 1906 e l'avvento della *Pascendi* nel 1907, senz'altro contribuirono a una sua più larga diffusione su scala internazionale. Perciò, se si mette l'accento sulla precoce traduzione de *Il Santo* in Spagna, bisognerà anche riconoscere che la stessa opera raggiunse le otto edizioni in Francia tra il 1906 e il 1911, che all'epoca fu tradotta, oltre che in Francia e in Spagna, anche in Germania, Inghilterra, Stati Uniti, Russia, Ungheria e Giappone, che vendette 30.000 copie in Italia in un solo anno e 100.000 fra Stati Uniti e Inghilterra fino alla metà del 1908 e che, nello stesso periodo, fu più volte editata anche in Germania.

La seconda considerazione generale riguarda invece la relazione fra *Il Santo* e *San Manuel Bueno, mártir*. Dagli anni '50 fino alla fine del secolo scorso, si sono individuate molteplici fonti da cui Unamuno potrebbe aver attinto per la stesura del suo ultimo romanzo e per la creazione del personaggio di Don Manuel, un prete senza fede. Si è pensato a opere di Rousseau, Browning, Pérez Triana, Palacio Valdés, Björnson, Mrs. Ward e anche a personaggi reali come Jacinto Verdaguer e Francisco Iturribarria. Per cui, di fronte alla varietà delle plausibili sorgenti d'ispirazione del breve romanzo unamuniano, difficilmente può insinuarsi un'intenzione creatrice dell'autore fondata sull'emulazione de *Il Santo* per calpestare le orme moderniste e ricalcare una polemica che, fra le altre cose, già aveva perduto nel 1930, anno di redazione di *San Manuel*, vigore, interesse e intensità. Eppure nel 1968 Santiago Luppoli pubblica un articolo (in *CCMU*) in cui per la prima volta suggerisce l'idea di un'influenza dell'opera di Fogazzaro. Da lì in poi quella stessa critica e storiografia revisionista, ossessionata dal provare l'esistenza di una polemica religiosa di natura modernista in Spagna, iniziò a parlare del romanzo di Unamuno come di un testo chiaramente inquadrabile nella pur esigua produzione narrativa del modernismo religioso. Se, però, si leggono bene entrambe le opere, si noterà che l'articolo di Luppoli è giusto solo per metà. È innegabile, infatti, una somiglianza descrittiva e simbolica fra i due testi, anche se la simbologia di Fogazzaro non ha il valore ermetico e introspettivo che invece ha la simbologia di Unamuno. In entrambe le opere c'è un sacerdote per protagonista, un giovane fidato, una donna in confidenza con il rispettivo parroco e qualche vaga somiglianza onomastica. Vi è poi in comune un lago e un albero di

riferimento: un pino, nel caso de *Il Santo*, e un noce matriarcale, nel caso di *San Manuel*.

Altrettanto innegabile sarà, però, la diversità formale e ideologica. Per quanto riguarda l'ambito formale, è evidente che la complessità della struttura, le numerose digressioni, la voluminosità dell'opera, le difficoltà di stesura di alcuni episodi, l'ermeticità di alcuni passaggi, lo studio alla base della redazione, l'evidente tentativo di coagulare il pensiero dei modernisti più rappresentativi e gli anni impiegati per la composizione de *Il Santo* sono caratteristiche antitetiche all'immediatezza del messaggio, alla semplicità del concetto e dell'intreccio, alla brevità del testo e alla stesura avvenuta "casi de un solo tirón" di *San Manuel Bueno, mártir*. Le differenze ideologiche non saranno né meno evidenti, né, ovviamente, meno importanti. Don Manuel è ateo; Piero Maironi crede, e tanto, nel Dio cristiano-cattolico. Don Manuel nega la sua fedeltà alla Chiesa Apostolica Romana e assume un atteggiamento di rassegnazione decostruttiva di fronte alle carenze clericali; Maironi persegue una riforma dell'istituzione ecclesiastica sempre sospirata attraverso la legittima autorità e, con atteggiamento costruttivo, ne tratterà un concreto programma. L'operato di Don Manuel è di natura pragmatista e si riduce a un'azione eticamente retta, ma che di religioso ha poco; quello di Maironi è autenticamente cristiano e ambisce alla messa in pratica dell'insegnamento evangelico. Don Manuel è solo nella sua inquietudine spirituale, dietro alla quale non si cela nessuna battaglia da portare a compimento; Maironi ha nel saggio esegeta Giovanni Selva un *alter ego* su cui poter contare per la realizzazione di un rinnovamento ecclesiastico. Ne *Il Santo* emerge la preoccupazione per la partecipazione del clero alla politica; in *San Manuel* non vi è alcuna allusione a tale problematica che coinvolse non pochi modernisti. Carballino Lázaro è l'incredulo del romanzo di Unamuno che finirà per andare a messa, fare la comunione e stringersi al parroco; Carlino Dessalle, che Luppoli identifica con il personaggio unamuniano, non lesina fino alla fine la propria ostilità nei confronti del sacerdote di Valsolda di Lugano. Blasillo el bobo è un paesano non solo ignorante, ma anche stupido; il giovinetto lombardo, che Luppoli identifica con Blasillo, è magro, biondo e ha lo sguardo intelligente. Noemi d'Arxell, che Luppoli identifica con la *colegiala sin nombre*, è protestante e, inoltre, è un personaggio centrale del romanzo di Fogazzaro; mentre la ragazza che Ángela conosce nel collegio per monache non occupa più di una paginetta nel

testo di Unamuno. Jeanne Dessalle, che Luppoli identifica con Ángela Carballino, è scettica e si avvicina alla religione solo per il vecchio amore che provava per il protagonista; la narratrice di *San Manuel* è, invece, coinvolta dal principio nel mondo religioso del suo confessore. Il messaggio di Unamuno è, sostanzialmente, un ammonimento nei confronti della fede passiva del popolo, la fede morta, da “carbonero”; quello di Fogazzaro è una missione di apostolato del modernismo religioso e di propaganda delle tematiche del movimento: il recupero del messaggio evangelico del cristianesimo delle origini, la connessione fra scienza e fede, il rapporto fra il razionalismo della teologia e il sentimentalismo dell'immanenza vitale, l'implicazione della Chiesa in politica, la filosofia dell'azione, la riforma del cattolicesimo nel seno dell'istituzione ecclesiastica, la critica biblica, la problematica dell'etica e della scatologia, etc.

Tutti concetti, questi, che non mettevano d'accordo Unamuno e modernisti religiosi, come evidenzia una recensione de *La agonía del cristianismo* di Ernesto Buonaiuti pubblicata nel giornale *Il Mondo* il 4 novembre 1925. L'analisi storica di Unamuno è, secondo il più popolare sacerdote modernista italiano, “paradossale” e lo conduce inevitabilmente a una conclusione “inconseguente”, in quanto trasforma l'agonia del cristianesimo intesa come lotta perenne in paralisi. Buonaiuti non poteva di certo condividere, in quanto fu uno modernista più implicato in politica e uno dei maggiori sostenitori del cristianesimo sociale, la drastica separazione che il Rettore di Salamanca applicava a Chiesa e Stato, religione e politica. Nemmeno poteva sottoscrivere la riflessione unamuniana sull'eternità dell'anima e ne smascherò la contraddizione: se il problema della salvezza è affrontato dai gesuiti come fosse un affare economico, dice Unamuno al principio dell'opera, lo stesso può dirsi per il pensatore spagnolo che, diversamente dal sacerdote italiano e dagli altri modernisti, trattò la questione dell'etica non come giustificazione del peccato, ma come un precetto normativo con cui garantirsi l'immortalità, ovvero, un affrancamento dalla morte eterna, che tanto lo ossessionò, in senso scatologico.

Per tutte queste ragioni merita il nostro plauso una prima e breve affermazione di Émile Poulat che, con cristallina chiarezza, centrò il punto della questione. Lo storico e sociologo, nell'introduzione alla versione francese de *L'agonie du Christianisme* tradotta da Jean Cassou nel 1925, disse che il Rettore di Salamanca si stava guadagnando una solida e duratura reputazione di

modernista solo mediante la forzata ricerca di modernismo religioso in Spagna.

13-I-2012

RIASSUNTO

(Resumen)

Ardua impresa sarebbe compendiare qui tutti gli studi che si occuparono del pensiero religioso di Unamuno, in quanto non esiste suo scritto che prescindendo totalmente dal tema. Molto interessante è, infatti, notare che la critica unamuniana non ha mai raggiunto una soluzione univoca né una conclusione definitiva, posto che il problema della natura della sua fede si ramifica in molteplici direzioni.

Ciononostante, è naturale che chiunque si cimenti nello studio dell'opera del Rettore di Salamanca senta il dovere incombente di soffermarsi sul suo pensiero religioso e che, di conseguenza, cerchi di definirlo. Julián Marías¹, Hernan Benítez², Sánchez Barbudo³, González Caminero⁴, Aranguren⁵, Nelson R. Orringer⁶, Martínez Barrera⁷, Zubizarreta⁸ e Vicente Marrero⁹, fra i principali studiosi di Unamuno, forniranno disparate definizioni della sua fede inquadrandola ora semplicemente nel cristianesimo, ora nel cattolicesimo, ora nel protestantesimo, ora nell'ateismo o in movimenti

1 Cfr. J. Marías, *Miguel de Unamuno*, 1943, edizione consultata Madrid, Espasa-Calpe, 1997³.

2 Cfr. H. Benítez, *El drama religioso de Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1949.

3 Cfr. A. Sánchez Barbudo, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Barcelona, Lumen, 1981³.

4 Cfr. N. González Caminero, *Unamuno. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Santander, Universidad Pontificia Comillas, 1948.

5 Cfr. J. L. López Aranguren, «Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno», in *Arbor*, n. 33-34, XI, Madrid, 1948, pp. 485-503.

6 Cfr. N. R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes de «Del sentimiento trágico de la vida»*, Madrid, Gredos, 1985.

7 Cfr. J. M^a. Martínez Barrera, *Miguel de Unamuno y el Protestantismo Liberal Alemán*, Caracas, Imprenta Nacional, 1982.

8 Cfr. A. F. Zubizarreta, *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960

9 Cfr. V. Marrero, *El Cristo de Unamuno*, Madrid, Rialp, 1960.

eretici. A tale sequela di etichette non poteva di certo mancare quella di modernista religioso. A presentarlo come tale saranno, principalmente, Miguel Oromí nel 1943¹⁰, Quintín Pérez nel 1946¹¹, José María Cirarda y Lachiondo nel 1948¹², José Luis Abellán nel 1989¹³, Luis de Llera nel 1994¹⁴ e Juan Cózar Castañar nel 2002¹⁵. Segue una medesima linea, anche se con molta più prudenza, Alfonso Botti¹⁶. Anche Gilbert Azam dedica alcune riflessioni al presunto modernismo religioso di don Miguel, malgrado si tratti solo di un commento superficiale che affiora solo sporadicamente nel suo studio sulla problematica ben più ampia del modernismo in Spagna¹⁷. A questi si aggiungano altre brevi e poco esaustive allusioni di Juan María Laboa¹⁸ e Francisco Pérez Gutiérrez¹⁹.

10 Cfr. M. Oromí, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943, pp. 121-130.

11 Cfr. Q. Pérez, *El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1946.

12 Cfr. J. M. Cirarda y Lachiondo, «El modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno», Vitoria, Seminario Diocesano, 1948², 40 pag.

13 Cfr. J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 7 vol., 1979-1992, V (II), *La crisis contemporánea*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp. 69-89.

14 Cfr. L. de Llera, «Miguel de Unamuno: “Ese tío modernista”», in *Religión y Literatura en el Modernismo Español. 1902-1914*, testo coordinato dallo stesso Luis de Llera, Madrid, Actas, 1994, pp. 183-192.

15 Cfr. J. Cózar Castañar, *Modernismo teológico y Modernismo literario. Cinco ejemplos españoles*, Madrid, BAC, 2002, pp. 95-136.

16 Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista. Cultura società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, Brescia, Morcelliana, 1987, pp. 87-119.

17 Cfr. G. Azam, *El modernismo desde dentro*, Barcelona, Anthropos, 1989. Lo stesso critico già aveva offerto alcune riflessioni orientate in questo senso, indicando in Unamuno la figura spagnola più prossima al modernismo religioso, in «La crise moderniste en Espagne», in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse, n. 3, 1979, pp. 195-212. Lo stesso articolo fu pubblicato anche in versione spagnola in *Archivo Hispalense*, Sevilla, 1982.

18 Cfr. J. M. Laboa, «¿Hubo modernismo en España?», in *Fe i teologia en la història. Estudios en honor del Prof. Dr. Evangelista Vilanueva*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, pp. 393-399; *La larga marcha de la Iglesia. Momentos estelares de la Historia de la Iglesia*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1985, edizione consultata *Momenti cruciali nella Storia della Chiesa. Dai padri del deserto ai nostri giorni*, traduzione di Raul Schenardi, Milano, Jaca Book, 1996; *Los laicos en la Iglesia*, Madrid, BAC, 2003, edizione consultata *I laici nella vita della Chiesa*, traduzione di B. Pistocchi, Milano, Jaca Book, 2004; «El modernismo teológico en España», in *Ínsula*, n. 613, 1998, pp. 21-25. Questo articolo, che l'autore modificò lievemente nel corso del tempo, vide luce anche in *Homenaje a Pedro Saiz Rodríguez, III, Estudios Históricos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, pp. 381-398; in *Iglesia e intolerancia: la guerra civil*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1987, pp. 27-52; e in *XX Siglos*, n. 1, 1992, pp. 102-114.

19 Cfr. F. Pérez Gutiérrez, «La vida religiosa. Entre dos crisis: fin de siglo y guerra civil de 1936», in *Historia de España*, edizione di R. Menéndez Pidal, *La edad de Plata de la Cultura Española (1898-1936)*, XXXIX-I, 43 vol. e 1 appendice, Madrid, Espasa-Calpe,

Questi sono solo i testi più famosi fra gli innumerevoli che hanno preso in esame le sue elucubrazioni religiose e una considerazione sorge spontanea: sarebbe auspicabile chiudere il cerchio delle interpretazioni per tornare a studiare l'opera di Unamuno prescindendo da qualsiasi testo che voglia avere la presunzione di poter giungere a una conclusione categorica in merito a uno scrittore così eclettico e volubile.

Non ho passato in rassegna gli studi sul pensiero religioso del basco per prendere una posizione piuttosto che un'altra, né per sostenere una tesi o suffragarne un'altra, ma per stabilire una volta per tutte la difficoltà implicita alla categorizzazione della sua fede e della sua personalità che lo stesso autore non esitò a definire “especie única”. Ciò che in realtà ho voluto risaltare è stata l'impossibilità di reperire un accordo fra le diverse interpretazioni critiche, in quanto si è affermato tutto e il contrario di tutto. Con ogni probabilità fu questo il maggior successo di Unamuno, quello cioè di depistare la critica a colpi d'originalità. Se non fosse così potremmo azzardarci ad affermare che non sarebbe emerso dalla moltitudine dei grandi scrittori del Novecento, giacché il suo pensiero filosofico non possiede la sistematicità per essere definito tale, le sue riflessioni sembrano più mere divagazioni autobiografiche che risoluzioni della problematica esistenziale, la sua prosa non è affatto elegante, la sua poetica sacrifica la musicalità nel nome del concetto e la sua speculazione religiosa è carente di un solido sistema teologico.

Per tutte queste ragioni ritengo necessario fare un passo indietro e tornare a leggere l'autentica parola di Unamuno affrancata dalla zavorra delle interpretazioni, depurare, cioè, la lettura dei suoi testi da quelle “ociosas cavilaciones para los que carecen de entendimiento de espíritu”²⁰, emesse da coloro che si ostinarono a inquadralo in una o altra sfera del pensiero moderno, in una o altra corrente letteraria, con l'unico risultato di produrre scorie interpretative che disorientano più che chiarire la problematica. Da tale prospettiva risultano particolarmente interessanti le opinioni del P. Félix

1993, pp. 509-654, cit. pp. 552-558.

20 M. de Unamuno, «La niñez de Don Quijote», OCA, V, p. 645.

García, che curò l'introduzione a *Diario íntimo* del 1970²¹, di Matias Matilla²² e di Martínez Barrera²³, che sostanzialmente trattano la fede di Unamuno come un caso di religione tipicamente personale e indefinibile.

È chiaro che in quest'ottica appare se non altro difficoltoso stabilire l'appartenenza di Unamuno a un movimento essenzialmente teologico come il modernismo religioso; difficoltà che si incrementa nel momento in cui siamo disposti a riconoscere la scarsa apertura della Spagna in generale al fenomeno che, al contrario, suscitò un acceso dibattito nel resto d'Europa.

Nel *Diccionario de historia eclesiástica de España* compare solo una definizione di poche righe sotto la voce *Modernismo* redatta da B. Monsegú e nella bibliografia di riferimento non si menziona nessuno studio sul caso spagnolo; nel *Dictionnaire de Théologie Catholique*, il P. Dominique de Caylus evidenzia, nella colonna n. 596, la retroguardia dei teologi spagnoli rispetto al movimento scientifico coevo; nel *Dictionnaire d'Histoire de l'Eglise* curato da Guy Bedouelle, alla definizione *Modernismo* si associa il mondo ecclesiastico e intellettuale francese, inglese e italiano, ma non vi è alcun riferimento agli ambienti laici ed ecclesiastici spagnoli. Tutto ciò induce a credere in una lacuna spagnola causata, probabilmente, dalla arretratezza dei movimenti scientifici, dalla reticenza dei teologi spagnoli nei confronti di ogni fenomeno di rinnovamento religioso, dalla anemia intellettuale del clero spagnolo e dallo scarso livello dei suoi seminari, dal ruolo che svolse la Spagna, dalla nascita della stessa nazione, di guardiana dell'ortodossia cattolica e, infine, dal sostegno ufficiale della Restaurazione e del Carlismo alla tradizione religiosa. Opinione suffragata dallo stesso Unamuno, che in una lettera al giovane modernista italiano Giovanni Boine dirà:

“Me preguntaba hace poco un amigo francés si aquí había modernistas y modernismo, y tuve que decirle que no. Aquí eso no interesa que a algún bicho raro como yo. Y es que no hay un número de almas inquietas, vacilantes, indecisas, y a la vez religiosas. El que no es

21 Cfr. F. García, «Prólogo-estudio», in *Diario íntimo*, Madrid, Escelicer, 1970, p. XII.

22 Cfr. M. Matilla, «Miguel de Unamuno, creyente», in *Revista de Espiritualidad*, n. 231, 1999, pp. 329-342, in particolare p. 337.

23 Cfr. J. M^a. Martínez Barrera, cit., pp. 116-117.

católico por rutina, por no saber ser otra cosa, es indiferente o es ateo. Una revista como el *Rinnovamento* moriría aquí en seguida”²⁴.

Nel 1909 niente meno che Paul Sabatier, esaminando la situazione europea durante la crisi modernista, riconosceva che “L’Espagne n’a guère préoccupé le Saint-Siège”²⁵.

Un anno più tardi, nel carteggio fra José Canalejas e Romolo Murri, affiora un’analoga opinione. Il primo si lamentava con il secondo dei seminari spagnoli che fornivano solo una visione tradizionalista della religione, e questi rispondeva riconoscendo l’assenza di un movimento di idee dovuta all’esclusivo interesse di salvaguardare l’ancestrale dominio politico degli ecclesiastici²⁶.

Altri dati che ci inducono a pensare alla mancanza di una ribellione in Spagna contro l’obsoleta dogmatica cattolica sono che “no hay en el Archivo de la Nunciatura Apostólica en Madrid ninguna huella de excomuni3n de sacerdotes por la Santa Sede”²⁷; e che nei documenti pubblicati in occasione della prima assemblea dell’episcopato spagnolo, celebrato a Madrid nel 1907, non vi è alcun segnale di preoccupazione per la crisi modernista nel cattolicesimo nazionale²⁸.

Una volta terminato il periodo più caldo della burrasca modernista, si moltiplicarono gli studi sul fenomeno e, fra molte contraddizioni e innumerevoli punti di vista che vanno a costituire una bibliografia oceanica, vi è un comune accordo e una linea di continuità nell’escludere la Spagna dai paesi coinvolti nel dibattito di quella crisi spirituale. Non mancarono le voci autorevoli che misero in evidenza tale vuoto in terra spagnola, come quella del sacerdote italiano direttamente coinvolto nella polemica

24 M. de Unamuno, «Carta a Boine», 13 ottobre 1908.

25 P. Sabatier, *Les modernistes: notes d’histoire religieuse contemporaine*, Paris, Fischbacher, 1909, p. 58.

26 Cfr. R. Murri, *La Spagna e il Vaticano. Lettere spagnole*, Milano, Treves, 1911, pp. 29-30. La corrispondenza spagnola di Murri da settembre 1910 a gennaio 1911 già era stata pubblicata nel giornale italiano *La Stampa*.

27 G. Azam, *El modernismo desde dentro*, cit., p. 47 e «La crise moderniste en Espagne», cit., p. 196

28 Cfr. V. Cárcel Ortí, «San Pío X y la primera asamblea del episcopado español en 1907», in *Archivum Historiae Pontificiae*, n. 26, 1988, pp. 295-373.

modernista, Ernesto Buonaiuti. Questi già nel 1927 escludeva la Spagna dal suo famoso testo, pubblicato in francese per la prima volta, *Le modernisme catholique* dove studiava i principali casi di riformismo in Germania, Italia, Francia e Inghilterra. L'esclusione della Spagna dalla crisi modernista europea costituisce una costante storiografica che attraversa tutto il XX secolo e arriva inalterata, salvo rarissime eccezioni, ai nostri giorni.

Nel 1979 José Manuel Cuenca Toribio afferma che “la cuestión modernista no levantó salpicadura alguna en el calmoso mar de la cultura católica de la España de la Regencia”²⁹.

Nel 1990 César Izquierdo, nel suo studio dedicato a *Blondel y la crisis modernista*, dichiara che ci furono alcuni fermenti “sobre todo en Francia, y de modo distinto en Italia, Alemania e Inglaterra”³⁰.

Nel 1994 Francisco Corral, in riferimento al modernismo religioso e alla “confusión” che provocò l'omonimia con il fenomeno artistico in Spagna, disse perentoriamente che:

“Se ha dicho, y con indudable razón, que en España estos intentos de liberalización religiosa no existieron. Es cierto que no hubo un movimiento de dimensiones comparables con los de Francia, Bélgica o Inglaterra, ni con suficiente peso específico como para afectar al conjunto de la Iglesia española”³¹.

Analogamente dimostrò anche Irmgard Böhm nello stesso anno, quando, spiegando la volubilità del movimento, non include la Spagna nel suo studio apparso nel volume *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*:

“Sólo con el paso del siglo XIX al XX adquiere este término [modernismo] una gran cantidad de contenidos y significados, promovidos por algunas corrientes teológicas, que aparecen sobre todo en Francia, Inglaterra e Italia y que se proponen como objetivo una

29 J. M. Cuenca Toribio, «El catolicismo español en la Restauración (1875-1931)», in *Historia de la Iglesia en España*, edizione di R. García Villoslada, 5 vol., 1979-1982, *La Iglesia en la España contemporánea*, V, Madrid, BAC, 1979, p. 294.

30 C. Izquierdo, *Blondel y la crisis modernista. Análisis de «Historia de dogma»*, Pamplona, Universidad de Pamplona, 1990, cit., pp. 117-118.

31 F. Corral, *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett. Crisis de fin de siglo, juventud del 98 y anarquismo*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1994, p. 197.

interpretación histórico-evolucionista del cristianismo”³².

Per identiche ragioni Joaquín L. Ortega designa i più importanti esponenti del movimento omettendo nomi spagnoli:

“Ningún español entró en la nómina de honor de sus promotores insignes y las obras de Loisy, Sabatier, Von Hügel, Tyrrell o Buonaiuti tuvieron difusión muy reducida y ceñida al ámbito académico o a las elites intelectuales”³³.

Più recentemente, nel 2008, il testo coordinato dal già menzionato César Izquierdo, *El modernismo a la vuelta de un siglo*, altro non fa che confermare la carenza.

Fra le eccezioni a cui alludevo, va segnalato che molto spesso si ripete quel topico secondo cui la Spagna offrì alla polemica modernista il contributo non di teologi ecclesiastici ma di intellettuali laici. Secondo tale prospettiva Azorín, Antonio Machado, Rubén Darío, Juan Ramón Jiménez, Pío Baroja, Ramiro de Maeztu, Felipe Trigo e Miguel de Unamuno entrano, per alcuni ispanisti, nel novero dei perseguitati e nel gruppo oggetto della condanna. Questa sorta di revisionismo storiografico tende ad assimilare gli intellettuali spagnoli che vissero a cavallo fra i due secoli con la corrente teologica ed esegetica in virtù, nella maggior parte dei casi, di un mero anticlericalismo. In realtà, in Spagna il modernismo religioso non arrivò mai, arrivò sì la voce della condanna del 1907, ma prima di essa nessuno si era posto il problema. Affiliare Unamuno al movimento implicherebbe un'elaborazione autoctona che potrebbe essere estesa, per la comunione delle tematiche, a tutti i suoi coetanei, ed è per ciò che tale posizione appare se non altro faziosa e interessata. In effetti va considerato che i novantottisti o modernisti o quello che erano ereditarono lo spirito liberale della

32 I. Böhm, «Modernismo y antimodernismo. El pensamiento de los modernistas más importantes: A. Loisy, G. Tyrrell, E. Buonaiuti y otros», in *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, 3 vol., 1993-1997, II, *Vuelta a la herencia escolástica*, edizione di S. J. Emerich Coreth, W. Neidl et al., Madrid, Encuentro, 1994, pp. 301-315, p. 302.

33 J. L. Ortega, «Presentación» al testo di J. C. Castañar, *Modernismo teológico y Modernismo literario*, cit., p. XIII.

generazione antecedente e altro non fecero che cercare di tramandarlo ai posteri, ma, di fatto, tutti o quasi tutti i succitati pensatori “bordean la heterodoxia o, por lo menos, profesan una fe no arraigada, con vacilaciones”³⁴. L'eterodossia costituiva l'asse della nuova società civile spagnola e quegli uomini, che dovevano la propria formazione alle accademie liberali, non potevano di certo sottrarsi a quella sfida culturale e religiosa. Se siamo disposti, però, a riconoscere la scarsa permeabilità in Spagna di una preoccupazione teologica e filosofica modernista e lo scarso interesse che riscosse negli ambienti ecclesiastici, sarebbe più lecito supporre che l'eterodossia spagnola di fine XX secolo procedesse da quel liberalismo del XIX secolo che nulla aveva a che vedere con il modernismo religioso più autentico. L'eredità krausista trasmessa alle generazioni posteriori da Sanz del Río, Francisco José Barnés, Tomás de Tapia, Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate o dal professore di Unamuno Emilio de Castelar, il liberalismo cattolico di carattere più politico che religioso, gli intellettuali laici come José Álvarez Guerra, Miguel López Martínez, Roque Barcia, Justo Rodríguez Alba, o i sacerdoti liberali come Fernando de Castro e Pedro Sola y Villaret, costituiscono il germe di un rinnovamento religioso che resta incompiuto in Spagna a causa di una difesa a oltranza dell'intangibilità del dogma sostenuta dal clero spagnolo e dell'intransigenza dominante contraria a ogni tipo di mutamento modernizzante. Solo così si spiegano, a mio giudizio, i continui riferimenti alla rivelazione immanente e le numerose citazioni bibliche nella poesia modernista di Juan Ramón Jiménez e Rubén Darío.

Senza dubbio Unamuno fu il pensatore spagnolo dell'epoca che meglio conosceva la tendenza in virtù dei numerosi contatti epistolari che mantenne con i rappresentanti della cultura extrapireneica e della sua collaborazione con molteplici riviste internazionali. Ma un mero interesse e una mera simpatia non possono essere confusi con un'adesione alla dottrina, al messaggio e alle proposte del movimento.

34 R. Ferreres, *Los límites del modernismo y del 98*, 1964, Madrid, Taurus, 1981², pp. 32-33 (nota 43).

L'attrazione del Rettore di Salamanca per gli studi di natura religiosa fu considerata un'autentica mania e dimostrò d'essere edotto sul tema della riforma del cristianesimo in svariate occasioni. Si avvicinò a letture e problematiche che non erano di comune dominio nella Spagna dell'epoca, manifestando il suo interesse non solo per i pensatori modernisti, ma anche per tutti quelli che svolsero un ruolo di primo piano nella gestazione del movimento. Nel 1895 conosceva la *Vie de Saint François d'Assise* di Paul Sabatier³⁵; in *Diario íntimo* si leggono riferimenti e citazioni dell'opera di Adolf von Harnack *Lehrbuch der Dogmengeschichte*; ad aprile del 1900 scrive a Clarín che il testo del professore protestante di Berlino, tradotto in spagnolo con il titolo di *Historias de los dogmas*, gli ha aperto vasti orizzonti³⁶; nella stessa lettera confessa il suo interesse per l'evoluzione della teologia protestante, soprattutto per il caso di Ritschl, la cui *Rechtfertigung und Versöhnung* legge nel 1905 come si apprende da una lettera a Zulueta³⁷; in una lettera del 3 dicembre 1901 domanda all'amico Candamo: “¿Leyó la *Esquisse d'une philosophie de la religion* de Aug. Sabatier?”³⁸ dimostrando di conoscere l'opera pubblicata quattro anni prima che vedrà luce in spagnolo solo nel 1912; a febbraio del 1904 Jiménez Ilundain gli fa conoscere l'opera di Loisy, nei confronti del quale Unamuno mostrerà un sollecito interesse³⁹; dal 23 dicembre 1906 al 13 ottobre 1908 mantiene una corrispondenza epistolare con il modernista laico Giovanni Boine⁴⁰; in queste lettere affiorano parole d'encomio nei confronti di Tyrrell e Fogazzaro; a giugno del 1907 compare nella rivista modernista *Il Rinnovamento* il suo saggio «Della disperazione religiosa moderna»; fra il 1907 e il 1909 scambia alcune lettere con il codirettore della stessa rivista,

35 Cfr. M. de Unamuno, «De mística y humanismo», 1895, OCV, III, nota 1, p. 276.

36 «Carta a Clarín», 3 aprile 1900, in *Epistolario a Clarín: por Menéndez y Pelayo, Unamuno, Palacio Valdés*, edizione di A. Alas, Madrid, Ediciones Escorial, 1941, p. 81.

37 «Carta a Zulueta», 27 febbraio 1905, in *Cartas (1903-1933)*, edizione di C. de Zulueta, Madrid, Aguilar, 1972, p. 91.

38 «Carta a Candamo», 3 dicembre 1901, in *Unamuno y Candamo. Amistad y epistolario (1899-1936)*, edizione di J. A. Blázquez González, Madrid, Ediciones 98, 2007, p. 341.

39 P. J. Ilundain, «Carta a Unamuno», febbraio 1904, in H. Benítez, cit., pp. 383-386; e M. de Unamuno, «Carta a Ilundain», 18 febbraio 1904, ibidem, pp. 391-394.

40 Si veda M. Marchione, «Carteggio inedito Boine-Unamuno», ne *L'Osservatore Politico Letterario*, anno XXVIII, n. 1, gennaio 1982, pp. 16-43.

Antonio Aiace Alfieri; del 1907 è l'edizione che possiede di *Dogme et Critique* di Édouard Le Roy; nel numero di maggio-giugno del 1910 il *Cænobium* pubblica la sua partecipazione al dibattito su «Gesù o Cristo?», un commento allo scritto di Loisy «Remarques sur le volume: Jesus ou le Christ» pubblicato dall'*Hibbert Journal* nell'aprile dello stesso anno; del 1910 sono anche due lettere del modernista von Hügel a Unamuno y un'ultima è del 1919; un'altra breve, ma interessante corrispondenza è quella con il sacerdote Romolo Murri del 1915; sono da menzionare, per il generale interesse del presente studio, anche due lettere inviate al Nostro da un altro modernista, Albert Houtin, fra il 1924 e il 1925⁴¹. Per il resto dimostra di conoscere, attraverso innumerevoli citazioni disseminate nella sua intera produzione, qualsiasi tipo di pensatore di tendenza protestante o modernista o, semplicemente, liberale. È, quindi, difficile stabilire un'unica fonte da cui possa aver attinto per elaborare il suo credo originale o un'univoca adesione dottrinale. Il suo pensiero religioso è sincretico e in molteplici occasioni dimostrò un'attrazione nei confronti degli studi religiosi in generale piuttosto che un'adesione a un determinato credo: “cada día que pasa me dedico más a estudios religiosos, y todo lo que a religión se refiere me atrae”⁴².

Da tali relazioni con il movimento deriva il cattivo vezzo – cattivo perché superficiale – di presentarlo come un modernista religioso. Da alcuni anni la questione è oggetto di un dibattito che, nonostante le parole spese, è lontano dal dirimersi. Come detto, è innegabile la simpatia di don Miguel per il fermento innovatore, ma sarebbe anche auspicabile, prima di giungere a frettolose e approssimative conclusioni, approfondire la questione e domandarsi: in che misura coincidono la proposta riformatrice modernista e quella di Unamuno? Quali sono le tematiche che possono considerarsi paradigmatiche per corroborare l'inserzione del basco nel fermento e quali no? Quali sono, quindi, i punti di contatto e quali no? Si verifica una reale adesione di Unamuno, al di là dell'interesse e della simpatia esterna, nei

41 M. de Unamuno, AC, OCV, XVI, p. 539.

42 M. de Unamuno, «Carta a Candamo», metà ottobre dell'anno 1900, in *Unamuno y Candamo*, cit., p. 303.

confronti del concetto e del messaggio modernista?

Certo è che la simpatia e l'interesse di Unamuno per le dinamiche della crisi modernista risaltano in terra spagnola, dove pochi intellettuali, sia ecclesiastici che laici, furono sensibili alla problematica, ma va anche detto che tale simpatia e interesse potrebbero essere estesi a qualsiasi corrente religiosa di tendenza innovatrice e liberale. Infatti, se vogliamo attenerci al suo lascito scritto, non solo noteremo che mai professerà la propria partecipazione al movimento, ma anche che ne evidenzierà il sostanziale distacco ideologico in passaggi come i seguenti:

“«Jesucristo ayer y hoy el mismo
y en los siglos» todos;
no así el cristianismo...
¡hay modas y modos!
¡vaya modernismo!”⁴³;

“Nunca el problema religioso me ha inquietado y preocupado más que ahora. Lo del modernismo me parece un incidente, pero no más. En el fondo es un movimiento entre político y racionalista; de religioso tiene poco. Da pena ver el escaso contenido cristiano de un Loisy o un Tyrrell”⁴⁴;

“Y volviendo al modernismo, ¿qué son esas ridículas pretensiones de los que presumen de jóvenes, pretensiones a la modernidad y a la actualidad?”⁴⁵;

“el *snobismo* modernista, (la modernistería suele ser lo menos moderno de verdad; yo me atengo al eternismo)”⁴⁶;

“Eternismo y no modernismo es lo que quiero; no modernismo, que será anticuado y grotesco dentro de aquí a diez años, cuando la moda pase”⁴⁷.

43 M. de Unamuno, *Cancionero*, 810, 1929, OCV, XV, vv. 1-5, p. 422.

44 M. de Unamuno, «Carta a Zulueta», 17 dicembre 1907, in *Cartas (1903-1933)*, cit. p. 216.

45 M. de Unamuno, «Modernismo y actualidad», 1924, OCV, XI, p. 828.

46 «Carta a Amézaga», 4 dicembre 1900, in *Epistolario americano (1890-1936)*, edizione di L. Robles, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, p. 94.

47 M. de Unamuno, «Arte y cosmopolitismo», senza data, OCV, IV, pp. 913-914.

Di qui che, se volessimo semplicemente attenerci alla testimonianza delle sue stesse parole, non esisterebbe altra soluzione se non quella di riconoscere l'impossibilità di conferirgli la riduttiva qualifica di modernista religioso.

Non potendo negare tale aporia, certa critica è dovuta ricorrere a procedimenti storiografici che risultano opinabili, nel migliore dei casi, e forzati, nel peggiore. La storiografia antigenerazionista, cioè quella che in Spagna ha negato l'esistenza della Generazione del '98 – mi riferisco in particolare a J. R. Jiménez, F. de Onís y R. Gullón –, ha cercato di rompere ogni barriera che *convenzionalmente* separa il modernismo letterario dalla Generazione del '98. Se prendiamo in considerazione solo l'ultima decade del secolo scorso, è innegabile la preponderanza, almeno presso la critica d'origine spagnola, della corrente di pensiero che considera il modernismo come sintesi di varie tendenze. Il perverso procedimento che ha portato a definire il Rettore di Salamanca come modernista religioso, prende le mosse da questa vecchia polemica sull'esistenza o meno di un gruppo di intellettuali che possa essere inglobato sotto la definizione di Generazione del '98. Se il *modernismo*, inteso come corrente generale, era un fenomeno che abbracciava l'intera cultura di un secolo, anche il modernismo religioso, tanto più per la sua omonimia, era da considerarsi una sfaccettatura di un medesimo atteggiamento. Di qui che il passo successivo, realizzato in particolar modo da Abellán, Azam e de Llera, fu quello di amalgamare impropriamente modernismo religioso e modernismo letterario, due tendenze diverse proprio per essenza. Si è arrivati così alla storpiatura di considerare Miguel de Unamuno un esponente tanto dell'una quanto dell'altra tendenza, massimo rappresentante del modernismo spagnolo presentato sotto questa tanto ampia quanto superficiale e fuorviante accezione, incorrendo nell'equivoco di considerare il modernismo, una “faccia” della modernità, con la modernità stessa. È chiaro che si tratti di un giudizio fazioso, determinato dall'ansia di colmare una carenza spagnola. Il modernismo di Luis de Llera, in particolare, è una periodo della vita e della

cultura spagnola che raggiunge il suo apogeo fra il 1902 e il 1914, in cui è legittimo, praticamente, includere ogni forma di espressione umana. E se la sua definizione di modernismo appare per lo meno generica, totalmente erroneo sarà il capitolo che dedica a Unamuno; perché erronee sono le sue interpretazioni di fatti oggettivi, come l'esperienza del basco con il *Cænobium* e quella con *Il Rinnovamento*, ed erronea è la sua lettura del carteggio con Boine. È evidente, in altre parole, la metodologia forzata che de Llera applica per ultimare il processo di presentazione di Unamuno come “modernista por excelencia”: parte da alcuni antecedenti letterari e filosofici – come il naturalismo, il krausismo e il positivismo – per inquadrare nel contesto spagnolo quel fermento che chiama *modernismo* senza alcuna distinzione onomastica. Successivamente attacca un bersaglio facile, come le convenzioni letterarie, al fine di demolire le fragili barriere che separano il modernismo letterario dalla Generazione del '98. Solo così può compiere il passo successivo e amalgamare modernismo letterario e modernismo religioso in un unico insieme. Conclude poi la sua approssimativa disquisizione collocando il basco nel movimento modernista in ogni sua accezione, giacché se il “gigante” della sua generazione si conformava in tutto e per tutto con il modernismo – letterario e religioso –, allora il criterio potrebbe estendersi a tutti i suoi coetanei e potrebbe altresì affermarsi che la Spagna vantò autorevoli esponenti del movimento teologico. Il modernismo è, quindi, per de Llera una tendenza che raccoglie un po' di tutto e non raccoglie niente.

Altro procedimento storiografico che va smentito è quello che tende a considerare il krausismo come succedaneo del modernismo religioso in terra spagnola. Nella prima decade del XX secolo si manifestò in Spagna solo qualche timida avvisaglia di rinnovamento ecclesiastico per bocca di figure isolate – come nei casi di Juan González Arintero, Alonso Getino, Matías García, Pedro Martínez y Vélez, Graciano Martínez, Miquel d'Esplugues y Rupert M^a. de Manresa – che non riscossero alcun esito per la carenza di proselitismo e per un'inadeguata intensità della polemica, come al contrario avvenne in altri paesi europei. E la situazione non fu molto diversa nel

secolo precedente. Questo perché la società spagnola dell'epoca era molto più teocratica che quelle dei paesi vicini. La crisi che nel resto d'Europa riguardò principalmente la struttura delle istituzioni ecclesiastiche, in Spagna fu percepita quasi esclusivamente dalla società civile, ansiosa di liberarsi una volta per tutte dal giogo delle imposizioni religiose. La storiografia è abbastanza concorde, da una parte, nel sostenere la scarsa intensità con cui si manifestò nella penisola il fenomeno denominato cattolicesimo liberale. Una nutrita schiera di storici negano una forte presenza del fermento sulla base delle prime riflessioni di Aranguren, il quale non vede alcun impulso almeno fino alla Restaurazione⁴⁸, e di Cuenca Toribio, che individua nella implicazione reciproca fra Chiesa e Stato, nel rifiuto delle libertà coeve da parte della maggioranza dei cattolici spagnoli e nella generale intransigenza dominante, le principali cause che impedirono la diffusione di un cattolicesimo liberale, incipiente e incompiuto, presso la massa⁴⁹. Il krausismo, invece, fu un movimento molto più forte, diffuso e basato in un comune punto di partenza che coincideva con il pensiero filosofico di Krause. Il problema maggiore è stabilire una linea di demarcazione che separi il cattolicesimo liberale dal krausismo. Molto spesso, per esempio, si allude a Fernando de Castro e a Gumersindo de Azcárate come a due esponenti del cattolicesimo liberale, ma la *Memoria testamentaria* del 1874 e la *Minuta de un testamento* del 1876 entrano di diritto nell'orbita del krausismo per l'evidente rottura con la Chiesa cattolica. In seguito all'apparizione del *Syllabus* (1864), alla morte di Sanz del Río (1869), al Concilio Vaticano I (1868-1870) e alla fondazione della I.L.E. (1876), il krausismo cessò d'essere una corrente di pensiero puramente religiosa per convertirsi in una mera ideologia anticlericale. Nei cinquant'anni successivi la Chiesa censurò ogni atteggiamento di matrice krausista, fino alla polarizzazione in due fazioni che sfocerà nella guerra civile del 1936.

48 Cfr. J. L. López Aranguren, *Moral y sociedad. La moral social española en el siglo XIX*, Madrid, Edicusa, 1966, p. 177.

49 Cfr. J. M. Cuenca Toribio, «El catolicismo liberal español: las razones de una ausencia», in *Hispania*, anno 1971, n. 119, tomo XXXI, pp. 581-592.

In effetti, la storiografia non concorda, dall'altra parte, nel considerare il krausismo come una variante del cattolicesimo liberale e se – circoscrivendo la questione a pochi studi – Valentí i Fiol e Abellán non hanno dubbi nel ritenere che il krausismo sia stato l'eco più profondo del cattolicesimo liberale⁵⁰, per de Llera, Redondo, Cerezo Galán e Suárez Cortina⁵¹ i due fenomeni non possono collocarsi in uno stesso piano per essere eccessivamente confessionale uno e eccessivamente eterodosso l'altro. Assume, invece, una posizione intermedia Alfonso Botti, che preferisce l'interpretazione di Abellán a quella di de Llera, pur evidenziando che il krausismo lascerà incomplete le istanze del cattolicesimo liberale⁵².

Sorvoleremo sul tema di una maggiore o minore intensità con cui il cattolicesimo liberale si prolungò nel krausismo, perché non è oggetto specifico del presente studio; ciò che principalmente ci interessa sottolineare è l'impossibilità di trarre una conclusione definitiva sulla connessione fra krausismo e cattolicesimo liberale. Tale presupposto dovrebbe obbligare ogni studioso a evitare comode semplificazioni.

Il proposito generale di questa disquisizione è confutare quella visione del krausismo come succedaneo del modernismo religioso. Il primo a fare questo tipo d'allusione fu Pierre Jobit, che vide nel krausismo un premodernismo cattolico⁵³. Alcuni anni più tardi condivideva la stessa idea Valentí, il quale, studiando il modernismo catalano, qualifica i krausisti

50 Cfr. E. Valentí i Fiol, *El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos*, Barcelona, Ariel, 1973, in particolare pp. 38-43; J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 7 vol., 1979-1992, IV, *Liberalismo y Romanticismo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, p. 449, e «Krausismo y catolicismo», in *ABC*, 11 marzo 1988, p. 38.

51 Cfr. L. de Llera, «Las filosofías de salvación», in *Historia general de España y América*, 19 vol., 1981-1987, vol. XVI (1), *Revolución y Restauración (1868-1931)*, edizione di L. Suárez Fernández, D. Ramos Pérez, J. L. Comellas e J. A. Gallego, Madrid, Rialp, 1982, pp. 3-59, si veda in particolare p. 9 e p. 16; P. Cerezo Galán, «Religión y laicismo en la España contemporánea», in *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, atti riuniti e presentati da P. Aubert, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, pp. 121-152, in particolare p. 130; G. Redondo, *Historia de la Iglesia en España*, cit., nota 8, p. 358; M. Suárez Cortina, «Catolicismo, identidad nacional y libertad religiosa en la España liberal», in *Identidades y memoria imaginada*, edizione di J. Beramendi e M. J. Baz, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2008, p. 251.

52 Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., p. 42.

53 Cfr. P. Jobit, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*, 2 vol., I, Paris, Boccard, 1936, p. 232.

come “premodernistas”⁵⁴. Analoghe tesi furono sostenute da Elena María de Jongh, secondo cui il krausismo “se destacaba frente a otros sistemas filosóficos en el sentido religioso que impregnaba sus doctrinas”⁵⁵ e rappresenterebbe in Spagna l'equivalente laico dei movimenti religiosi liberalizzanti europei; da Teresa Rodríguez de Lecea, che colloca il krausismo in diretta connessione con il cattolicesimo liberale e con il modernismo religioso di fine secolo⁵⁶; e, più recentemente, da Gilbert Azam, che giunge a una conclusione simile a quella di Jobit y Valentí⁵⁷. Di qui che Abellán possa seguire un processo storiografico eccessivamente generico e, a nostro giudizio, abbastanza ambiguo: prima di tutto appoggia la critica antigenerazionista per conseguire una coesione di ogni atteggiamento teologico, filosofico ed estetico, e sostenere che tale “conjunto de inquietudes tenía ya una tradición de varias décadas en España, pues provenían del «catolicismo liberal»”⁵⁸; poi presenta un contesto nel quale “el krausismo y el catolicismo liberal habían realizado la función de sucedáneos del modernismo religioso”⁵⁹; infine, scimmietta servilmente lo studio di Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, per dimostrare l'incidenza del fenomeno nella penisola e portare a estreme conseguenze la prudente condotta del critico e storico italiano presentando Unamuno come un intellettuale che si “inscribe plenamente dentro de la esfera de inquietudes y problemas que afectan al movimiento”⁶⁰. Ogni suo sforzo, in altre parole, è orientato a trarre una conclusione interessata per l'incapacità di riconoscere una carenza spagnola in ambito speculativo. Interessata perché non considera un'infinità di opinioni che incrementano la difficoltà di definire il liberalismo spagnolo del XIX secolo, perché omette

54 E. Valentí i Fiol, *El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 58.

55 E. M. de Jongh Rossel, *El Krausismo y la Generación de 1898*, Michigan, University of Michigan, 1981, edizione consultata Valencia, Albatros Hispanofila, 1985, p. 11.

56 Cfr. T. Rodríguez de Lecea, «Notas para la caracterización del catolicismo liberal en España: el Krausismo», in *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, edizione di A. Heredia Soriano, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983.

57 Cfr. G. Azam, *El modernismo desde dentro*, cit., pp. 25-41.

58 J. L. Abellán, *La crisis contemporánea*, cit., p. 69.

59 Ibidem, p. 71.

60 Ibidem, p. 80.

che Valentí, malgrado assimili modernismo religioso e cattolicesimo liberale, riconosce l'assenza in Spagna del primo fermento, posto che nessuno si rese conto di niente almeno fino alla condanna del 1907⁶¹, e perché, rifacendosi a Botti, sorvola sul fatto che lo studioso italiano neghi qualsiasi tipo di relazione fra i due fenomeni religiosi e respinga, a sua volta, la posizione semplicistica di Valentí⁶².

In conclusione si può affermare che il cattolicesimo liberale fu in Spagna un fenomeno molto debole, di qui l'impossibilità di accomunarlo a un movimento che per il proprio vigore esortò il Pontefice in persona a promulgare una condanna ufficiale, e che il krausismo fu un movimento che interessò, per il dibattito che impose, più la società civile che quella ecclesiastica, di qui l'impossibilità di considerarlo succedaneo del modernismo religioso. Di fatto

“El krausismo se presenta más como una filosofía práctica con cierto carácter religioso que como una variante de la teología cristiana liberalizada, y menos aún del catolicismo liberal, como se conoce en la experiencia española”⁶³.

Il proposito di un movimento liberale-umanistico, quale il krausismo, va ascritto incontrovertibilmente all'ambito parareligioso di progresso culturale, determinato dalle peculiari condizioni del clero spagnolo⁶⁴. Con il passare del tempo si agglutineranno differenti ideologie che faranno del movimento una tendenza scarsamente teologica o religiosa in senso stretto. Prova di ciò è il fatto che il *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* dedichi poche escursioni a tematiche religiose, incentrando la propria attività soprattutto su tematiche relative i campi della pedagogia, psicologia, storia, medicina e sociologia. È doveroso, perciò, rintracciare le differenze fra cattolicesimo

61 Cfr. E. Valentí i Fiol, cit., p. 49.

62 Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., pp. 18-20. Botti spiega anche che l'esperienza krausista farà sì che gli intellettuali spagnoli intendano il rinnovamento religioso come fatto appartenente alla coscienza individuale che può favorirsi attraverso la azione pedagogica, ma totalmente indipendente del rinnovamento ecclesiastico e dal cattolicesimo, pp. 283-284.

63 M. Suárez Cortina, cit., p. 257.

64 Cfr. A. Jiménez, *Ocaso y restauración. Ensayo sobre la Universidad Española Moderna*, México, El Colegio de México, 1948, p. 141.

liberale e krausismo, in funzione del modernismo religioso, e da ciò dedurre la scarsa aderenza di Unamuno, fatta eccezione per la breve tappa bilbaina, all'ideologia krausista.

* * *

Non sono molti, nella storiografia del pensiero spagnolo, gli studi che mettono in relazione Miguel de Unamuno con il modernismo religioso. Fra questi non si prende in considerazione, inspiegabilmente, l'idea che il pensatore basco non possa essere etichettato come modernista religioso. Si parla solo, in altre parole, del suo presunto modernismo, senza indulgiare sulle innumerevoli differenze fra la sua ideologia e quella di un movimento puramente teologico, formato da sacerdoti scomunicati come Loisy, Tyrrell e Buonaiuti. Nel 1968 Santiago Luppoli spiega le sue ragioni per convincerci di una profonda somiglianza fra *San Manuel Bueno, mártir* e uno dei pochi romanzi prodotti dal movimento in questione, *Il Santo* di Antonio Fogazzaro. In realtà bisognerebbe specificare che *Il Santo* è solo una delle tante possibili fonti d'ispirazione di *San Manuel Bueno, mártir*, che il breve scritto di Unamuno non ha nulla a che vedere con la polemica e la crisi modernista e che, pur riconoscendo una certa affinità simbolica, vi è una sostanziale divergenza di fondo nel proposito ideologico dei due autori. Fra tali inappuntabili divergenze, vanno evidenziate quelle che rendono i due romanzi casi molto diversi di narrativa sia dal punto di vista formale che concettuale. Don Manuel non crede, è un sacerdote che perde la sua fede. Piero Maironi, invece, ha una fede vera e profonda, e giammai mette in dubbio la sua credenza nel Dio cristiano. Manuel Bueno è una maschera che non crede in ciò che predica, non vi è nulla in lui dell'aspirazione francescana e del rigorismo ascetico di Benedetto. Il parroco unamuniano non solo rifiuta l'insegnamento cattolico, ma rinnega la propria fedeltà alla Chiesa Apostolica Romana da una prospettiva totalmente rassegnata e, di conseguenza, decostruttiva. Molto diverso è l'atteggiamento del sacerdote di Fogazzaro. Anche questi impiega parole contro le fondamenta della dottrina

cattolica, ma sempre da un'ottica speranzosa e costruttiva, così da ambire a una riforma della Chiesa nel seno della stessa autorità. Entrambi i personaggi si muovono intorno alla teoria dell'azione di Blondel, ma divergono sostanzialmente l'oggetto e il fine che determina il proprio atteggiamento attivo. L'operato di don Manuel si riduce a un'azione eticamente retta, ma che di religioso ha poco. Ogni sua azione, per nobile che fosse, non era mossa da una vera e propria ispirazione mistica, ma piuttosto umanitaria e terrena che potrebbe prescindere da un'autentica fede. L'azione di Piero Maironi, invece, ha un'origine e una finalità diversa, non si oppone all'intellettualità per conferire il primato solo al pragmatismo delle opere di bene, ma per seguire l'autentica pratica della parola evangelica ed è in stretta relazione con l'ideale cristiano. Altra differenza evidente è quella che riguarda l'atteggiamento dei due protagonisti di fronte all'eternità dell'anima. Come conseguenza del suo ateismo, don Manuel non crede nella vita eterna, o viceversa. Benedetto, al contrario, pur manifestando tutti i sintomi di una riforma religiosa moderna e modernista del cattolicesimo, non esita ad affermare che la modernità è cosa buona, ma l'eternità è migliore. Così rimprovera a tutti i cattolici eccessivamente implicati nell'azione cattolico-politica di aver tralasciato lo spirito scatologico⁶⁵. Per quanto riguarda la simbologia, sembrerebbe evidente che quella che impiega Fogazzaro non è così significativa come quella di Unamuno. Il lago e le montagne sono ne *Il Santo*, per esempio, solamente componenti accessorie, mentre in *San Manuel Bueno, mártir* rappresentano uno scenario simbolico che è “proyección de una conciencia trágica que es la de don Mnauel”⁶⁶.

Inoltre, vi è fra i due testi e fra i rispettivi protagonisti una serie di differenze ugualmente evidenti su aspetti meno marcati, o di minore interesse per il presente studio, che separano inevitabilmente le creazioni dei due autori. Don Manuel non crede nella giustizia terrena⁶⁷, Benedetto, anche

65 Cfr. A. Fogazzaro, *Il Santo*, Milano, Baldini & Castoldi, 1905; edizione consultata Milano, Mondadori, 1970, pp. 224-225.

66 I. Elizalde, *Unamuno y su novelística*, San Sebastián, Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa, 1983, p. 288.

67 “No, señor juez, no; yo no saco a nadie una verdad que le lleve acaso a la muerte. Allá entre él y Dios... La justicia humana no me concierne”, SMBM, OCV, XVI, pp. 588-589; “Porque él lo disculpaba todo y a todos disculpaba. No quería creer en la mala intención de

se fermamente convinto delle proprie ragioni, non fugge dalla giustizia umana⁶⁸. Ne *Il Santo* affiora a più riprese il problema, che interessò molti modernisti, della partecipazione in politica del clero⁶⁹, in *San Manuel Bueno, mártir* non vi è alcuna allusione a ciò. Piero Maironi ha nel saggio esegeta Giovanni Selva il suo *alter ego*, don Manuel è solo, in quanto la sua predicazione non cela alcuna battaglia da portare a compimento. Nel romanzo di Fogazzaro emergono disparate allusioni alla separazione fra una ragione sentimentale e una razionale⁷⁰, in quella di Unamuno c'è solo un'ermetica opposizione fra la fede robusta ma passiva del popolo, rappresentata dalla montagna, e lo scetticismo fluttuante del parroco, rappresentata dalle acque del lago.

Infine, anche il messaggio sarà diverso: lo scritto di Unamuno è un mero ammonimento nei confronti della fede del volgo, quella fede morta da “carbonero”, mentre Fogazzaro presenta il modernismo religioso in forma narrativa, agglutinando i principali temi dibattuti dai massimi esponenti del movimento: il recupero del messaggio evangelico del cristianesimo delle origini, la relazione fra fede e scienza, il razionalismo della scienza teologica e il sentimentalismo dell'immanenza vitale, l'implicazione della Chiesa in politica, il problema dell'etica e della scatologia cattolica, la filosofia dell'azione, la riforma del cattolicesimo nel seno dell'istituzione ecclesiastica, la critica biblica, etc. Per tutte queste ragioni Paolo Marangon poté affermare che l'intenzione celata nella redazione de *Il Santo* fu quella di fondere la riforma intellettuale e la morale agognata rispettivamente dai personaggi Giovanni Selva e il P. Salvati:

nadie”, SMBM, OCV, XVI, p. 590.

68 “Lei e il Governo sono i peggiori miei nemici se mi offrono di fuggire la giustizia. Lei faccia il Suo dovere di mandare i carabinieri ad arrestarmi per il mancato servizio di giurato”, *Il Santo*, p. 267.

69 “«Ci dica almeno se i cattolici, secondo Lei, dovrebbero andare alle urne politiche?». Benedetto tacque. L'altro insistette: «Non vuol rispondere neppure a questo?». Benedetto sorrise. «*Non expedit*» diss'egli”, *ibidem*, p. 200.

70 “Il signor Giovanni gli aveva fatto battere il cuore più forte e l'Abate glielo aveva fatto battere più fiacco. Quale dei due aveva detto la parola di Vita e Verità?”, *Il Santo*, p. 116; “I ragionamenti religiosi di suo cognato potevano averle turbata la mente; il cuore non glielo avevano toccato mai”, *ibidem*, p. 191; “Il mio cuore è cristiano e il mio cervello è protestante”, *ibidem*, p. 270.

“Non c'è dubbio che, nelle intenzioni dello scrittore, la missione di Benedetto dovesse fondere la riforma intellettuale desiderata da Giovanni Selva con la riforma morale auspicata dal padre Salvati in una superiore sintesi di pensiero e di azione tutta intrisa e pervasa di spirito evangelico”⁷¹.

Al di là dell'indiscutibile divergenza ideologica fra *San Manuel Bueno, mártir*, che in ogni caso uscirebbe dall'orbita modernista per data di composizione, e *Il Santo*, che finì all'Indice nel 1906, la fonte più cospicua da cui attingere per comprendere la distanza del Rettore di Salamanca dal modernismo religioso europeo è costituita dalle relazioni, epistolari e di collaborazione con organi di propaganda del movimento, con il modernismo religioso italiano.

Anzitutto sarà doveroso ricordare che la figura di Unamuno si guadagnò una solida e duratura fama in Italia grazie all'articolo «Miguel de Unamuno» che Giovanni Papini pubblicò nel numero di ottobre-dicembre del 1906 della rivista fiorentina, di tendenza pragmatista, *Leonardo*. L'intellettuale italiano presentò Unamuno come un maestro spirituale, un uomo carismatico e di grande rigore morale, un coraggioso e affine alleato, “uno dei più singolari rappresentanti dell'idealismo contemporaneo”, il “confessore della Spagna contemporanea” e, infine, come un “cattolico”⁷². E proprio nella qualifica di cattolico che gli venne affibbiata nella rivista fiorentina alberga un primo motivo di indiscutibile divergenza con il modernismo religioso italiano e il principale motivo di redazione dell'articolo del basco «Sobre el quijotismo»⁷³. Qui l'autore affermerà in maniera tagliente “¡No, amigo Papini, no! no soy católico”. Senza dubbio, nella prospettiva generale del presente studio, è la prima parte dell'articolo che risulta essere più interessante, in quanto emerge la perentoria volontà scismatica di Unamuno nei confronti della Chiesa cattolica che poco si confà al generale atteggiamento del modernismo religioso europeo. Don

71 P. Marangon, «Riforma religiosa e misticismo ne *Il Santo* di Antonio Fogazzaro», in *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997*, edizione di A. Botti e R. Cerrato, Urbino, Quattro Venti, 2000, pp. 698-699.

72 G. Papini, «Miguel de Unamuno», in *Leonardo*, ottobre-dicembre, 1906, pp. 364-366.

73 Pubblicato in *Leonardo*, anno V, n. 1, febbraio 1907, pp. 38-45.

Miguel non lesina alcun tipo d'offensiva contro il cattolicesimo ufficiale, che non considera una religione, ma piuttosto una filosofia della religione, una filosofia prekantiana che ha materializzato ogni tipo d'ideale. Il saggio che Unamuno pubblica per la rivista italiana *Leonardo* nel febbraio del 1907, cioè solo alcuni mesi prima che uscisse la *Pascendi*, è una delle prove più concrete della scarsa aderenza del Rettore di Salamanca con le posizioni del modernismo religioso europeo. Infatti, secondo la definizione che del fenomeno religioso ci offre il teologo catalano Evangelista Vilanova, il *modernismo* è una

“palabra que designa – en la Iglesia católica y en el paso dl siglo XIX al XX – un movimiento que desea la reforma de la Iglesia y de su doctrina para a las exigencias modernas”⁷⁴.

E infatti i vari George Tyrrell, Albert Houtin, Friedrich von Hügel, Hermann Schell, Giovanni Semeria, Umberto Fracassini, Ernesto Buonaiuti, Antonio Fogazzaro, Alessandro Casati, Tommaso Gallarati-Scotti, Antonio Aiace Alfieri, Romolo Murri, Maurice Blondel, etc., anelano una riforma del cattolicesimo nel seno della Chiesa cattolica, senza ambire né a scismi né a rotture con l'autorità e l'istituzione.

Di qui che Ernesto Buonaiuti, forse la voce più popolare e autorevole del modernismo religioso italiano, non risparmiò critiche a *La agonía del cristianismo* in una recensione pubblicata nel giornale *Il Mondo* il 4 novembre 1925. Qui definisce l'opera unamuniana “ambigua”, “paradossale” e “inconseguente”, perché affiora l'ambiguità del termine *agonia* nella dicotomia tra la propria etimologia e il suo significato attuale che, dalla lotta fra le componenti della cristianità, sfocia nel suicidio del cristianesimo; perché l'anelito di immortalità dell'anima assomiglia in fondo al *negocio* gesuita che lo stesso Unamuno tanto avversò e si oppone totalmente alla concezione modernista dell'etica religiosa; perché l'autore

74 E. Vilanova, *Història de la teologia cristiana*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1984, edizione consultata *Historia de la teología cristiana*, 3 vol., 1987-1992, III, *Siglos XVIII, XIX y XX*, Barcelona, Herder, 1992, p. 643.

manifesta una totale sfiducia nel Regno di Dio, sulla quale basa il suo sentimento tragico della vita; e, infine, perché il Rettore di Salamanca non risolve la questione del Cristo della storia e del Cristo della fede e infrange completamente le teorie del cristianesimo sociale in virtù di un'inclusione della vocazione cristiana nella problematica economica e nella lotta di classe. Insorgerà così l'inevitabile protesta del maggiore modernista italiano nei confronti della disperazione religiosa unamuniana, quella che trovava consolazione solamente nella perenne contrapposizione agonica fra principi antitetici. Per questo Pedro Cerezo Galán affermò giustamente che

“ni el racionalismo católico ni el fideísmo modernista, ni la vaga religiosidad spenceriana de lo incognoscible podían satisfacer a un alma extremosa como a suya, que jugaba al todo o nada, casi por talante existencial”⁷⁵.

Altra testimonianza del distacco di Unamuno dal credo modernista proviene dall'intenso carteggio, malgrado duri solo pochi anni, con il giovane modernista italiano Giovanni Boine. I due intellettuali, nonostante la reciproca stima e un'affinità che li condurrà a una produzione poetica e narrativa somigliante, non giungeranno mai a un comune accordo ideologico. Il giovane poeta dei *Frantumi* riteneva auspicabile e persino attuabile, in linea con il pensiero modernista, una riforma nel seno dell'istituzione, ovvero senza frattura con l'autorità. L'autore della *Vida de Don Quijote y Sancho*, che tanto successo gli procurò in Italia, considerava, invece, impraticabile e improponibile una riforma di questo tipo, giacché altro non avrebbe fatto che culminare nell'ortodossia cattolica. L'unica soluzione era lo scisma in stile protestante, un'aperta rottura con la Chiesa Apostolica Romana.

Proprio Boine favorì la collaborazione di don Miguel con la maggiore rivista italiana di propaganda modernista *Il Rinascimento*. La rivista milanese, diversamente da altri organi di stampa coevi che si prestavano di tanto in tanto alla divulgazione dei dettami del movimento, era totalmente

⁷⁵ P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, Madrid, Trotta, 1996, p. 653.

votato a tale causa. La sua genesi ed evoluzione ne sono la prova concreta. Questo non significa che ogni collaboratore aderisse incontrovertibilmente alla dottrina del movimento, né che il punto di vista espresso fosse univoco, ma che si dava certa priorità alle problematiche di tale crisi religiosa. Il fatto che Miguel de Unamuno abbia collaborato con *Il Rinnovamento*, quindi, non prova niente, tanto meno se si fa lo sforzo di leggere con attenzione l'unico articolo che per la rivista pubblicò. Qui non emerge alcun indizio che possa convincerci che si tratti di uno scritto di carattere modernista in quanto non si basa in un intento di conciliazione costruttiva, ma piuttosto nel suo esatto contrario. In «Della disperazione religiosa moderna» Unamuno, infatti, realizza un'apologia di un sentimento molto poco cattolico quale quello della disperazione religiosa. La disperazione è per don Miguel un sentimento ineluttabile per l'uomo, tanto per l'ateo, ché non può escludere con certezza l'esistenza dell'aldilà, quanto per il credente, ché non può affermare con la stessa certezza l'esistenza di Dio. Tale sentimento costituisce la base e la finalità di tutta la speculazione filosofica unamuniana, mentre per il modernismo cattolico la disperazione religiosa è solo una tappa transitoria della propria fede da cui partire per fondare un speranza solida e convincente. L'atteggiamento modernista presenta, quindi, un'idea costruttiva dello scetticismo religioso, mentre quello di Unamuno è talmente decostruttivo, al punto che reputa inattuabile il proposito modernista di rinnovamento ecclesiastico.

Altra corrispondenza interessante dalla prospettiva di questo studio, anche se costituita da sole tre lettere, è quella del basco con il sacerdote modernista italiano Romolo Murri. Le lettere, nonostante siano cordiali e manifestino un reciproca stima, mettono in luce un diverso contesto in cui si formò la fede religiosa dei due corrispondenti. La lettera che Unamuno invia a Murri nell'agosto del 1915, in particolare, è un'ulteriore riprova della scarsa considerazione del basco nei confronti della religiosità del popolo e del clero spagnoli, la cui carenza di sentimento religioso impedì la permeabilità delle più moderne tendenze culturali come quella del modernismo religioso. Unamuno e Murri erano due figure essenzialmente

differenti: Unamuno, in molteplici scritti, si oppone a ogni principio della filosofia scolastica, mentre la *Democrazia cristiana* murriana sorse proprio su premesse scolastiche adattate alle esigenze moderne⁷⁶; Unamuno rivendica la separazione fra Stato e Chiesa⁷⁷, difende una totale libertà del culto senza che prescindano dal sostegno della Chiesa e aspira a un liberalismo politico di carattere laico-secolare garante della libertà d'insegnamento, di un "Estado a base de pedagogía libre"⁷⁸ e di una "ciencia libre del yugo de la teología escolástica"⁷⁹, mentre nel Murri del periodo della *Democrazia cristiana* manca il senso dello Stato e auspica una maggiore autorità del clero che si imponga alla borghesia ufficiale come mezzo affinché si compia la subordinazione dello Stato alla Chiesa⁸⁰; Unamuno, infine, è un contemplativo, mentre Murri è un uomo d'azione che si dedicò totalmente all'impegno anticlericale per affrancare il cattolicesimo dalle pastoie ecclesiastiche⁸¹. Da tali differenze non poteva che scaturire il giudizio avverso del Rettore di Salamanca nei confronti dell'operato del modernista religioso italiano:

76 A tale proposito si veda la polemica fra Murri e Buonaiuti, che scrive con il pseudonimo di prof. Baldini, nel *Giornale d'Italia* di settembre del 1907. Il primo ammette la possibilità di salvare la parte buona della scolastica, distinguendo la feconda attività filosofica della ragione di fronte alla realtà dai manuali e sistemi caduchi; il secondo rivendica una più libera, più personale e meno autoritaria intuizione della vita impossibile da reperire nella tradizione assolutista del tomismo.

77 "Las relaciones entre el Estado y la Iglesia no son para mí un problema religioso, son una cuestión puramente política. Ésta me interesa muy poco, y creo que les interesa poco a mis compatriotas, pese a lo que se diga". Risposta n. 10 al «Questionnaire» del *Cænobium* pubblicato da S. Borzoni in Miguel de Unamuno, *De la desesperación religiosa moderna*, Madrid, Trotta, 2011, p. 88. Unamuno, inoltre, spiega che esistono alcune leggi spirituali e morali che non possono ricondursi all'ambito civile, come per esempio quella del concubinato, e che, al contrario, anche i cattolici più ortodossi insistono a reperire una corrispondenza fra alcune leggi civili, come per esempio quella che perseguita il contrabbando, nei peccati stabiliti nei comandamenti. Si veda M. de Unamuno, «Solidaridad española», 1906, OCV, VII, pp. 743-744. In un'altra conferenza afferma: "La obra capital del Estado debe ser una obra de cultura, de difusión de la ciencia, que todos lleguemos a ser como dioses concededores del bien y del mal, y dejad a la Iglesia la tarea de pretender hacer la felicidad del pueblos". Si veda «La conciencia liberal y española de Bilbao», 1908, OCV, VII, p. 769.

78 In particolare «Lo que ha de ser un Rector en España», 1914, OCV, VII, p. 883.

79 «El caso de Italia», 1915, OCE, IX, p. 1294.

80 Cfr. R. Murri, *Battaglie d'oggi*, 4 vol., 1903-1904, *La cultura del clero. Lettere a G. S.*, II, 1904, Roma, Società Italiana Cattolica di Cultura, p. 182.

81 Cfr. A. Botti, «Unamuno, Murri, Sabatier e la "Grande Guerra"», in *Spagna contemporanea*, n. 1, anno 1992, p. 138.

“Dicen que Murri va a publicar un libro sobre España. ¿Qué dirá ese hombre que no ha hecho sino hablar en Madrid – y Madrid apenas es España – con otros Murrís españoles?”⁸².

La partecipazione, infine, di Unamuno ai dibattiti della rivista italo-svizzera il *Cænobium* costituisce l'ultima prova della sua avversione nei confronti degli aspetti ideologici del modernismo religioso europeo. Di particolare interesse risultano le sue risposte al «Questionnaire», pubblicate nel numero di novembre-dicembre del 1911, e il suo intervento al dibattito sulla problematica «Gesù o Cristo?», pubblicato un anno prima. Qui sostanzialmente il basco si oppone alla separazione modernista, propugnata dal padre del modernismo religioso, Alfred Loisy, tra il Gesù della storia e il Cristo della fede, che negava l'essenza divina del messia in terra.

82 «Carta a Beccari», 25 gennaio 1911, in V. González Martín, *La cultura italiana en Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, p. 309.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA DE LAS OBRAS CITADAS DE MIGUEL UNAMUNO

(En orden cronológico)

S. F. - *Tratado del amor de Dios*, CMU, caja 8/15 y 8/34

S. F. - *Nuevo mundo*, edición de L. Robles, Madrid, Trotta, 1994

S. F. - «Arte y cosmopolitismo», OCV, IV

S. F. - «Música», OCV, XIII

S. F. - *La Esfinge*, OCV, XII

1880 - *La moderna Babel*, en L. Robles, *Miguel de Unamuno. Escritos inéditos sobre Euskadi*, Ayuntamiento/Área de Cultura y Turismo, 1998

1885 - *Cuaderno XVII*, publicado por M. A. Rivero Gómez, «Cuaderno XVII. Un texto inédito del joven Unamuno», en *Letras de Deusto*, año 2006, n. 110, XXXVI, pp. 148-282

1886 - *Filosofía lógica*, 1886, CMU, caja 8/12

1886 - «Cronología y programas de oposiciones de Unamuno», edición de J. A. Ereño Altuna, en *Letras de Deusto*, n. 90, III, Bilbao, Universidad de Deusto, 2001

1889 - «La mia visione di Firenze», en G. Beccari, *Impressioni italiane di scrittori spagnoli*, Lanciano, Carabba, 1913, pp. 90-96

1890-1891 - *Cuaderno sin título*, CMU, caja 63/26

1891 - «Mi visita a Pompeya», en V. González Martín, *La cultura italiana en Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, pp. 345-348

1894 - «Un socialista más», OCE, IX

1894 - «Sobre la división del trabajo», en D. Nuñez y P. Ribas, *Unamuno. Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, Madrid, Fundación Banco Exterior, 1992, pp. 39-44

1895 - «De mística y humanismo», OCV, III

1895 - *En torno al casticismo*, OCV, III

1895 - «El fondo del socialismo», OCE, IX

1895 - «Introducción a algunas consideraciones sobre la educación burguesa», OCE, IX

1895 - «¡Un mal inevitable!», 1895, OCE, IX

1895 - «La difusión del socialismo», OCE, IX

1895 - «La tradición eterna», OCV, III

1896 - «La regeneración del teatro español», OCV, III

1896 - «El reinado social de Jesucristo», OCE, IX

- 1896 - «Signo de vida», OCE, IX
- 1896 - «La primera condición para un trabajo verdaderamente libre», OCE, IX
- 1896 - *El reino del hombre*, CMU, caja 10/45
- 1896 - «Acerca de la reforma de la ortografía castellana», OCV, III
- 1897 - «El socialismo en España», OCE, IX
- 1897 - *Paz en la guerra*, OCV, II
- 1897 - *Diario íntimo*, Madrid, Alianza, 1981⁶
- 1897 - «El mal del siglo», en *Meditaciones Evangélicas*, edición de P. Tanganelli, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2006
- 1897 - «¡Fuera credos!», OCE, IX
- 1897 - «Pistis y no gnosis», OCV, IV
- 1898 - «Sobre el modernismo», en J. A. E. Altuna, *Unamuno. De la crisis a Ecos Literarios (Bilbao). 1897-1898*, Bilbao, Ediciones Beta, 2006
- 1898 - «De regeneración: en lo justo», OCV, IV
- 1899 - «Nicodemo el fariseo», en *Meditaciones Evangélicas*, edición de P. Tanganelli, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2006
- 1899 - «El Cristo de Cabrera», OCV, XIII
- 1899 - «De la enseñanza superior en España», OCV, III
- 1900 - «La fe», OCV, XVI

- 1900 - «La ideocracia», OCV, III
- 1900 - «¡Adentro!», OCV, III
- 1900 - «Il Mezzogiorno», OCV, VIII
- 1901 - «La libertad radical», OCE, IX
- 1901 - «Símbolos mal interpretados y símbolos mal expresados», OCV, VI
- 1901 - «Darwin», OCV, X
- 1901 - «Sobre la lengua española», OCV, III
- 1901 - «Por la patria universal», OCE, IX
- 1901 - «Prólogo» a *La educación* de O. Bunge, OCV, III
- 1902 - *Amor y pedagogía*, OCV, II
- 1902 - «España y los españoles», OCV, IV
- 1902 - «Viejos y jóvenes», OCV, III
- 1902 - «Ciudad y campo», OCV, III
- 1902 - «Discurso leído en el Palacio de la Biblioteca y Museos Nacionales, de Madrid, ante el Rey don Alfonso XIII, en representación de la Universidad de Salamanca, el día 24 de mayo de 1902», OCV, VII
- 1903 - «Contra el purismo», OCV, III
- 1904 - «Alma de jóvenes», OCV, III

- 1904 - «¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!», OCV, III
- 1904 - «Sobre la filosofía española», OCV, III
- 1904 - «Intelectualidad y espiritualidad», OCV, III
- 1904 - «Alma de jóvenes», OCV, III
- 1904 - «Intelectualidad y espiritualidad», OCV, III
- 1904 - *La locura del Doctor Montarco*, OCV, III
- 1905 - *Vida de Don Quijote y Sancho*, OCV, IV
- 1905 - «El individualismo español», OCV, III
- 1905 - «Sobre la lectura e interpretación del “Quijote”», OCV, III
- 1906 - «El secreto de la vida», OCV, III
- 1906 - «Sobre la europeización», OCV, III
- 1906 - «Solidaridad española», OCV, VII
- 1906-1907 - «Consensi e appunti», en *Cænobium*, año I, 1906-1907, n. 2, p. 152
- 1906-1907 - *L'inchiesta del Mercure de France: La questione religiosa*, en *Cænobium*, año I, 1906-1907, n. 4, p. 121
- 1907 - «Mi religión», OCV, XVI
- 1907 - «A un literato joven», OCV, IV

1907 - «Feminismo y cristianismo», en *Revista de estudios franciscanos*, año I, n. 3, pp. 160-165

1907 - «A un literato joven», OCV, IV

1907 - «El Rousseau de Lemaître», 1907, OCV, IV

1907 - «Inteligencia y bondad», con traducción italiana en S. Borzoni, *Intelligenza e bontà. Saggi, recensioni e lettere sul modernismo religioso*, Torino, Aragno, 2008, pp. 34-77

1907 - «Della disperazione religiosa moderna», en S. Borzoni, *Intelligenza e bontà. Saggi, recensioni e lettere sul modernismo religioso*, Torino, Aragno, 2008, pp. 15-30; versión española en M. de Unamuno, *De la desesperación religiosa moderna*, edición de S. Borzoni, Madrid, Trotta, 2011, pp. 45-59

1907 - «Cientificismo», OCV, IV

1907 - «El modernismo», OCV, V

1907 - «Sobre el quijotismo», en *Leonardo*, año V, n. 1, febrero de 1907, pp. 38-45

1907 - «Razón y vida», en *Renacimiento*, n. 5, julio de 1907

1907 - «Garibaldi Libertad», en *Garibaldi*, número por el centenario del nacimiento

1907 - *Poesías*, OCV, XIII

1908 - «Escepticismo fanático», OCV, IV

1908 - *Recuerdos de niñez y mocedad*, OCV, I

1908 - «Verdad y vida», OCV, IV

1908 - «Literatura y literatos», OCV, IV

1908 - «Caña salvaje», OCV, XIII

1908 - «Diálogos del escritor y el político», OCV, IX

1908 - «La conciencia liberal y española de Bilbao», OCV, VII

1909 - «Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia», OCV, VII

1909 - «Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia, el 22 de febrero de 1909, con ocasión del I centenario del nacimiento de Darwin, organizado por la Academia Médico-Escolar de dicha ciudad», OCV, VII

1909 - «El Cristo español», 1909, OCV, IV

1910 - «Junto a la vieja colegiata», OCV, XIII

1910 - «Gesù o Cristo?», en S. Borzoni, «*Gesù o Cristo? Una dimenticata autobiografia religiosa di Unamuno in lingua francese*», en *Cartevive*, año XV, septiembre de 2004, n. 2, pp. 46-70; versión española en Miguel de Unamuno, *De la desesperación religiosa moderna*, edición de S. Borzoni, Madrid, Trotta, 2011, pp. 77-84

1910 - «Un filósofo del sentido común», OCV, IV

1911 - *Soliloquios y conversaciones*, OCV, IV

1911 - «La vertical de Le Dantec», OCV, IV

1911 - Respuestas al «Questionnaire» del *Cænobium*, en S. Borzoni, «*Gesù o*

Cristo? Una dimenticata autobiografia religiosa di Unamuno in lingua francese», en *Cartevive*, año XV, septiembre de 2004, n. 2, pp. 58-62; versión española en Miguel de Unamuno, *De la desesperación religiosa moderna*, edición de S. Borzoni, Madrid, Trotta, 2011, pp. 85-89

1911 - «Sobre la tumba de Costa», OCV, III

1912 - «Prólogo» a B. Croce, *Estética*, Málaga, Ágora, 1997, pp. 5-17

1913 - «Prólogo» a R. Bagot, *Los italianos de hoy*, Barcelona, Librería de Feliu y Susanna, 1913, pp. 5-17

1913 - *Del sentimiento trágico de la vida en los hombre y en los pueblos*, OCV, XVI

1913 - «El Cristo yacente de Santa Clara», OCV, XIII

1914 - «El Cristo de San Juan de Barbalos», OCV, XI

1914 - *Niebla*, OCV, II

1914 - *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli (1ª parte)*, traducción de G. Beccari, Milano, Libreria Editrice Milanese, 1914

1914 - «Lo que ha de ser un Rector en España», OCV, VII

1915 - «El Quijote de los niños», OCA, V

1915 - «El caso de Italia», OCE, IX

1915 - «Mameli y Körner», OCE, IX

1915 - «Mammiferi trogloditici», *Il Nuovo Giornale*, 21 de diciembre de 1915

- 1915 - «La noluntad nacional», en *España*, Madrid, 19 de marzo de 1915
- 1916 - «Discurso en la Universidad de Salamanca, en la velada memoria de don Luis Rodríguez Miguel, catedrático de aquélla, en marzo de 1916», OCV, VII
- 1916 - «La evolución del Ateneo de Madrid», OCV, X
- 1916 - *Nada menos que todo un hombre*, OCV, IX
- 1916 - «L'inglese e il tedesco in lotta», en *Il Nuovo Giornale*, 26-27 de junio
- 1917 - *Ábel Sánchez*, OCV, II
- 1917 - «Calderón y el ingenio español», OCE, IX
- 1917 - «Sobre la bancarrota del socialismo», OCE, IX
- 1917 - «La vida es sueño», OCA, V
- 1918 - «Una visita al frente italiano», OCE, IX
- 1919 - «Francisco de Iturribarria. Recuerdos de entrañabilidad y de silencio», OCV, X
- 1919 - «I fantasmi del Cesarismo e la luce della vittoria d'Italia», en *Il Nuovo Giornale*, 11 de abril
- 1920 - «Intorno alla concezione estetica», en *Il Convegno*, n. 5
- 1920 - «Santa Teresa e Satana», en *Il Convegno*, n. 6
- 1920 - «Questo è veramente un uomo», en *Romantica*, año I, n. 17, 15 de octubre
- 1920 - *El Cristo de Velázquez*, OCV, XIII

1920 - «Nuestra impresión de Galdós», OCV, V

1920 - «¿Democracia cristiana?», OCE, IX

1920 - «Teatro y Parlamento», en L. Urrutia Salaverri, «Unamuno et *La Nación*», en *Cahiers du C.R.I.A.R.*, n. 107, año 1985, pp. 159-162

1920 - *Dos madres*, OCV, IX

1920 - *El marqués de Lumbría*, OCV, IX

1920 - *Tulio Montalbán y Julio Macedo*, OCV, IX

1921 - «En Palencia», 1921, OCV, I

1921 - *La tía Tula*, OCV, IX

1921 - *Fedra*, OCV, XII

1922 - «El Cristo de las batallas», en D. Nuñez y P. Ribas, *Unamuno. Política y filosofía. Artículos recuperados (1886-1924)*, Madrid, Fundación Banco Exterior, 1992, pp. 121-123

1923 - «San Quijote de la Mancha», OCV, V

1923 - «Pirandello y yo», OCV, X

1924 - *La agonía del cristianismo*, OCV, XVI

1924 - «Modernismo y actualidad», OCV, XI

1924 - «Modernismo y actualidad», OCV, XI

1924 - *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli (2ª parte)*, traducción de O. Campa y G. Beccari, Firenze, La Libreria della Voce, 1924

1925 - *Agonie du christianisme par Miguel de Unamuno (traduit du texte espagnol inédit par Jean Cassou)*, Paris, Rieder, 1925

1927 - *Cómo se hace una novela*, OCV, X

1928-1936 - *Cancionero*, OCV, XV

1931 - *San Manuel Bueno, mártir*, OCV, XVI

1932 - «La niñez de Don Quijote», OCA, V

1932 - «Junto al arroyo», OCV, I

1932 - «Discurso pronunciado en la Universidad de Salamanca, en un acto conmemorativo del primer aniversario de la República, organizado por los estudiantes el día 14 de abril de 1932», OCV, VII

1932 - «Los delfines de Santa Brigida», OCV, I

1932 - *El Otro*, OCV, XII

1933 - *La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez*, OCV, XVI

1934 - «La afanosa grandiosidad española», OCV, III

1934 - *El hermano Juan*, OCV, XII

1936 - «Mañana será otro día», OCV, XI

BIBLIOGRAFÍA DE LOS EPISTOLARIOS

DE MIGUEL DE UNAMUNO

(En orden alfabético por corresponsal)

AA. VV. - en L. Robles, *Epistolario americano (1890-1936)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996

AA. VV. - en V. González Martín, *La cultura italiana en Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978

AA. VV. - en L. Robles, *Epistolario inédito (1894-1936)*, 2 vols., Madrid, Espasa Calpe, 1991

Aiace Alfieri, A. - en CMU, caja 2/13

Alas, L. (Clarín) - en A. Alas, *Epistolario a Clarín: por Menéndez y Pelayo, Unamuno, Palacio Valdés, edición de A. Alas, Madrid, Escorial, 1941*, Madrid, Ediciones Escorial, 1941

Bataillon, M. - en J. I. Tellechea Idígoras, «Marcel Bataillon y Unamuno», en *CCMU*, año 1994, n. 29, pp. 299-336

Bignami, E. - en S. Borzoni, «*Gesù o Cristo? Una dimenticata autobiografia religiosa di Unamuno in lingua francese*», en *Cartevive*, año XV, septiembre de 2004, n. 2, p. 48, 57 y 62

Boine, G. - en G. Foresta, «Boine e Unamuno: un carteggio inedito 1906-1908 (Tra modernismo e chisciottismo unamuniano)», en los *Annali della Facoltà di*

Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari, XIII, n. 1, 1974, pp. 65-112

- en M. Marchione y S. E. Scalia, *Carteggio III. Giovanni Boine – Amici del «Rinnovamento» (1905-1910)*, 2 vols., I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1977, pp. 34-137

- en M. Marchione, «Carteggio inedito Boine-Unamuno», en *L'Osservatore Politico Letterario*, año XXVIII, n. 1, enero de 1982, pp. 16-43

- en E. Garin y G. Foresta, *Giovanni Boine-Miguel de Unamuno. Lettere/Letras*, Bologna, Boni, 1991

- en S. Borzoni, «Il carteggio tra Giovanni Boine e Miguel de Unamuno», en *Intelligenza e bontà. Saggi, recensioni e lettere sul modernismo religioso*, Torino, Aragno, 2008, pp. 87-119

- en S. Borzoni, «Epistolario entre Giovanni Boine y Miguel de Unamuno», en Miguel de Unamuno, *De la desesperación religiosa moderna*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 91-121

Bushee, A. H. - en M. García Blanco, «Prólogo», OCV, IV

Candamo, B. G. de - en J. A. Blázquez González, *Unamuno y Candamo. Amistad y epistolario (1899-1936)*, Madrid, Ediciones 98, 2007

Cervesato, A. - en CMU, caja 12/61

Chevalier, J. - en M. García Blanco, «Prólogo», OCV, XVI

Corominas, P. - en J. Corominas, «Correspondance entre Miguel de Unamuno et Pere Corominas», en *Bulletin Hispanique*, LXXXII, 1960, n. 1, pp. 43-77

Díaz de Mendoza, F. - en M. García Blanco, «Prólogo», XI

Farinelli, A. - en CMU, caja 17/134

Frías, N. - en P. Badanelli, *13 cartas inéditas de Miguel de Unamuno a Alberto Nin Frías*, Buenos Aires, La Mandrágora, 1962

Frontini, A. - CMU, caja 19/18

Gubernatis, A. de - en CMU, caja 23/22

Ilundain, P. J. - en H. Benítez, *El drama religioso de Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1949

Magnani, F. - CMU, caja 29/32

Martínez Ruiz, J. (Azorín) - en L. Robles, *Azorín-Unamuno. Cartas y escritos complementarios*, Valencia, Generalitat, 1990

Música, P. de - en S. Fernández Larraín, *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1972²

Murri, R. - en A. Botti, «Unamuno, Murri, Sabatier e la “Grande Guerra”», en *Spagna Contemporanea*, año 1992, n 1, pp. 137-147; en A. Botti, «Due lettere di Romolo Murri a Miguel de Unamuno», en *Spagna Contemporanea*, año 1997, n. 12, pp. 159-162

Ortega y Gasset, J. - en L. Robles, *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Madrid, El Arquero, 1987

Pérez Galdós, B. - en S. de la Nuez y J. Schraibman, *Cartas del archivo de Pérez Galdós*, Madrid, Taurus, 1967

Papini, G. - en M. García Blanco, «Unamuno y Papini», en *Annali dell'Istituto Universitario Orientale*, año VI, n. 2, julio de 1964, pp. 133-162

Puccini, M. - en V. González Martín en *La cultura italiana en Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, pp. 288-300; en A. Cucchia, «Dos cartas inéditas de Miguel de Unamuno», en *CCMU*, año 2009, n. 47 (1), pp. 237-258; en M. González de Sande, *La cultura española en Papini*,

Prezzolini, Puccini y Boine, Roma, Bulzoni, 2001, pp. 194-215

Rensi, G. - en S. Borzoni, «*Gesù o Cristo? Una dimenticata autobiografia religiosa di Unamuno in lingua francese*», en *Cartevive*, año XV, septiembre de 2004, n. 2, pp. 63-64

Urales, F. - en R. Pérez de la Dehesa, *La evolución de la filosofía en España*, Barcelona, Laia, 1977

Zulueta, L. de - en C. de Zulueta, *Cartas (1903-1933)*, recopilación, Madrid, Aguilar, 1972

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA DE LA OBRA
DE MIGUEL DE UNAMUNO

(En orden alfabético por autor)

AA. - «Decreto di condanna di due libri di Unamuno», en *L'Osservatore Romano*, Roma, 31 de enero de 1957

AA. VV. - *Tu mano es mi destino*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000

AA. VV. - *Religiosidad popular en España*, Actas del Symposium de 1-4 septiembre de 1997, El Escorial, R.C.U. Escurillenses

A.A. V.V. - *Volumen homenaje cincuentenario de Miguel de Unamuno*, coordinado por M. D. Gómez Molleda, Salamanca, edición de la Casa-Museo Unamuno, 1986

AA. VV. - *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra*, II, bajo la dirección de A. Chaguaceda Toledano, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003

AA. VV. - *Studia unamuniana. Añorando a Miguel de Unamuno (1936-2006)*, edición de S. Borzoni y A. Marocco, Morolo, IF Press, 2008

Abella Maeso, M. J. - *Dios y la inmortalidad: el mundo religioso de Unamuno*, Estella, Verbo Divino, 1997

Abellán, J. L. - *Miguel de Unamuno a la luz de la psicología. Una interpretación de Unamuno desde la psicología individual*, Madrid, Tecnos, 1964

Alberich, J. - «Unamuno y la duda sincera», en *Revista de Literatura*, año 1958, n.

27 y 28, vol. XIV, pp. 210-225

Albornoz, A. de - *La presencia de Miguel de Unamuno en Antonio Machado*, Madrid, Gredos, 1968

Álvarez Castro, L. - *La palabra y el ser en la teoría literaria de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005

- «El personaje-escritor en la narrativa breve de Unamuno: metaliteratura y autobiografía», en *CCMU*, año 2006, n. 42, pp. 13-38

Azaola, J. M. de - «Las cinco batallas de Unamuno con la muerte», en *CCMU*, año 1951, n. 2, pp. 33-10

Ballester, M. Gelabert «La fe que brota de la esperanza. Valoración teológica de la concepción unamuniana de la fe», en *CCMU*, año 1997, n. 32, pp. 99-123

Beccari, G. - «Unamuno e l'uropeizzazione», en *CCMU*, año 1953, n. 4, pp. 5-8

Benítez, H. - *El drama religioso de Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1949

Benito, S. - «La fe en don Miguel de Unamuno», en *Crisis*, año I, n. 1, 1954

Bertelloni, M. T. - «Unamuno y Pirandello: la contestación de la realidad», en *Revista de Literatura*, tomo LI, n. 101, enero-junio de 1989, pp. 101-114

Blanco, M. - *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, Madrid, ABL Editor, 1994

Blanco Aguinaga, C. - «El socialismo de Unamuno: 1894-1897», en *Revista de Occidente*, n. 41, 1966, pp. 166-180

- «De nuevo: el socialismo de Unamuno (1894-1897)», en *CCMU*, año 1968, n. 18, pp. 5-48

- *El Unamuno Contemplativo*, Barcelona, Laia, 1975

Bo, C. - «La condanna di Unamuno», en *La Nuova Stampa*, Torino, 1º de febrero de 1957

Borzoni, S. - «Tributo para una bibliografía italiana», en *CCMU*, año 2000, n. 35, pp. 147-197

- «*Gesù o Cristo? Una dimenticata autobiografia religiosa di Unamuno in lingua francese*», en *Cartevive*, año XV, septiembre de 2004, n. 2, pp. 46-70

Buonaiuti, E. - «L'agonia del cristianesimo», en *Il Mondo*, 4 de noviembre de 1925

Cancela, G. - *El sentimiento religioso de Unamuno*, New York, The American Press, 1970, edición consultada, New York, Ediciones Plaza Mayor, 1972

Calvetti, C. - *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno*, Milano, Marzorati, 1955

Carelli, L. - «Tre personaggi e due scrittori: Unamuno e Pirandello», en *Quaderni Amici della Spagna*, n. 47, marzo de 1969

Castelli, F. - «Miguel de Unamuno profeta della speranza disperata», en *Lecture. Rassegna critica del libro e dello spettacolo*, año XX, n. 3, marzo de 1965, pp. 171-193

Cejador, J. - «Unamuno dramático», en *La Tribuna*, Madrid, marzo-abril 1928

Cerezo Galán, P. - *Las máscaras de lo trágico*, Madrid, Trotta, 1996

Cirarda y Lachiondo, J. M. - «El modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno», Vitoria, Seminario Diocesano, 1948²

Collado, J. A. - *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid, Gredos,

1962

D'Arcangelo, L. - *Lo scandalo della croce*, Torino, Borla Editore, 1968

Della Seta, U. - «Un apóstolo del chisciottismo», en *La Nuova Parola*, n. 3, marzo de 1907, pp. 177-188

Elizalde, I. - *Unamuno y su novelística*, San Sebastián, Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa, 1983

Esclasans, A. - *Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, Losada, 1947

Falconieri, J. V. - «The sources of Unamuno's *San Manuel Bueno, mártir*», en *Romance Notes*, año 1963, n. 1, pp. 18-22

Fátima Luque, L. de - «¿Es ortodoxo el Cristo de Unamuno?», en *Ciencia Tomista*, año XXXIV, n. 200, 1943

Fernández Turienzo, F. - *Unamuno: ansia de Dios y creación literaria*, Madrid, Alcalá, 1966

Ferraro, C. L. - «Luigi Pirandello e Miguel de Unamuno: fra “identità” e “creazione del personaggio”», en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, tomo XCIX, abril-junio de 2007, pp. 297-326

Ferrater Mora, J. - *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957²

Fioraso, N. - *Il giovane Unamuno. Genesi e maturazione del suo pensiero filosofico*, Milano, Mimesis, 2008

Flores, R. - *Unamuno. Notas sobre la vida y obra de un máximo español*, Madrid, Hesperia, 1941

Foresta, G. - «Pirandello e Unamuno. Analogie e revisione critica», en *Nuovi Quaderni del Meridione*, tomo XI, n. 41, enero-marzo de 1973, pp. 15-33

- *Il chisciottismo di Unamuno in Italia*, Lecce, Milella, 1979

Forment, E. - *Lecciones de metafísica*, Madrid, RIALP, 1992

Fraile, G. - «Unamuno y el p. Arinterro», en *La Vida sobrenatural*, año LVIII, 1978, n. 480, pp. 224-227

García, F. - «Prólogo-estudio», en *Diario íntimo*, Madrid, Escelicer, 1970

García-Bacca, J. D. - *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, 2 vols., I, Caracas, Ministerio de Educación, 1947

García Blanco, M. - «Unamuno y Pirandello», en *En torno a Unamuno*, Madrid, Taurus, 1965, pp. 410-414

García de la Concha, V. - «Estructuras de *San Manuel Bueno, mártir*», en *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach (con motivo de sus XXV años de docencia en la Universidad de Oviedo)*, edición de M. V. Conde Saiz et al., 6 vols., 1976-1984, V, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1983, pp. 225-255

- «Introducción», en *El Cristo de Velázquez*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987

García Mateo, R. - *Dialektik als Polemik*, Frankfurt, Lang, 1978

Gennaro, M. di - «Unamuno, Svevo, Pirandello e la tragedia dell'uomo contemporaneo», en *Actas del Congreso Internacional de Vercelli*, 16-17 de mayo de 1997, coordinado por J. M. Martín Morán y G. Mazzocchi, Viareggio, Mauro Baroni, 1999-2000, pp. 257-271

Giolli, F. - «Piccole note di letteratura straniera. La fede», en *L'Alba*, 17 de agosto de 1901

- Gironella, R. - *Filosofía y vida*, Barcelona, Editorial Barna, 1946
- González Caminero, N. - *Unamuno. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Santander, Universidad Pontificia Comillas, 1948
- «Unamuno», en *El ateísmo contemporáneo*, II, traducción de D. Romero, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973
- *Unamuno y Ortega*, Madrid-Roma, Universidad Pontificia Comillas y Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1987
- González Martín, V. - *La cultura italiana en Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978
- «Difusión de la obra de Unamuno y eco de su personalidad en Italia», en *CCMU*, año 1978, n. 25-26, pp. 91-105
- Granjel, L. S. - *Retrato de Unamuno*, Madrid-Bogotá, Guadarrama, 1957
- Grau, J. - *Unamuno. Su tiempo y su España*, Buenos Aires, Alda, 1946
- Guy, A. - «Miguel de Unamuno, pélerin de l'Absolu», en *CCMU*, año 1948, n. 1, pp. 75-102
- Johnson, W. D. - «Vida y ser en el pensamiento de Unamuno», en *CCMU*, año 1955, n. 6, pp. 9-50
- Kelly, A. - *I rapporti tra Unamuno e Pirandello nella critica letteraria contemporanea*, Palermo, Flaccovio Editore, 1976
- Iturrioz, J. - «Crisis religiosa de Unamuno joven», en *Razón y fe*, 1944, tomo 130
- Laín Entralgo, P. - *La espera y la esperanza: historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Revista de Occidente, 1957
- Layolo, D. - «I cattolici e il dialogo», en *L'Unità*, 3 de febrero de 1957

León, J. C. de - «Pirandelismo en la literatura española», en *Quaderni Ibero-Americani*, n. 15, abril de 1954, pp. 406-414

Levi, E. - «Unamuno romanziere», en *Figure della letteratura spagnola contemporanea*, Firenze, Società Editrice «La Voce», 1922, pp. 3-11

López Aranguren, J. L. - «Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno», en *Arbor*, n. 33-34, XI, Madrid, 1948, pp. 485-503

López Quintás, A. - *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Madrid, RIALP, 2003, pp. 61-136

Lottini, O. - «La realtà della finzione. Unamuno e Pirandello all'orizzonte di Cervantes», en *Quaderno del dipartimento di letterature comparate*, año IV, Roma, 2008, pp. 307-326

Luppoli, S. - «*Il Santo* de Fogazzaro y *San Manuel Bueno* de Unamuno», en *CCMU*, año 1968, n. 18, pp. 49-70

Malvido Miguel, E. - *Unamuno a la busca de la inmortalidad. Estudio «Del sentimiento trágico de la vida»*, Salamanca, Ediciones San Pío X, 1977

Manyá, J. - *La teología de Unamuno*, Barcelona, Vergara, 1960

Maravall, J. A. - «Letras españolas: un estudio sobre Unamuno», en *La Nación* de Buenos Aires, 12 de marzo de 1944

Marías, J. - *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997³

Marrero, V. - *El Cristo de Unamuno*, Madrid, Rialp, 1960

Martínez Barrera, J. M^a. - *Miguel de Unamuno y el Protestantismo Liberal Alemán*, Caracas, Imprenta Nacional, 1982

Martínez García, N. - «Fe forjadora de verdad subsistente y de vida trascendente», en *Lecturas de Unamuno*, bajo la dirección de F. Flecha Andrés, León, Contextos, 1987, pp. 107-122

Martínez-Peñuela, A. - «Pirandello y Unamuno frente a la locura: *Enrique IV y El otro*», en *1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, tomo 10, año 1996, pp. 197-205

Matilla, M. - «Miguel de Unamuno, creyente», en *Revista de Espiritualidad*, n. 231, 1999, pp. 329-342

Maeztu, R. de - «Los japoneses y Unamuno», en *La Correspondencia de España*, 28 de agosto de 1907

Medina, A. - *Unamuno, ¿guía o símbolo?*, Madrid, Ribadeneira, 1958

Meyer, F. - *La ontología de Miguel de Unamuno*, traducción española de Cesáreo Goicoechea, Madrid, Gredos, 1962

Moeller, C. - «Unamuno», en *Literatura del siglo XX y Cristianismo. La esperanza en Dios nuestro padre*, versión española de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1960, pp. 57-175

Monner Sans, J. M. - «Unamuno, Pirandello y el personaje autónomo», en *La Torre*, año IX, n. 35-36, julio-diciembre de 1961, pp. 387-402

Morón Arroyo, C. - «*San Manuel Bueno, mártir* y el “sistema” de Unamuno», en *Hispanic Review*, año 1964, n. 3, vol. XXXII, pp. 227-246

Noè, E. - *Nicodemo il fariseo e altri saggi*, Torino, Marietti, 2001

Nuez, S. de la - «Unamuno y Galdós en sus cartas», en *Insula*, n. 216-217, noviembre-diciembre, 1964

- Onieva, A. J. - *Unamuno*, Madrid, Compañía Bibliográfica Española, 1964
- Oromí, M. - *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943
- Orringer, N. R. - *Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes de «Del sentimiento trágico de la vida»*, Madrid, Gredos, 1985
- Pacios, A. - «El talante intelectual de Aranguren», en *Punta Europa*, n. 1, 1956
- Pampaloni, G. - «Unamuno cattolico dell'amore», en *L'Espresso*, 10 de febrero de 1957
- Paoli, R. - *La poesia di Unamuno*, Firenze, Vallecchi, 1967
- Papini, G. - «Miguel de Unamuno», en *Leonardo*, octubre-diciembre, 1906, pp. 364-366
- Paredes Martín, M^a. del C. - «Saber y creer en “Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos”», en *CCMU*, año 1995, n. 30, pp. 91-104
- Paucker, E. K. - «*San Manuel Bueno, mártir*: a possible source in spanish american literature», en *Hispania*, año 1954, n. 4, vol. XXXVII, pp. 414-416
- Pérez de la Dehesa, R. - *Política y sociedad en el primer Unamuno: 1894-1904*, Barcelona, Ariel, 1973²
- Pérez, Q. - *El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1946
- Pildain, A. - «Don Miguel de Unamuno, hereje máximo y maestro de herejías», en *Cuaderno Gris. Unamuno y Europa: nuevos ensayos y viejos textos*, Las Palmas de Gran Canaria, Imprenta del Obispado, 1953

Pla y Daniel, E. - «Los delitos del pensamiento y los falsos ídolos intelectuales», Salamanca, Calatrava, 1938

Properzi, L. - «Il problema della fede nel pensiero di Miguel de Unamuno», en *CCMU*, año 1971, n. 21, pp. 35-55

Rivera de Ventosa, E. - «La crisis religiosa de Unamuno», en *CCMU*, años 1966-1967, n. 16-17, pp. 107-133

- *Unamuno y Dios*, Madrid, Encuentro, 1985

Rabaté, J. C. - *Miguel de Unamuno. Biografía*, Madrid Taurus, 2009

Rivero Gómez, M. A. - «Una aproximación al germen del pensamiento unamuniano», en *CCMU*, año 2005, n. 40, pp. 107-151

Rocamora, P. - *De Góngora a Unamuno*, Madrid, C.S.I.C., 1965

Rodríguez, A. y Farren, K. M. - «Sobre el lago y la montaña en “San Manuel Bueno, mártir”», en *CCMU*, año 1996, n. 31, pp. 115-119

Rodríguez Celada, Á. - «Afinidades ideológicas entre Pirandello y Unamuno», en *Arbor*, n. 421, tomo CVIII, enero de 1981, pp. 43-54

Sánchez Barbudo, A. - *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1959

- *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*,

Barcelona, Lumen, 1981³

- «Introducción», en *Del sentimiento trágico de la vida y La agonía del cristianismo*, Madrid, Akal Editor, 1983

Sánchez Ruiz, J. M. - *Razón, mito y tragedia. Ensayo sobre la filosofía de don Miguel de Unamuno*, Zürich, Pas-Verlag, 1964

Sarasa San Martín, J. - *El problema de Dios en Unamuno*, Bilbao, Diputación

Foral de Bizkaia, 1989

Savignano, A. - *Unamuno, Ortega, Zubiri*, Napoli, Guida, 1989

- *Introduzione a Unamuno*, Bari, Laterza, 2001

Scheel, H. L. - «Don Quijote visto da Luigi Pirandello e da Miguel de Unamuno», en *Pirandello saggista*, coordinado por P. D. Giovanelli, Palermo, Palumbo, 1982, pp. 351-363

Sciacca, M. F. - *La filosofía, hoy*, Barcelona, Miracle, 1947

- *Il chisciottismo tragico di Unamuno*, Marzorati, Milano, 1971, edición consultada Palermo, L'Epos, 1989

Segarra, R. - *La fe de Unamuno. Un camino entre la niebla*, Barcelona, CLIE, 1998

Serrano Poncela, S. - *El pensamiento de Unamuno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953

Serrano Ramírez, J. M. - «Unamuno frente a Descartes, Spinoza, y Kant: perfiles de un diálogo polémico», en *CCMU*, año 1994, n. 29, pp. 143-168

Tanganelli, P. - «Miguel de Unamuno, *Nuevo Mundo* y la crisis del 97», en *CCMU*, año 1996, n. 31, pp. 121-138

- *Unamuno fin de siglo. La escritura de la crisis*, Pisa, ETS, 2003

Tucci, R. - «Miguel de Unamuno alla ribalta», en *La Civiltà Cattolica*, año 1957, n. 1

- «Itinerario spirituale di Miguel de Unamuno», en *La Civiltà Cattolica*, año 1957, n. 2

- «Il tema dell'angoscia esistenziale e una sua tipica espressione», en *La Civiltà Cattolica*, año 1957, n. 3

Turiel, P. - *Unamuno. El pensador. El creyente. El hombre*, Madrid, Cía.

Bibliográfica, 1970

Vauthier, B. - *Arte de escribir e ironía en la obra narrativa de Miguel de Unamuno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2004

Villacañas Berlanga, J. L. - «Introducción», en *San Manuel Bueno, mártir*, Murcia, Biblioteca Saavedra Fajardo, 2006

Wiskovatoff, L. de - «Don Miguel de Unamuno et le sentiment tragique de la vie», en *Cænobium*, año X, 1916, n. 5-8

Zavala, I. M. - *Unamuno y su teatro de conciencia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1963

Zini, Z. - «La filosofía di Don Chisciotte», en *La Stampa*, Torino, 13 de diciembre de 1923

Zubizarreta, A. F. - *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960
- *Unamuno en su «nívola»*, Madrid, Taurus, 1960

BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL MODERNISMO

RELIGIOSO Y LITERARIO*

(En orden alfabético por autor)

AA. - «La Encíclica de Su Santidad y el error modernista», en *El Universo*, 19 de septiembre de 1907

AA. - «Nuevas revistas», en *Nuestro Tiempo*, año VII, 1907, n. 93, pp. 259-261

AA. - «Revista de revistas. La cuestión religiosa. Información internacional», en *Nuestro Tiempo*, n. 99, pp. 260-266

AA. - «El nuevo “Syllabus”», en *La Correspondencia de España*, 23 de julio de 1907

AA. - «La Encíclica de SS. Pío X», en *La Correspondencia de España*, 19 de septiembre de 1907

AA. - «Correspondencias particulares del Diario de Barcelona», en *Diario de Barcelona*, 31 de octubre, 5 y 9 de noviembre de 1907

AA. - «¡Anatema!», en *El Liberal*, 22 de julio de 1907

AA. - «El “Syllabus” de Pío IX», en *El Liberal*, 22 de julio de 1907

AA. - «El nuevo “Syllabus”», en *El Liberal*, 23 de julio de 1907

* Se ponen en un mismo apartado bibliográfico tanto los estudios sobre el modernismo religioso como los sobre el modernismo literario únicamente porque se ha prestado especial atención hacia un conjunto de textos que abarcan ambas temáticas sin distinción alguna.

AA. - «Después del “Syllabus”. Un folleto, una carta y varias manifestaciones», en *El Liberal*, 29 de julio de 1907

AA. - «Una Conferencia de Fogazzaro», en *La Lectura*, año VII, n. 73, enero de 1907, pp. 144-145

AA. - «Il card. Ferrari e il “Rinnovamento”», en *Giornale d'Italia*, 2 de enero de 1908

AA. VV. - *Literatura modernista y tiempo del 98*, Actas del Congreso Internacional de Lugo de noviembre de 1998, edición a cargo de J. Serrano Alonso et al., Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2000

AA. VV. - *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997*, edición de A. Botti y R. Cerrato, Urbino, Quattro Venti, 2000

AA. VV. - *Modernismo. Un secolo dopo*, cuidado por L. Vaccaro y M. Vergottini, Brescia, Morcelliana, 2010

AA. VV. - *El modernismo a la vuelta de un siglo*, edición de S. Casas, Barañáin (Navarra), Ediciones Universidad de Navarra, 2008

AA. VV. - *Juan Ramón Jiménez. Actas del Congreso*, Huelva, Instituto de Estudios Onubenses, 1983

AA. VV. - *Nuevos asedios al modernismo*, edición de Iván Schulman, Madrid, Taurus, 1987

AA. VV. - *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, edición de N. Smart, J. Clayton, P. Sherry y S. T. Katz, 3 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1985

AA. VV. - *Spiritualità e utopia: la rivista «Cænobium» (1906-1919)*, F. Panzera y D. Saresella coordinadores, Milano, Cisalpino, 2007

Abellán, J. L. - *Historia crítica del pensamiento español*, 7 vols., 1979-1992, V (II), *La crisis contemporánea*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989

Allegra, G. - *Il Regno Interiore*, Milano, Jaca Book, 1982

Alvar, M. - «Modernismo, parnasismo, simbolismo, decadentismo, exotismo», en *Historia de España*, edición de R. Menéndez Pidal, *La edad de Plata de la Cultura Española (1898-1936)*, cit., XXXIX-II, pp. 45-75

Azam, G. - «La crise moderniste en Espagne», en *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse, n. 3, 1979, pp. 195-212

- *El modernismo desde dentro*, Barcelona, Anthropos, 1989

Barth, K. - *Die Kirchliche Dogmatik*, 4 vols., 12 tomos, 1932-1967, *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchliche Dogmatik*, Zürich, Evangelischer Verlag, 1955⁷

Bedeschi, L. - *Modernismo a Milano*, Milano, Pan Editrice, 1974

- *Il modernismo italiano. Voci e volti*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1995

Boine, G. - *Carteggio IV. Giovanni Boine – Amici della «Voce» (1904-1917)*, edición de M. Marchione y S. E. Scalia, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979

Botti, A. - «Unamuno e il modernismo religioso», en *Fonti e documenti*, año 1984, n. 13, pp. 243-280

- «Sulle tracce del modernismo religioso in Spagna: la fortuna de *Il Santo* di Fogazzaro», en *Studi Urbinati/BI*, año 1986, n. 59, pp. 157-173

- *La Spagna e la crisi modernista. Cultura società civile e religiosa tra*

Otto e Novecento, Brescia, Morcelliana, 1987

- *Romolo Murri e l'anticlericalismo negli anni de «La Voce»*, Urbino, Fondazione Romolo Murri, 1996

- «Le interpretazioni de *El cura de Monleón* di Pío Baroja», en *Spagna contemporanea*, n. 18, año IX, 2000, pp. 141-153

Cabrera, B. - «Antonio Fogazzaro», en *La Lectura*, año XI, n. 124, 1911, pp. 428-440

Casella, M. - *La crisi modernista a Perugia. Clero e seminario al tempo di Pio X*, Napoli, 1998

Castro A. M. de - *Análisis y refutación del modernismo*, Valladolid, Cuesta, 1908

Cavaglion, A. - «Per un modernismo ebraico? Felice Momigliano (1866-1924)», en *Fonti e documenti*, año 1984, n. 13, pp. 313-351

- *Coenobium 1906-1919. Un'antologia*, Comano, Edizioni Alice, 1992

Corral, F. - *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett. Crisis de fin de siglo, juventud del 98 y anarquismo*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1994

Costanzo, M. - *Giovanni Boine. Note critiche*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1951

- *Giovanni Boine*, Milano, Mursia, 1961

Cózar Castañar, J. - *Modernismo teológico y Modernismo literario. Cinco ejemplos españoles*, Madrid, BAC, 2002

Curi, F. - *Perdita d'aureola*, Torino, Einaudi, 1977

D'Esplugues, M. - «Algo sobre controversia religiosa. El modernismo y las tendencias modernistas», en *Revista de Estudios Franciscanos*, año II, 1908, n. 14, pp. 65-70

Díaz-Plaja, G. - *Estructura y sentido del Novecentismo español*, Madrid, Alianza, 1975

Dumery, H. - *Blondel et la religion. Essai critique sur la «Lettre» de 1896*, Paris, PUF, 1954

Duncanson, R. F. - *A Layman's view of the church: an exposition and evaluation of the sacramental element in the ecclesial thought of baron Friedrich von Hügel*, Roma, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, 1980

Eguía Ruiz, C. - «Necrología literaria. Fogazzaro poeta», en *Razón y fe*, año XI, tomo XXXII, 1912, pp. 211-221

- «Fogazzaro novelista», en *Razón y fe*, año XI, tomo XXXII, 1912, pp. 353-363

- «Fogazzaro novelista», en *Razón y fe*, año XI, tomo XXXII, 1912, pp. 487-495

- «Fogazzaro novelista», en *Razón y fe*, año XI, tomo XXXIII, 1912, pp. 80-89

Fabello, D. - «*Cænobium*» rivista senza frontiere. *I retroscena ticinesi*, Locarno, Dadó, 1999

Fiorani, L. - «Modernismo a Roma: 1900-1922», en *Ricerche per la storia religiosa di Roma. Studi, documenti, inventari*, Roma, n. 8, 1990

Fonzi, F. - «Stefano Jacini Junior e il “Rinnovamento”», en *Rassegna Storica del Risorgimento*, año LVI, tomo II, abril-junio de 1969, pp. 183-254

Forni Rosa, G. - *Il dibattito sul modernismo religioso*, Bari, Laterza, 2000

García de Haro de Goytisolo, R. - *Historia teológica del modernismo*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1972

Gallarati Scotti, F. T. - *La vita di Antonio Fogazzaro: dalle memorie e dai*

carteggi inediti, Milano, Mondadori, 1934

Gentile, G. - *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Firenze, Sansoni, 1962

Gicovate, B. - «El modernismo y su historia», en *Hispanic Review*, año 1964, n. 32, pp. 216-226

Goldberg, I. - *Studies in Spanish-American Literature*, New York, Brentano's, 1920, edición consultada Port Washington (NY), Kennikat Press, 1968

González Blanco, E. - «El Abate Loisy y la exégesis bíblica», en *Nuestro Tiempo*, año IV, 1904, n. 40, pp. 44-73

González Martín, V. - «El modernismo religioso italiano en Miguel de Unamuno», en *CCMU*, año 1994, n. 29, pp. 55-68

González Menéndez Reigada, A. - «La obra literaria de Fogazzaro», en *La Ciencia Tomista*, año II, n. 9, 1911

- *Sobre la Acción Católica*, La Laguna, Imprenta Pacheco, 1935

- *Los enemigos de España*, La Laguna, Imprenta Católica, 1939

Graffiedi, F. - *Juan Ramón Jiménez e il Modernismo*, Roma, Bulzoni, 1996

Izquierdo, C. - *Blondel y la crisis modernista. Análisis de «Historia de dogma»*, Pamplona, Universidad de Pamplona, 1990

Jiménez, J. R. - *El modernismo. Notas de un curso (1953)*, edición de R. Gullón, Madrid, Aguilar, 1962

- «Modernismo en América y España. (Apuntes de una conferencia)», en F. Rico, *Historia y Crítica de la Literatura Española. Modernismo y 98*, 9 vols., 1980-1992, VI, Barcelona, Editorial Crítica, 1980

- *El modernismo. Apuntes de curso (1953)*, edición de J. Urrutia, Madrid, Visor, 1999

Laboa, J. M. - «El modernismo teológico en España», en *Ínsula*, n. 613, 1998, pp. 21-25

Llera, L. de (coord.) - *Religión y Literatura en el Modernismo Español. 1902-1914*, Madrid, Actas, 1994

López Castro, A. - «Lo sacro en Juan Ramón Jiménez», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, año 1995, n. 539-540, pp. 23-42

Macrì, O. - «Giovanni Boine», en *Letteratura*, enero-abril, 1940

Maeztu, R. de - «La teología socialista», en *El Diluvio*, 8 de diciembre de 1907

Marangon, P. - *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, Bologna, Il Mulino, 1998

Martínez Cachero, J. M. - «Todos contra el modernismo...», en *Homenaje a José María Martínez Cachero*, Oviedo, Ediciones Universidad de Oviedo, 2000

Martini, G. - *Cattolicesimo e storicismo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1951

Menéndez Pidal, R. (coord.) - *La edad de Plata de la Cultura Española (1898-1936)*, XXXIX-I, 43 vols. y 1 apéndice, Madrid, Espasa-Calpe, 1993

Minore, R. - *Boine*, Firenze, Il Castoro, 1975

Moltmann, J. - *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983

Morelli, G. - *Letteratura spagnola del Novecento. Dal modernismo al postmodernismo*, Milano Mondadori, 2007

Moro, R. - «Il modernismo buono. La “modernizzazione” cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico», en *Storia Contemporanea*, 1988, n. 4, pp. 625-716

Nardi, P. - *Antonio Fogazzaro*, Milano, Mondadori, 1938

Nédoncelle, M. - *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel (1852-1925)*, Paris, Vrin, 1935

Olivier, P. - «Newman, Blondel, Le Roy et le modernisme», en *Recherches de Science Religieuse*, LXXX, n. 3, 1992, pp. 419-440

Onís, F. de - *España en América: estudios, ensayos y discursos sobre temas españoles e hispanoamericanos*, San Juan (PR), Editorial Universitaria, 1968²

Ortega y Gasset, J. - «Sobre “El Santo”», 1908, en *Obras Completas*, 12 vols., I, Madrid, Alianza Editorial Revista de Occidente, 1983, pp. 430-438

Pézard, M. - «Le Modernisme chez les Juifs» en *Mercure de France*, tomo LXXIV, n. 267, 1908, pp. 438-448

Prat, I. - *El muchacho expatriado: Juan Ramón Jiménez en Francia (1901)*, Madrid, Taurus, 1987

Prezzolini, G. - *Il cattolicesimo rosso. Studio sul presente movimento di riforma nel Cattolicesimo*, Napoli, Ricciardi, 1908

Raponi, N. - *Francesco Van Ortroy e la cultura cattolica italiana fra Ottocento e Novecento (con documenti inediti)*, Brescia, Morcelliana, 1965

- «Padre Pietro Gazzola. Una sofferta testimonianza di cultura e di fede nella crisi religiosa tra Ottocento e Novecento», en *Barnabiti Studi*, año 1988, n. 15, pp. 73-90

Reula Paul, J. A. - *Algunas constantes del pensamiento español en Juan Ramón*

- Jiménez, Tesis Doctoral, Universidad de La Laguna, 1986-87
- Rivière, J. - *Le modernisme dans l'Église*, Paris, Letouzey et Ané, 1929
- Rosa, E. - «Al sacerdote Ernesto Buonaiuti», en *La Civiltà Cattolica*, año 1910, n. 2, pp. 224-231, 344-357, 589-605
- «Una fonte ignorata del modernismo di Antonio Fogazzaro», en *La Civiltà Cattolica*, año LXIII, 1912, III, pp. 3-18
- Ruiz Amado, R. - *El modernismo religioso*, Madrid, Sáenz de Jubera, 1908
- Sabatier, P. - «La crisi religiosa», en *La Lectura*, año VII, 1907, pp. 159-163
- *Les modernistes: notes d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, Fischbacher, 1909
- Sale, G. - «*La Civiltà Cattolica*» nella crisi modernista (1900-1907), Milano, Jaca Book, 2001
- Santalucía Cheverol, R. - *¿Qué es el modernismo?*, Barcelona, 1908
- Scoppola, P. - *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1969
- Sorrentino, S. - «Maurice Blondel nel dibattito attuale», en *Teoria*, año 1995, n. 15, pp. 29-65
- Steinhuber, A. - «Lettera al Cardinal Ferrari», en *L'Osservatore Romano*, 4 de mayo de 1907
- Tollinchi, E. - *Los trabajos de la belleza modernista 1848-1945...*, San Juan (Puerto Rico), Ediciones Universidad de Puerto Rico, 2004
- Tresmontant, C. - *Correspondance philosophique*, Paris, Seuil, 1961

Tuccini, G. - *Spiriti cercanti. Mistica e santità in Boine e Papini*, Urbino, Quattro Venti, 2007

- *Voce del silenzio, luce sul sentiero. Di altre pagine mistiche tra Italia e Spagna*, Urbino, Quattro Venti, 2008

Urbina, P. A. - *Actitud modernista de Juan Ramón Jiménez*, Pamplona, Eunsa, 1994

Valamala, A. - *Los voceros del modernismo*, Barcelona, Luis Gili, 1908

Valentí i Fiol, E. - *El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos*, Barcelona, Ariel, 1973

Vidler, A. - *The Church in the Age of Revolution. 1789 to the present day*, London, Penguin, 1962

Virgoulay, R. - *Blondel et le modernisme: la philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Paris, Cerf, 1980

Vivanco, L. F. - «La plenitud de lo real en la poesía de Juan Ramón», en *Ínsula*, año XII, n. 122, 1957

Zaragüeta, J. - *El modernismo. Su posición respecto a la ciencia. Su condenación por el Papa Pío X, por su Eminencia el Cardenal Mercier*, Barcelona, Luis Gili, 1908

BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL CONCEPTO DE
GENERACIÓN Y SOBRE LA *GENERACIÓN DEL '98*

(En orden alfabético por autor)

Alonso, D. - *Poetas españoles contemporáneos*, Madrid, Gredos, 1969

Ayala, F. - *Tratado de Sociología*, 3 vols., II, *Sistema de Sociología*, Buenos Aires, Losada, 1947

Bell, A. - *Contemporary Spanish Literature*, New York, Knopf, 1925

Bernal Muñoz, J. L. - *¿Invento o realidad? La generación española de 1898*, Valencia, Pre-textos, 1996

Blanco Aguinaga, C. - *Juventud del 98*, Madrid, Siglo XXI, 1970

Cansinos Assens, R. - *La nueva literatura*, Madrid, Paez, 1925

Cardwell, R. - «Una hermandad de trabajadores espirituales»: los discursos del poder del modernismo en España», en *¿Qué es el modernismo? Nueva encuesta, nuevas lecturas*, texto por él cuidado con el auxilio de B. Mcguirk, Boulder, University of Colorado, 1993, pp. 165-198

Cortines, J. - «El tránsito al Modernismo», en *Jornadas sobre "Tiempos del 98"*, 18-21 noviembre de 1997, Sevilla, Fundación El Monte, 1998, pp. 139-155

Cernuda, L. - *Estudios sobre la poesía española contemporánea*, Madrid, Guadarrama, 1957

Díaz-Plaja, G. - *Modernismo frente a noventa y ocho. Una introducción a la literatura del siglo XX*, Madrid, Espasa-Calpe, 1951

Fernández Almagro, M. - *Vida y literatura de Valle-Inclán*, Madrid, Editora Nacional, 1943

Ferreres, R. - *Los límites del modernismo y del 98*, Madrid, Taurus, 1981²

Gambarte, E. M. - *El concepto de generación literaria*, Síntesis, Madrid, 1996

Gaos, J. - «Sobre sociedad e historia», en *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Stylo, 1947

Gullón, R. - *Direcciones del modernismo*, Madrid, Gredos, 1963

- *La invención del 98 y otros ensayos*, Gredos, Madrid, 1969

Granjel, L. S. - *La generación literaria del 98*, Salamanca, Anaya, 1966

Inman Fox, E. - *Ideología y política en las letras de fin de siglo (1898)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988

Jaimes-Freyre, M. - *Modernismo y 98 a través de Ricardo Jaimes Freyre*, Madrid, Gredos, 1969

Jeschke, H. - *La generación de 1898*, Madrid, Editorial Nacional, 1954

Laín Entralgo, P. - *Las generaciones en la historia*, Madrid, IEP, 1945

- *La generación del 98*, Madrid, Espasa-Calpe, primera edición 1945, edición consultada 1997²

López Estrada, F. - *Los primitivos de Manuel y Antonio Machado*, Madrid, Cupsa, 1977

Mainer, J. C. - «La crisis de fin de siglo: la nueva conciencia literaria», en F. Rico, *Historia y Crítica de la Literatura Española. Modernismo y 98*, 9 vols., 1980-1992, VI, Barcelona, Editorial Crítica, 1980, pp. 3-10

- «La crisis de fin de siglo: la nueva conciencia literaria», en F. Rico, *Historia y Crítica de la Literatura Española. Modernismo y 98. Primer suplemento*, Barcelona, Editorial Crítica, 1994, pp. 5-15

- «El modernismo como actitud», en F. Rico, *Historia y Crítica de la Literatura Española. Modernismo y 98. Primer suplemento*, Barcelona, Editorial Crítica, 1994, pp. 61-76

Mannheim, K. - «Das problem der Generationen», en *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, Berlin/Neuwied, Zuerst, 1928

Marías, J. - *El método histórico de las generaciones*, Madrid, Revista de Occidente, 1949

Martínez Ruiz, J. (Azorín) - «Dos generaciones», en *ABC*, 19 de mayo de 1910

- «Generación de escritores», en *ABC*, 28 de junio de 1912

- *Clásicos y modernos*, edición consultada Buenos Aires, Losada, 1949

Maura, G. - «Generación del desastre», en *Faro*, febrero de 1908

López Morillas, J. - *Hacia el 98. Literatura, sociedad, ideología*, Barcelona, Ariel, 1972

Onís, F. de - «Introducción», en *Antología de la poesía española e hispanoamericana*, Madrid, Imp. de la Lib. y Casa Edit. Hernando, 1934, pp. XIII-XXIV

- «Sobre el concepto de Modernismo», en *España en América: estudios, ensayos y discursos sobre temas españoles e hispanoamericanos*, Madrid, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1955, pp. 175-181

Ortega y Gasset, J. - «La idea de las generaciones», en *Obras Completas*, 12 vols., III, Madrid, Alianza Editorial Revista de Occidente, 1983, pp. 145-150

- «La idea de la generación», en *Obras Completas*, 12 vols., V, Madrid, Alianza Editorial Revista de Occidente, 1983, pp. 29-42

- «De nuevo, la idea de la generación», en *Obras Completas*, 12 vols., V, Madrid, Alianza Editorial Revista de Occidente, 1983, pp. 55-67

Petersen, J. - *Die literarischen Generationen*, Berlin, Junker, 1930

Pinder, W. - *Das problem der Generationen in der Kunstgeschichte Europas*, Berlin, Verlags, 1926

Ramos Gascón, A. - «La literatura española como invención historiográfica: el caso del 98», en *Eutopías*, año I, n. 3, 1987, pp. 79-101

Salinas, P. - «El concepto de 'generación literaria' aplicado a la del 98», en *Literatura española siglo XX*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 26-33

- «El problema del modernismo en España, o un conflicto entre dos espíritus», en *Antología de la literatura hispánica contemporánea*, 2 vols., I, edición de M. Colón/R. Núñez de Ortega/I. Laborde/H. García, San Juan (PR), Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1989²

Schulman, I. A. - *Nuevos asedios al Modernismo*, Madrid, Taurus, 1987

Shaw, D. - *La Generación del 98*, Madrid, Cátedra, 1997

Torre, G. de - «El punto de vista de las generaciones», en *Historia de las literaturas de vanguardia*, Madrid, Guadarrama, 1965, pp. 49-62

- «Generaciones y movimientos literarios», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 194, 1966, pp. 193-211

Valbuena Prat, Á. - *La poesía española contemporánea*, Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 1930

BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL KRAUSISMO
Y EL CATOLICISMO LIBERAL

(En orden alfabético por autor)

AA. VV. - *La Europa del sur en la época liberal. España, Italia y Portugal. Una perspectiva comparada*, edición de S. Casmirri y M. Suárez Cortina, Santander-Cassino, Universidad de Cantabria-Università di Cassino, 1998

AA. VV. - *España e Italia en la Europa contemporánea: desde finales del siglo XIX a las dictaduras*, edición de F. García Sanz, Madrid, CSIC, 2002

Abellán, J. L. - *Historia crítica del pensamiento español*, 7 vols., 1979-1992, IV, *Liberalismo y Romanticismo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984
- «Krausismo y catolicismo», en *ABC*, 11 de marzo de 1988

Appolis, É. - *Les Jansénistes espagnols*, Bordeaux, Société bordelaise de diffusion de travaux des lettres et sciences humaines, 1966

Azcárate, G. de - *Estudios filosóficos y políticos*, Madrid, Librería de Alejandro de San Martín, 1877
- *Minuta de un testamento*, edición de E. Díaz, Barcelona, Cultura Popular, 1967

Barberini, G. - «El artículo 11 de la Constitución de 1876. La controversia diplomática entre España y la Santa Sede», en *Anthologica Annua*, año 1961, vol. IX, publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, pp. 279-409

Calderón, A. - *Palabras*, Barcelona, Imprenta Henrich y comp.^a, 1905, pp. 197-

Callahan, W. J. - *Church, Politics and society in Spain, 1750-1874*, Cambridge, Harvard UP, 1984

- W. J. Callahan, «Un clero liberal. 1868-1871», en *La voluntad de humanismo. Homenaje a Juan Marichal*, edición cuidada por B. Ciplijauskaité y C. Maurer, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 45-56

Castro, F. de - *Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal*, edición de J. L. Abellán, Madrid, Castalia, 1975

Cremades, J. J. G. - *Krausistas y liberales*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1975

Cuenca Toribio, J. M. - «El catolicismo liberal español: las razones de una ausencia», en *Hispania*, año 1971, n. 119, tomo XXXI, pp. 581-592

Cerezo Galán, P. - «Religión y laicismo en la España contemporánea», en *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, actas reunidas y presentadas por P. Aubert, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, pp. 121-152

Díaz, E. - *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1973

Giner de los Ríos, F. - «La enseñanza confesional y la escuela», en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 4, 1882, pp. 173-174 y 191-193

- *Lecciones sumarias de psicología*, Madrid, Espasa-Calpe, 1920

- *Ensayos*, edición de J. López Morillas, Madrid, Alianza, 1969

Gómez Molleda, M. D. - *Los reformadores de la España contemporánea*, Madrid, C.S.I.C., 1966

- *Unamuno “agitador de espíritus” y Giner de los Ríos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1976

González Serrano, U. - *Estudios sobre los principios de la Moral con relación a la doctrina positiva*, Madrid, Imp. Española, 1871

Jiménez, A. - *Ocaso y restauración. Ensayo sobre la Universidad Española Moderna*, México, El Colegio de México, 1948

Jiménez García, A. - *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, Cincel, 1986

Jobit, P. - *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*, 2 vols., I, Paris, Boccard, 1936

Jongh Rossel, E. M. de - *El Krausismo y la Generación de 1898*, Valencia, Albatros Hispanofila, 1985

Krause, K. C. F. - *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, Gotinga, 1829

- *Ideal de la humanidad para la vida*, traducción española de J. Sanz del Río, Madrid, Imprenta de Manuel Galiano, 1860

Laboa, J. M. - *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1994

Larra, M. J. de - «Cuatro palabras del traductor», en M. F. Lamennais, *El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente*, traducido por el propio Larra, Madrid, Imprenta de Don José María Repullés, 1836

Llera, L. de - «Las filosofías de salvación», en *Historia general de España y América*, 19 vols., 1981-1987, vol. XVI (1), *Revolución y Restauración (1868-1931)*, edición de L. Suárez Fernández, D. Ramos Pérez, J. L. Comellas y J. A. Gallego, Madrid, Rialp, 1982, pp. 3-59

Llorente, J. A. - *Apología católica del proyecto de constitución religiosa*, Madrid,

Imprenta de Albán y Compañía, 1822

López Aranguren, J. L. - *Moral y sociedad. La moral social española en el siglo XIX*, Madrid, Edicusa, 1966

López Morillas, J. - *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956

Maravall, J. A. - «Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España», en *Homenaje a Aranguren*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1972, pp. 229-266

Martín Buezas, F. - *La teología de Sanz del Río y del krausismo español*, Madrid, Gredos, 1977

Martínez Ruiz, J. (Azorín) - «D. Julián Sanz del Río», 1936, en *Dicho y Heco*, Madrid, Destino, 1957

Montalembert, C. de - *L'Église libre dans l'État libre. Discours prononcés au congrès catholique de Malines*, Paris, Douniol Libraire, Didier et C. Libraires, 1863

Montero García, F. - *El primer catolicismo social y la «Rerum Novarum» en España (1889-1902)*, Madrid, CSIC, 1983

Nitti, F. S. - *Il Partito Radicale e la nuova democrazia industriale. Prime linee di un programma del Partito Radicale*, Torino, Società tipografico-editrice nazionale, 1907

Percellín, M. - *El krausismo en Badajoz*, Cáceres, Editorial Regional, 1987

Rodríguez de Lecea, T. - «Notas para la caracterización del catolicismo liberal en España: el Krausismo», en *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, edición de A. Heredia Soriano, Salamanca, Universidad de Salamanca,

1983

Salmerón, N. - «Prólogo», en G. Tiberghien, *Estudios sobre la religión*, traducción de José Calderón Llanes, Madrid, Bernardo y Hermenegildo Editores, 1873

Sanz del Río, J. - «Discurso pronunciado en la Universidad Central en la solemne inauguración del año académico de 1857 a 1858», Madrid, Edición de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1996

Suárez Cortina, M. - «Catolicismo, identidad nacional y libertad religiosa en la España liberal», en *Identidades y memoria imaginada*, edición de J. Beramendi y M. J. Baz, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2008

Terrón, E. - *Sociedad e ideología en los orígenes de la edad contemporánea*, Barcelona, Península, 1969

Villanueva, J. L. - *Las angélicas fuentes o el tomista en las cortes*, 2 vols, Cádiz, Imprenta de la Junta Provincial, 1811, Imprenta de Diego García Campoy, 1813

BIBLIOGRAFÍA DE LAS OBRAS
DEL MODERNISMO RELIGIOSO

(En orden alfabético por autor)

- AA. - «Ai lettori», en *Nova et Vetera*, 10 de enero de 1908
- «Più sincerità» en *Nova et Vetera*, 10-25 de junio de 1908
- «All'Azione democratica», en *Nova et Vetera*, 10-25 de julio de 1908
- AA. - «Dopo un anno», en *Il Rinascimento*, año I, 1907, n. 11-12, pp. 603-617
- «Parole di introduzione», en *Il Rinascimento*, año I, 1907, n. 1, pp. 1-8
- «La S. Congregazione dell'Indice e i direttori del “Rinascimento”», en *Il Rinascimento*, año I, 1907, n. 5, pp. 610-612
- «Ci sono due modernismi?», en *Il Rinascimento*, año II, 1908, n. 5-6, pp. 402-408, 408-415
- AA. - *Il Programma dei modernisti. Risposta all'Enciclica di Pio X «Pascendi Dominici Gregis»*, Torino, Fratelli Bocca, 1907
- AA. VV. - *Jesus or Christ?*, London, Williams and Norgate, 1909
- Blondel, M. - *Histoire et dogme: les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, en *La Quinzaine*, n. 10, tomo LVI enero-febrero de 1904, pp. 145-167, 349-373, 433-458
- «L'Encyclique “Pascendi dominici gregis”», en *Annales de philosophie chrétienne*, año LXXIX, octubre de 1907, n. 155, pp. 5-9
- *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière*

d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux, en *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, PUF, 1956

- *Les premiers écrits*, Paris, PUF, 1956

- *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, PUF, 1973

- *Historia y Dogma: sobre el valor histórico del dogma*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004

Boine, G. - «S. Giovanni della Croce», en *Il Rinascimento*, año I, 1907, n. 11-12, pp. 458-474

- «S. Giovanni della Croce», en *Il Rinascimento*, año II, 1908, n. 3, pp. 455-467

- «Di certe pagine mistiche», en *La Voce*, tomo III, n. 33, agosto de 1911, pp. 632-634

- «Esperienza religiosa», en *L'Anima*, n. 10, octubre de 1911

- «Prefazione al Monologio di s. Anselmo. La ferita non chiusa», Lanciano, Carabba, 1912

- «Un ignoto», en *La Voce*, n. 6, 8 de febrero de 1912

- «L'estetica dell'ignoto», en *La Voce*, n. 9, 29 de febrero de 1912

- «Amori con l'onestà», en *La Voce*, n. 15, 11 de abril de 1912

- *Il Peccato*, Firenze, Libreria della Voce, 1914

- *Il Peccato; Plausi e botte; Frantumi; Altri scritti*, edición de D. Puccini, Milano, Garzanti, 1983

- *El pecado*, Paterna (Valencia), Pre-Textos, 1995

- *L'esperienza religiosa e altri scritti di filosofia e di letteratura*, edición de G. Benvenuti y F. Curi, Bologna, Pendragon, 1997

Buonaiuti, E. - «Ottimismo cristiano e pessimismo stoico», en *Il Rinascimento*, año I, n. 3, 1907, pp. 292-304

- «La religiosità secondo il Pragmatismo», en *Il Rinascimento*, año II, 1908, n. 1, pp. 43-66

- *Alfredo Loisy, colección Medaglie*, Roma, Formiggini, 1925

- *Apologia dello spiritualismo*, Roma, Formiggini, 1926

- *Il Modernismo cattolico*, Modena, Guanda Editore, 1943²

- *Lettere di un prete modernista*, Roma, Universale di Roma, 1948

Campbell, R. J. - *The New Theology*, London, Chapman & Hall, 1907

Casati, A. - «L'Abate Houtin. Lettera da Parigi», en *La Voce*, n. 2, 27 de diciembre de 1908

Fogazzaro, A. - «Le idee di Giovanni Selva», en *Il Rinascimento*, año I, 1907, n. 2, pp. 129-145

- *El Santo*, traducción de R. M. Tenreiro, Madrid, Librería de Fernando Fé, 1908

- *Lettere scelte di Antonio Fogazzaro (1860-1911)*, edición de F. T. Gallarati Scotti, Milano, Mondadori, 1940

- *Il Santo*, Milano, Mondadori, 1970

Fracassini, U. - «L'Enciclica di S. S. Pio X sul modernismo», en *Il Paese*, n. 1., 21 de septiembre de 1907

G. T. - «Scolastica o filosofia dell'azione? Sussiste il dilemma?» en *Il Rinascimento*, año I, 1907, n. 9-10, pp. 386-393

Gallarati-Scotti, F. T. - «Dell'anticristianesimo di Giosuè Carducci», en *Il Rinascimento*, año I, 1907, n. 3, pp. 277-291

- «La riforma cattolica di Vincenzo Gioberti», en *Il Rinascimento*, año I, 1907, n. 2, pp. 167-182

- *Interpretazioni e memorie*, Milano, Mondadori, 1960

Gard, R. M. de - *Jean Barois*, Paris, Gallimard, 1964

Gazzola, P. - *Natale 1908*, Milano, Tipografia V. Strazza & C, 1909

- *Paterno Spirito. Pensieri*, Roma, Bestetti & Tuminelli, 1918

Holland, B. - *Baron Friedrich von Hügel: Selected letters (1896-1924)*, London, Dent, 1927

Houtin, A. - *La question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*, Paris, Picard, 1902

- *L'Américanisme*, Paris, Nourry, 1904

- *Histoire du Modernisme Catholique*, Paris, Chez L' Auteur, 1913

Hügel, F. von - «The Relation Between God and Man in 'The New Theology' of the Rev. R. J. Campbell», en *The Albany Review*, vol. I, n. 6, septiembre de 1907, pp. 650-668

- *Selected Letters 1896-1924*, edición cuidada por Bernhard Holland, London, Dent, 1927

Kelly, J. J. (de.) - *The Letters of Baron Friedrich von Hügel and Maude D. Petre*, Leuven, Peeters, 2003

Kierkegaard, S. - *Timore e Tremore*, traducción italiana de C. Fabro, Milano, Rizzoli, 2004⁸

Labehrtonnière, L. - *Dogmatisme moral*, en *Essais de philosophie religieuse*, Paris, Lethielleux, 1903

Le Roy, É. - «Qu'est-ce qu'un dogme?», en *La Quinzaine*, 16 de abril de 1905, n. 63, pp. 495-526

- É. Le Roy, *Dogme et Critique*, Paris, Bloud, 1907

Loisy, A. F. - *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, Paris, Letouzey et Ané, 1890

- *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, Maisonneuve, 1891

- *Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament*, 2 vols., Paris, Letouzey et Ané, 1892-1893

- *L'Évangile et l'Église*, Paris, Picard, 1902

- *Autour d'un petit livre*, Paris, Picard, 1903

- *Le Quatrième Évangile*, Paris, Picard, 1903

- *Les Évangiles synoptiques*, 2 vols., Paris, Ceffonds, 1907-1908

- *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents*, Ceffonds, Chez L'auteur, 1908

- *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili Sane Exitu et sur l'encyclique Pascendi Dominici Gregis*, Ceffonds, Chez L'auteur, 1908

- *El Evangelio y la Iglesia*, traducción de A. Jiménez, Madrid, Librería de Francisco Beltrán, hacia 1910

- «Jésus ou le Christ», en *Cænobium*, año IV, 1910, n. 2

- «Le mythe du Christ», en *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, año 1910, tomo XVI, pp. 401-435

- *A propos d'histoire des religions*, Paris, Nourry, 1911

Murri, R. - «L'Enciclica «Pascendi» e la filosofia moderna», en *Il Rinascimento*, año I, 1907, n. 9-10, pp. 345-366

- «Di un partito e un programma radicale in Italia», en *Il Rinascimento*, año I, 1907, n. 3, pp. 305-316

- *La politica clericale e la democrazia*, Ascoli Piceno, Giuseppe Cesari Editore, 1908

- *La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo*, Roma, Società Nazionale di Cultura, 1908

- *La política clerical y la democracia*, traducción de J. Sánchez Rojas, Madrid, Librería de Francisco Beltrán, 1911

- *L'anticlericalismo. Origini, natura, metodo e scopi pratici*, Roma, Libreria Editrice Romana, 1912

Newman J. H. - *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, edición de C. S. Dessain y T. Gornall, 32 vols., en fase de composición el tomo XXXIII que contiene los índices, Oxford, Clarendon Press, 1961-???

Papini, G. - «In casa degli scomunicati. Gli studi e la fede dei cattolici rossi», en *Giornale d'Italia*, miércoles 15 de enero de 1908

Schell, H. - *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, Würzburg, Andreas Göbel, 1897

Tyrrell, G. - *Lex Orandi*, London, Longmans, 1904

- *Lex Credendi*, London, Longmans, 1907

- *Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new*, London, Longmans, 1907

- «Da Dio o dagli uomini?», en *Il Rinnovamento*, año I, n. 4, abril de 1907, pp. 393-414

- «Per la sincerità», en *Il Rinnovamento*, año I, 1907, n. 7-8, pp. 1-18

- «Da Dio o dagli uomini?», en *Il Rinnovamento*, año I, 1907, n. 4, pp. 393-414

- *Christianity at the Cross-Roads*, London, Longmans, 1909

- *The Church and de Future*, London, Priory Press, 1910

BIBLIOGRAFÍA DE HISTORIA Y
FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

(En orden alfabético por autor)

AA. - «“La educación religiosa en España” por el P. Matías García», en *El Adelanto*, 22 de marzo de 1909

AA. - «Nuestra Revista», en *Revista de Estudios Franciscanos*, año I, 1907, n. 1, pp. 1-7

AA. - «Decreto di condanna di due libri di Unamuno», en *L'Osservatore Romano*, Roma, 31 de enero de 1957

AA. - «Programma», en *Cænobium*, año I, 1906-1907, n. 1

AA. - «Ai lettori», en *Cænobium*, año V, 1911, n. 1-2

AA. - *Questionnaire*, en *Cænobium*, año V, 1911, n. 7, p. 96

AA. VV. - *Literatura del siglo XX y Cristianismo. La esperanza en Dios nuestro padre*, versión española de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1960

AA. VV. - *Fe i teologia en la història. Estudios en honor del Prof. Dr. Evangelista Vilanueva*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997

AA. VV. - *Crónica del Primer Congreso Católico Nacional Español*, I, Madrid, Huérfanos, 1889

AA. VV. - *Historia de la Iglesia en España*, edición de R. García Villoslada, 5 vols., Madrid, BAC, 1979-1982

AA. VV. - *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, edición de S. J. Emerich Coreth, W. Neidl et al., 3 vols., Madrid, Encuentro, 1993-1997

AA. VV. - *Diccionario de historia eclesiástica de España*, edición de Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez y J. Vives Gatell, 4 vols., Madrid, Instituto Enrique Flórez, 1972-1975

AA. VV. - *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, 15 vols., bajo la dirección, inicialmente, de A. Vacant, E. Mangenot y, posteriormente, de E. Amann, Paris, Letouzey et Ané, 1903-1950

AA. VV. - *Dictionnaire d'Histoire de l'Eglise*, edición de G. Bedouelle, Chambray les Tours, CLD, 1994

AA. VV. - *La Biblia en la literatura española*, 3 vols., 2008-2010, *Edad Moderna*, III, edición dirigida por G. del Olmo Lete y A. Sotelo Vázquez, Madrid, Trotta, 2010

A.A. V.V. - *Palabra, prodigio, poesía*, edición dirigida por V. Collado Bertomeu, Roma-Valencia, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2003

A.A. V.V. - *Antología de la poesía sacra española*, edición de Á. Valbuena Prat, Barcelona, Apolo, 1940

AA. VV. - *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII, Freiburg, Herder Verlag, 1962

AA. VV. - *Storia della Chiesa. La Chiesa negli Stati Moderni e i Movimenti Sociali (1878-1914)*, IX, 1993²

AA. VV. - *Evangelios*, versión on-line

Alzaga Villaamil, O. - *La primera democracia cristiana en España*, Barcelona, Ariel, 1973

Amor Ruibal, Á. M. J. - *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, 10 vols., VI, Santiago de Compostela, El Eco de Santiago, 1921

- *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada*, Santiago de Compostela, Consello de Cultura Galega, 2005

Arboleya Martínez, M. - *La misión sacerdotal del clero*, Oviedo, Imprenta Uría Hermanos, 1901²

Bandera, A. - «La obra eclesiológica del padre Arinterro. Cronología con mística al fondo», en *Ciencia Tomista*, año 1986, n. 113, pp. 497-526

- *Los caminos de la fe*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989

Bersano Begey, M. - *Vita e pensiero di Andrea Towianski*, Milano, Libreria Editrice Milanese, 1918

Brighi, D. - *Assenso reale e scienze profane. Il contributo di John Henry Newman ad una rinnovata ragione teologica*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2007

Buonaiuti, E. - *Il Vangelo e il mondo*, Modena, Guanda, 1934

- *Giuseppe Renzi lo scettico credente*, Roma, Partenia, 1945

- *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, Roma, Darsena, 1945, edición consultada Bari, Laterza, 1964

Campa, O. - «William James», en *Cænobium*, año IV, 1910, n. 5

Canonico, T. - *Andrea Towianski*, Roma, 1895

Carranza, N. - «L'incontro Renzi-Ghisleri nel quadro della democrazia italiana

(1898-1925)», *Bollettino della Domus Mazziniana*, año XIV, 1968, n. 1

Cárcel Ortí, V. - «San Pío X y la primera asamblea del episcopado español en 1907», en *Archivum Historiae Pontificiae*, n. 26, 1988, pp. 295-373

Castro, A. - *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Losada, 1948

Chu-Pund, O. - *La figura del Mesías en el teatro romántico español*, San José de Costa Rica, Fundación San Judas Tadeo, 1988

Colunga, E. - «Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia por el P. Fr. Juan G. Arintero. Libro II: Evolución doctrinal», en *Ciencia Tomista*, año II, 1911, n. 10, pp. 155-177

Couchoud, P. L. - *Le Mystère de Jésus*, Paris, Rieder, 1926

Crespi, A. - *Le vie della fede*, Roma, Libreria Editrice Romana, 1908

Cruz, J. de la - *Subida del Monte Carmelo*, versión on-line

Cuevas, M. de - «Feminismo y cristianismo», en *Revista de Estudios Franciscanos*, año I, 1907, n. 1., pp. 41-44

Demofonti, L. - *La riforma nell'Italia del primo novecento. Gruppi e riviste di ispirazione evangelica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003

Denzinger H., Hünermann, P. - *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum – El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 2000

D'Esplugues, M. - «El sentido conservador de la Iglesia romana y sus relaciones

con el verdadero progreso», en *Revista de Estudios Franciscanos*, año I, 1907, n. 6, pp. 321-331 y n. 7, pp. 385-393

- «Algo sobre controversia religiosa. Impresiones y reflexiones», en *Revista de Estudios Franciscanos*, año I, 1907, n. 9, pp. 513-518

- «La verdadera Roma. Libertad santa de opinar», en *Revista de Estudios Franciscanos*, año II, 1908, n. 20, pp. 458-466

Díaz Díaz, G. - *Hombres y documentos de la filosofía española*, 7 vols., Madrid, C.S.I.C., 1980-2003

Drews, A. - *The Christ Myth*, Chicago, Open Court Pub, 1911

Duchesne, L. - *Los seis primeros siglos de la Iglesia*, 2 vols., Barcelona, Luis Gili, 1910

Espinel, J. L. - *San Esteban de Salamanca. Historia y Guía (siglos XIII-XX)*, Salamanca, Editorial San Estaban, 1995

Ferrándiz, J. - «La Semana en la Iglesia. Separación», en *El País*, 10 de julio de 1905

- «Syllabus anodino», en *El País*, 31 de julio de 1907

Fuente, V. de la - *Historia Eclesiástica de España. O adiciones a la historia general de la Iglesia*, 6 vols. Madrid, Impresores y Libreros del Reino, 1873-1875²

Fusi Aizpurúa, J. P. - *Un siglo de España. La cultura*, Madrid, Marcial Pons, 1999

Gallego J. A., y Pazos, A. M. - *La Iglesia en la España contemporánea (1800-1936)*, 2 vols., Madrid, Encuentro, 1999

Gangale, G. - *Revival. Saggio storico sulla storia del protestantesimo in Italia dal*

Risorgimento ai tempi nostri, Palermo, Sellerio, 1991

Gentile, G. - *Andrea Towianski*, Firenze, 1918

Getino, L. A. - *Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas*, Madrid, Fedá, 1934

Gibellini, P. - *La Bibbia nella letteratura italiana*, Brescia, Morcelliana, 2009

Gibbons, J. - *El Ambajador de Cristo*, Barcelona, Luis Gili, 1908

Giovannini, G. - *Politica e religione nel pensiero della Lega Democratica Nazionale (1905-1915)*, Roma, Cinque Lune, 1968

Giran, É. - «La croyance et la foi», en *Cænobium*, año I, 1906-1907, n. 1

González Arintero, J. - *La evolución y la filosofía cristiana*, Madrid, Gregorio del Almo, 1898

- *El Hexamerón y la ciencia moderna. Explicaciones hechas en el Colegio de Estudios Superiores-exegético-apologéticos de S. Gregorio de Valladolid*, Valladolid, Imp. y Libr. de José Manuel de la Cuesta, 1901

- *La Providencia y la Evolución*, Valladolid, Ed. Cuesta, 1904

- *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, 4 vols., Salamanca, Imprenta de Calatrava, 1908-11

- *Cuestiones místicas, o sea las alturas de la contemplación accesible a todos*, Salamanca, Imprenta de Calatrava, 1916

- *Grados de la oración y principales fenómenos que la acompañan*, Salamanca, Imprenta de Calatrava, 1916

- *Exposición mística al Cantar de los Cantares*, Salamanca, Imprenta de Calatrava, 1919

- *La verdadera mística tradicional*, Salamanca, Editorial

San Esteban, 1925

- *Las escalas de amor y la verdadera perfección cristiana*,

Salamanca, Editorial San Esteban, 1926

- *Evolución mística*, Salamanca, Editorial San Esteban,

1988

- *Evolución doctrinal*, Madrid, Fundación Universitaria

Española, 1975

González Blanco, E. - «El problema religioso en España», en *La España moderna*, año XIV, 1902, n. 157, pp. 137-166

- «Psicología religiosa del pueblo español», en *La España moderna*, año XIV, 1902, n. 164, pp. 78-115

- «Posibilidad de una Iglesia Nacional», en *La España moderna*, año XIV, 1902, n. 168, pp. 56-86

- «Ciencia y fe», en *La España moderna*, año XV, 1903, n. 170, pp. 87-121

- «León XIII, su diplomacia y sus encíclicas», en *La España moderna*, año XV, 1903, n. 177, pp. 44-63

- «Ernesto Renan (a propósito de la erección de su estatua en Tréguier)», en *La España moderna*, año XV, 1903, n. 178, pp. 123-144

González Ruiz, J. M.^a - *La teología de Antonio Machado*, Santander, Sal Terrae, 1989²

Graín, J. M. G. - «Boletín de apologética», en *Ciencia Tomista*, año II, 1911, n. 10, pp. 257-258

Guy, A. - *Historia de la filosofía española*, traducción de A. Sánchez, Barcelona, Anthropos, 1985

Harnack, A. von - *L'essenza del cristianesimo*, traducción italiana de G. Bonola, Queriniana, Brescia, 1980

Jato, M. - *El lenguaje bíblico en la poesía de los exilios españoles de 1939*,

Kassel, Reichenberger, 2004

Jiménez Lozano, J. - *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1977

J. J. G. y C. A. I., «Venerable Juan González Arintero. Restaurador de la mística en España», en *Estampa de místicos*, serie *Familia Dominicana*, III, Burgos, OPE, 1986, pp. 147-170

Laboa, J. M. - *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid, Marova, 1977

- *La larga marcha de la Iglesia. Momentos estelares de la Historia de la Iglesia*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1985

- *Los laicos en la Iglesia*, Madrid, BAC, 2003

Lea, H. C. - *A History of the Inquisition of Spain*, 4 vols., New York-London, Macmillan, 1906-1907

Leclercq, H. - *L'Espagne Chrétienne*, Paris, Lecoffre, 1906

León, fray L. de - *De los nombres de Cristo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991

Llamera, M. - *Los santos en la vida de la Iglesia*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1992

Lobo, A. A. - *El p. Arintero, precursor clarividente del Vaticano II*, Salamanca, San Esteban, 1970

López Aranguren, J. L. - «Esperanza y desesperanza de Dios en la experiencia de la vida de Antonio Machado», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 11-12, septiembre-diciembre de 1949, pp. 383-397

López Quintás, A. - *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*, Madrid, BAC, 1970

Maeztu, R. de - «El dinero frente a la Iglesia», 1899, en *Artículos desconocidos 1897-1904*, edición de E. Inman Fox, Madrid, Castalia, 1977

Marín Sola, F. - *La evolución homogénea del dogma católico*, Valencia, BAC, 1923; edición consultada, Madrid, BAC, 1963³

Martínez, G. - «Un apologeta genial», en *España y América*, año IV, 1906, vol. XII, n. 17, pp. 12-20; n. 19, pp. 167-173; n. 21 pp. 323-330

- «La vida religiosa en Alemania», I, en *España y América*, año V, 1907, vol. XIII, n. 1, pp. 3-11.

- «La vida religiosa en Alemania. ¿Reforma del Catolicismo?», III, en *España y América*, año V, 1907, vol. XIII, n. 5

- «La voz del Pontífice», en *España y América*, año V, 1907, vol. XVI, pp. 52-56

- «Fernando Brunetière. El crítico y el apologeta», en *España y América*, año V, n. 2, 1907, pp. 97-107

Martínez y Vélez, P. - «El problema dogmático», en *España y América*, año IV, 1906, vol. X, n. 1, pp. 53-60

- «Boletín jurídico», en *España y América*, año IV, 1906, vol. X, n. 2, pp. 135-136

- «Los Evangelios Sinópticos», en *España y América*, año IV, 1906, vol. X, n. 2, pp. 122-131

- «Teología. Cuestiones especiales de autenticidad bíblica», en *España y América*, año IV, 1906, vol. X, n. 19, pp. 208-215

Massot i Muntaner, J. - *Aproximació a la història religiosa de Catalunya contemporània*, Barcelona, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 1973

- *L'Eglesie catalana al segle XX*, Barcelona, Curial, 1975

Menéndez y Pelayo, M. - *Historia de los heterodoxos españoles*, 3 vols., Santander, C.S.I.C., 1948

Millet O., Robert, P. de - *Cultura Bíblica*, traducción al español de J. M. Parra Ortiz, Madrid, Editorial Complutense, 2003

Müller, J. - *Der Reformkatholizismus*, Zurich, Schmidt, 1899²

Murri, R. - *Battaglie d'oggi*, 4 vols., 1903-1904, *La cultura del clero. Lettere a G. S.*, II, Roma, Società Italiana Cattolica di Cultura, 1904

Momigliano, F. - «Ebrei in Italia ed ebrei in Russia (Modernismo ebraico?)», en *Cænobium*, año II, 1908, n. 5

Montagnes, B. - *Marie-Joseph Lagrange. Un biblista al servizio della chiesa*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2007

Montefiore, C. G. - *Gesú di Nazareth nel pensiero ebraico contemporaneo*, Genova, Formiggini, 1913

Murri, R. - *La Spagna e il Vaticano. Lettere spagnole*, Milano, Treves, 1911

Ortiz-Osés, A. - *Filosfía de la vida (así no habló Zaratustra)*, Barcelona, Anthropos, 1989

Petruzzi, P. - *Chiesa e società civile al Concilio Vaticano I*, Roma, Pontificia Università Gregoriana Editrice, 1984

Poulat, É. - «De l'essence du christianisme à l'existence du chrétien», en M. de Unamuno, *L'agonie du Christianisme*, traducción francesa de J. Cassou de 1925, Paris, Berg International Editeur, 1996, pp. 7-32

Redondo, G. - *Historia de la Iglesia en España (1931-1939)*, 2 vols., I, *La Segunda República (1931-1936)*, Madrid, Rialp, 1993

Rensi, G. - *Lineamenti di filosofia scettica*, Bologna, Zanichelli, 1921

Ritschl, A. - *Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 2 vols., Bonn, Adolph Marcus, 1870-1874

Rosa, E. - «Il “Cœnobium” laico di mistici nuovi», en *La Civiltà Cattolica*, año 1907, n. 2, pp. 76-84

Sabatier, A. - *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, Fischbacher, 1897³

- *Ensayo de una filosofía de la religión según la psicología y la historia*, traducción de E. Ovejero y Maury, Madrid, Daniel Jorro, 1912

Santo Tomás de Aquino - *Suma Teológica*, versión on-line, <http://hjc.com.ar>, fecha última consulta 10 de enero de 2012

Sciacca, M. F. - *Giuseppe Rensi*, Milano, Marzorati, 1967

Scoppola, P. - *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1966

Spinoza, B. - *Trattato teologico-politico*, Torino, Einaudi, 2007

Spir, A. - «Dialogo sulla religione», en *Cœnobium*, año, IV, 1910, n. 4

Troeltsch, E. - «Spektator-briefe. Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik», edición de H. Baron, Tübingen, JCB Mohr, 1924

Tusell, J. - *Historia de la democracia cristiana en España*, Madrid, Edicusa, 1974

Vallcontra, D. - «Educación religiosa por derribo», en *El Salamantino*, año III, 1979, n. 76, 27 de marzo de 1909

Ventura de Raulica, M. R. P. - *La razón filosófica y la razón católica*, Madrid, Librería de D. Leocadio Lopez, 1852

Vilanova, E. - *Historia de la teología cristiana*, 3 vols., 1987-1992, III, *Siglos XVIII, XIX y XX*, Barcelona, Herder, 1992

Villari, L. A. - «Una piccola autobiografia spirituale» en *Almanacco del Cœnobium per il 1912*, Lugano, Cœnobium, 1912

- *Le Chiese Cristiane, considerazioni di un libero credente non modernista*, Lugano, Cœnobium, 1912

Vives i Tutó, J. de C. F. S. - «Cartas a un director de Seminario», en *Correo Josefino*, Tortosa, 1907

Weber, M. - *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, traducción de T. Parsons, Dover, Dover Publications, 2003²

Zeferino González - *Filosofía elemental*, 2 vols., Madrid, Imprenta de Policarpo López, 1873

- *La Biblia y la ciencia*, 2 vols., Madrid, A. Pérez Dubrull, 1891

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

(En orden alfabético por autor)

AA. - «Programma sintetico», en *Leonardo*, n. 1, 4 de enero de 1903

AA. - «Riprendiamo il nostro cammino», en *Cænobium*, año XII, 1919, sin número

AA. VV. - *Homenaje a Pedro Saiz Rodríguez, III, Estudios Históricos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986

AA. VV. - *Præstans labore Victor. Homenaje al Profesor Victor García de la Concha*, coordinado por J. San José Lera, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005

AA. VV. - *Clarín y La Regenta en su tiempo (Actas del Simposio Internacional)*, Oviedo, Ediciones Universidad de Oviedo, 1984

AA. VV. - *Historia de los dogmas, IV, La palabra de la salvación*, cuidado por B. Sesboüé y C. Theobald, traducción al castellano de A. Ortiz García, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997

AA. VV. - *Storia della letteratura inglese*, edición de P. Bertinetti, 2 vols., II, *Dal Romanticismo all'età contemporanea. Le letterature in inglese*, Torino, Einaudi, 2000

AA. VV. - *Españoles e italianos en el mundo contemporáneo*, edición de F. García Sanz, Madrid, CSIC, 1990

Alas, A. (de.) - *Epistolario a Clarín*, Madrid, Escorial, 1941

Alemán, G. - *Los primeros días de la Guerra*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 1997

Aristoteles - *Ética a Nicómaco*, versión on-line, <http://www.filosofico.net>, fecha última consulta 12 de octubre de 2011

Baroja, P. - *El cura de Monleón*, en *Obras completas*, 8 vols., 1978-1984, VII, Madrid, Biblioteca Nueva, 1978

- «La intuición y el estilo», en *Obras completas*, 8 vols., 1978-1984, VII, Madrid, Biblioteca Nueva, 1978

Björnson, B. - *Beyond Human Might*, United States, Kessinger Publisher Edition, 2005

Boine, G. - *Traduzioni inedite da R. Llull e dal «Lazarillo»*, edición de F. Audisio, Firenze, Opuslibri, 1984

- *Frantumi. I materiali preparatori*, edición de L. Gatti, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998

Booth, W. - *La retórica de la ficción*, Barcelona, A. Bosch, 1974

Browning, R. - *Bishop Blougram's Apology*, versión on-line, <http://www.poemhunter.com>, fecha última consulta 3 de noviembre de 2011

Călinescu, M. - *Cinco caras de la modernidad. Modernismo, Vanguardia, Decadencia, Kitsch, Postmodernismo*, traducción de F. Rodríguez Martín, Madrid, Tecnos, 2003²

Castillo, R. - «Notas bibliográficas», en *La España moderna*, año XV, 1903, n. 174, pp. 203-207

Cervantes, M. de - *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, 2 vols.,

Madrid, Cátedra, 2000

Croce, B. - *Cultura e vita morale*, Bari, Laterza, 1926

Da Re, A. - *Filosofía morale*, Milano, Mondadori, 2003

Eco, U. - *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano, Bompiani, 1997

Felipe, L. - *Ganarás la Luz*, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Losada, 1963

Fogazzaro, A. - *Piccolo mondo antico*, Milano, Mondadori, 1969

- *Piccolo mondo moderno*, Milano, Mondadori, 1982

- *Leila*, Milano, Mondadori, 1983

Gallarati-Scotti, F. T. - *Interpretazioni e memorie*, Milano, Mondadori, 1960

Gamallo Fierros, D. - «Hacia un Maeztu total (Avance de la bibliografía de Ramiro de Maeztu)», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 33-34, septiembre-octubre 1952, pp. 279-496

Ganivet, Á. - *Granada la Bella*, Granada, Editorial Don Quijote, 1981

- *Cartas finlandesas*, Madrid, Promoción y Ediciones, 1984

- *Idearium español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990

Garagorri, P. - «Dos cartas de Ramiro de Maeztu a Ortega», en *Revista de Occidente*, n. 65, 1986, pp. 115-128

García Calderón Landa, F. - *Hombres e ideas de nuestro tiempo*, Valencia, F. Sempere y Compañía Editores, 1907

Genette, G. - *Figure III*, Torino, Einaudi, 2006²

Gentile, G. - *Le origini della filosofia contemporanea in Italia: I Platonici*, Messina, Principato Editore, 1917

Harnack, A. von - *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vols., Freiburg, Auflage, 1886-1890

Hegel, G. W. F. - *Lineamenti della filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1965
- *Fenomenologia dello Spirito*, edición de E. Arrigoni, Roma, Armando Editore 2007

Inman Fox, E. - «Ramiro de Maeztu y Whitney ante España (1897-1904)», en *Artículos desconocidos 1897-1904*, Madrid, Castalia, 1977

James, W. - *The Principles of Psychology*, 2 vols., London, Macmillan, 1901-1905
- *Pragmatism*, New York, Longmans, 1907
- *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, Dover Publications, 1956
- *The Varieties of Religious Experience*, Rockville (Maryland), Arc Manor, 2008

Jiménez, J. R. - *Estío (a punta de España)*, Buenos Aires, Losada, 1944
- *Diario de un poeta recién casado*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1955
- *Sonetos espirituales*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1957
Dios deseado y deseante, edición de R. Bejarano y J. Llansó, Madrid, Akal, 2008
- *En el otro costado*, edición de A. de Albornoz, Madrid, Júcar, 1974
- *Una colina meridiana*, edición de A. Alegre Heitzmann, Madrid, Signos, 2003

Kant, I. - *Crítica de la razón pura*, versión on-line, <http://www.jjlorenzatti.com.ar>, fecha última consulta 22 de junio de 2011
- *Crítica de la razón práctica*, edición de E. Miñana y M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1975

Lukács, G. - *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Aufbau, 1954, edición consultada *La distruzione della ragione*, traducción italiana de E. Arnaud, 2 vols., I, Torino, Einaudi, 1974

Machado, A. - *La guerra literaria (1898-1914)*, Madrid, Imprenta Hispano-Alemana, 1913

- *Campos de Castilla*, en *Obras Completas*, 4 vols., II, edición de O. Macrí y G. Chiappini, Madrid, Espasa-Calpe, 1989

- «Biografía», en *Obras Completas*, en *Obras Completas*, 4 vols., III, edición de O. Macrí y G. Chiappini, Madrid, Espasa-Calpe, 1989

- *Poesías Completas*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001

Macrí, O. - *Varia fortuna del Manzoni in terre iberiche*, Ravenna, Longo, 1976

Mallet, R. (ed.) - *P. Claudel-A. Gide, Correspondance (1899-1926)*, Paris, Gallimard, 1949

Martínez Blasco, Á. - *Estudios de Literatura española contemporánea*, Kassel, Reichenberger, 1994

Maeztu, R. de - *España y Europa*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947

- *Hacia otra España*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997

- *La crisis del humanismo*, Salamanca, Almar, 2001

- *Don Quijote, Don Juan y La Celestina*, Madrid, Visor, 2004

- *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, Homo Legens, 2006

Marías, J. - *Filosofía actual y existencialismo en España*, Madrid, Revista de Occidente, 1955

Martínez Ruiz, J (Azorín) - *La voluntad*, Madrid, Cátedra, 2008

Nitti, F. S. - *Il socialismo cattolico*, Torino, Roux, 1891

Ortega y Gasset, J. - *La rebelión de las masas*, en *Obras Completas*, 12 vols., IV,

- Madrid, Alianza Editorial Revista de Occidente, 1983
- Palacio Valdés, A. - *La fe*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1919
- *Marta y María*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1920
- Papini, G. - «Cosa fa la Spagna?», en *Il Resto del Carlino*, 27 de mayo de 1915
- Pemartín, J. - «El pensamiento político de Maeztu posterior a “La crisis del humanismo”», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 33-34, septiembre-octubre 1952, pp. 83-105
- Pérez de Ayala, R. - *El país del futuro: mis viajes a los Estados Unidos, 1913-1914, 1919-1920*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1959
- Pérez Gáldos, B. -
- *Gloria*, Madrid, Librería y Casa Editorial Hernando, 1972
- *Doña perfecta*, Madrid, Castalia, 1988
- *Electra*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001
- *La familia de León Roch*, Madrid, Alianza, 2004
- *Episodios Nacionales*, Madrid, Club Internacional del Libro, 2005
- Pérez Triana, S. - *Reminiscencias tudescas*, Madrid, Librería de Fernando Fé, 1902
- Picón, J. O. - *Lázaro*, Madrid, Librería Hijos de Fernando Fé, 1882
- Pirandello, L. - «Arte e scienza», en *Saggi, poesie, scritti varii*, Verona, Mondadori, 1939
- «L'umorismo», en *Saggi, poesie, scritti varii*, Verona, Mondadori, 1939
- *Uno, nessuno e centomila*, Milano, Mondadori, 2001
- Platón - *El Primer Alcibíades*, versión on-line, <http://www.filosofia.org>, fecha

última consulta 6 de mayo de 2011

- *Menón*, versión on-line, www.salohogar.net, fecha última consulta 6 de mayo de 2011

- *El Filebo*, versión on-line, www.ebookbrowse.com, fecha última consulta 6 de mayo de 2011

Poulat, É. - *Histoire dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris-Tournai, Casterman, 1962

Rupolo, W. - *Stile, romanzo, religione: aspetti della narrativa francese del primo Novecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1985

Savignano, A. - *José Ortega y Gasset. La ragion vitale e storica*, Firenze, Sansoni, 1984

Stuart Mill, J. - *Utilitarianism*, 1863, London, Longman, 1864²

Tilgher, A. - *Filosofi e moralisti del novecento*, Roma, Libreria di scienze e di lettere, 1932

Tixeront, J. - *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 3 vols., Paris, Lecoffre, 1915-1922

Trigo, F. - *Mi media naranja*, Madrid Renacimiento, 1920

- *El moralista*, Madrid, Escolar, 1981

Turati, F. - «I nostri morti. Commemorazione, en *Cænobium*, año X, 1916, n. 5-8, pp. 86-98

Turmel, J. - *Histoire des dogmes*, 6 vols., Paris, Rieder, 1931-1936

Valbuena Prat, A. - *Historia de la Literatura Española*, Barcelona, 2 vols., Gustavo Gili, II, 1937

Valera, J. - *Pepita Jiménez*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975

Wright, W. K. - *A History of modern Philosophy*, New York, The Macmillen Company, 1941