

## Noventayocho e Iglesia: notas para una comprensión

Javier DE NAVASCUÉS

En las fechas que atravesamos, época de recuerdos y celebraciones, es posible que, antes de comenzar cualquier disquisición acerca del 98, debamos volver a preguntarnos cuáles son los verdaderos límites de esa generación, grupo o movimiento, cuya existencia marcó el conocimiento que teníamos de la literatura española tras el Desastre de Cuba. No es éste, por supuesto, el lugar de establecer fronteras generacionales ni de aclarar problemas literarios, por lo demás de compleja resolución. Sin embargo, parece difícil comprender la imagen que de la Iglesia católica tienen los noventayochistas desde una perspectiva exclusivamente local, esto es, como si la famosa preocupación por España que les caracterizaba sirviera de único pontón de acceso. El problema religioso en el 98 se extiende más allá de una revisión de los peculiaridades históricas de la Iglesia española, aunque ésta les interese sobremanera. Las inquietudes intelectuales y existenciales de Miguel de Unamuno o Antonio Machado dan fe de ello.

Pero vayamos por partes. En el panorama crítico sobre el 98 parece reinar hoy día un mayor consenso en torno al punto desde donde empezar a situar su obra en un contexto internacional. Frente a las tesis tradicionales de que el 98 se oponía al modernismo de origen hispanoamericano, y sobre todo rubendariano, hoy día parece aceptarse cada vez más la inclusión de este dentro de aquel. El modernismo no sería sólo esa escuela preciosista y estetizante del Rubén de las *Prosas profanas*, sino más bien, en palabras ya clásicas, de Federico de Onís, «la forma hispánica de la crisis universal de las letras y del espíritu que inicia hacia 1885 la disolución del siglo XIX y que había de manifestarse 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»<sup>1</sup>.

---

1. Federico DE ONÍS, «Introducción» a *la Antología de la poesía española e hispanoamericana*, en *España en América*, Universidad de Puerto Rico, Caracas & Madrid 1955, p. 104.

Desde planteamientos muy diferentes, esta concepción más englobadora ha sido defendida por numerosos estudiosos de la literatura de un lado y del otro del Atlántico<sup>2</sup>. Los mismos implicados venían a reconocer en ocasiones lo resbaladizo del término «noventa y ocho» para encuadrarlos en un grupo compacto. Baroja, siempre iconoclasta, se distancia de los posibles encasillamientos y busca una relación más general de su literatura con el gran cambio cultural del final de siglo:

«La generación del 98, que yo he dicho varias veces que no creo que constituyera una generación, fue un reflejo del ambiente literario, filosófico y estético que dominaba el mundo a final del siglo XIX y que persistió hasta el comienzo de la guerra mundial de 1914»<sup>3</sup>.

El modernismo literario, en definitiva, sería una modulación más de un gran cambio cultural que implicaría a otras muchas instancias, desde el arte a la religión, desde el periodismo gráfico hasta la moda. De ese proceso participan los noventayochistas como los modernistas hispanoamericanos. Si el nacionalismo preocupado caracteriza a los primeros, la interrogación por la identidad nacional no es menos relevante en los segundos (así ocurre en Martí, Darío, Rodó, Lugones, etc.). Hay muchos elementos en común que la crítica ha rastreado largamente, pero ahora nos interesa destacar uno solo: la secularización del ámbito literario hispánico con sus diversas manifestaciones: desde el fuerte anticlericalismo hasta la búsqueda de formas alternativas de vida religiosa (espiritismo, teosofía, esoterismos, etc.).

Ciertamente la vinculación entre el modernismo literario (y el 98) con el modernismo religioso no debe pasar desapercibida. Con exageración Juan Ramón Jiménez llegaba a igualarlos, a la vez que manifestaba su interés por las transformaciones más recientes en el campo de la teología:

«El modernismo, el movimiento modernista empezó en Alemania a mediados del siglo XIX y se acentuó mucho a fines del siglo XIX. Fue muy importante entre los teólogos que empezaron ese movimiento. La idea era unir los dogmas católicos con los descubrimientos científicos modernos; y el Papa Pío X publicó, divulgó una Encíclica excomulgando a todo ese grupo; esa Encíclica la tienen ustedes en la Biblioteca en una serie de Encíclicas modernas de Papas, que está en la Bibliote-

---

2. Sin querer ser exhaustivos, es indispensable mencionar, entre otros, a Juan Ramón JIMÉNEZ (*El modernismo*, Aguilar, México 1962); José Carlos MAINER (*El modernismo como actitud*, en *Historia y crítica de la literatura española*, Crítica, Madrid 1986, VI, pp. 45-50); Ricardo GULLÓN, *La invención del 98 y otros ensayos*, Gredos, Madrid 1969; Rafael FERRERES, *Los límites del modernismo*, Taurus, Madrid 1981; Iván SCHULMAN, *Reflexiones en torno a la definición del modernismo*, en I. SCHULMAN y M.P. GONZÁLEZ, *Martí, Darío y el modernismo*, Gredos, Madrid 1969.

3. Pío BAROJA, *El escritor según él y según los críticos*, en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1978, VII, p. 458.

ca; en la Encíclica *Pascendi gregis* del Papa Pío X contra el modernismo en general, no solamente contra el teológico, sino el literario; contra todo el modernismo»<sup>4</sup>.

El último dato es evidentemente inexacto, pero refleja cómo el poeta de Moguer tiende a confundir al creyente que siente religiosamente con el poeta que expresa ese sentimiento. Un modo de pensar, en definitiva, que encaja bien con una noción modernista del cristianismo<sup>5</sup>.

Lo que importa subrayar, no obstante, es que el modernismo literario venía a reflejar el espíritu vacilante de una época de crisis. Se entendía la modernidad como una amenaza a las formas tradicionales de comprender el mundo, que venía a romper los lazos entre ciencia y religión. Desde este punto de vista el modernismo religioso, con su percepción inmanentista de la fe, con sus intentos de «actualizar» la doctrina, sin duda debió influir en los escritores noventayochistas. Entre el modernismo literario y el religioso, hay puntos de contacto: en ambos urge la necesidad de revisar la tradición.

### *El prelude krausista*

Por lo que venimos diciendo, la entrada del modernismo en el mundo hispánico se correspondería con una crisis secularizadora de la conciencia europea. Este ingreso, que no es brusco, sino que se viene preparando desde mediados del siglo XIX, tiene un hito fundamental en el advenimiento del krausismo. Resultan muy elocuentes las siguientes palabras de Juan López-Morillas: «Antes de esa época [se refiere a 1854, fecha de la Revolución de julio] todos los literatos españoles de mayor cuantía son, o pretenden ser, católicos ortodoxos, mientras después de ella algunos de los nombres más conocidos militan ya paladinamente, en la heterodoxia o la indiferencia»<sup>6</sup>. El krausismo, tal y como lo explicaba Julián Sanz del Río en la Universidad Central, venía a ser una doctrina filosófico-mística, que vino a revolver el ambiente universitario de la época, aprovechando el flojo atractivo del pensamiento ortodoxo español en la juventud, así como la identificación de gran parte del clero con la causa carlista. Como se sabe, el krausismo animaba a sus seguidores a reencontrar sus raíces religiosas en la interioridad del yo, y a reconocer en la Naturaleza las huellas del Creador mediante una identificación panteísta que que-

---

4. Juan Ramón JIMÉNEZ, *op. cit.*, p. 52.

5. Véanse los estudios de Angel ESTEBAN, *Martí y Juan Ramón Jiménez: claves para la interpretación del modernismo*, en *José Martí: el alma alerta*, Comares, Granada 1996, pp. 97-136, y de Gilbert AZAM, en *Selección de Poemas*, Castalia, Madrid 1987.

6. J. LÓPEZ-MORILLAS, *Hacia el 98: literatura, sociedad, ideología*, Ariel, Barcelona 1972, pp. 121-122.

ría armonizar la filosofía neoplatónica con el idealismo trascendental. Las reacciones no se hicieron esperar y el krausismo acabó siendo perseguido en las aulas. En 1867 fueron separados de sus cátedras todos aquellos sospechosos de krausismo. Pero se había generado una inquietud que, unos años después, habría de tener sus consecuencias. No deja de ser significativo el caso de Fernando de Castro, sacerdote, amigo personal de Sanz del Río y académico de Historia, quien, en su famoso Discurso de ingreso, proclamaba la idiosincrasia histórica de la Iglesia española con respecto a Roma y se apartaba indirectamente del espíritu del *Syllabus*. La falta de crítica con que Castro (y otros como Giner, Sanz del Río, Azcárate, etc.), aceptan las nuevas doctrinas liberales y rechazan la tradición, se debe entender a partir del imperativo krausista, a partir del cual la historia es un desenvolvimiento de la idea divina en el tiempo y, por tanto, se debe tener fe en el progreso histórico. Las tensiones políticas y religiosas de aquellos años pueden explicar que el camino vital de muchos krausistas fuera, a partir de entonces, algo más intrincado. Castro, Giner y otros muchos krausistas se acabaron apartando de la Iglesia<sup>7</sup>. Este clima intelectual no se iba a frenar con la polémica o la persecución, sino que rebasaría el ámbito universitario y llegaría más lejos, bajando unos cuantos peldaños hasta recorrer hasta la última esquina de la sociedad.

La literatura fue uno de los primeros escalones que pisó el catolicismo liberal. Sin que se les califique de modernistas o noventayochistas, escritores como Clarín o Pérez Galdós o Núñez de Arce hacen del Cristianismo un tema problemático de sus obras, en donde el afán de creer y la fe sobrenatural se confunden. No es sólo anticlericalismo lo que se advierte en *La regenta* o en *Nazarín*. Hay inquietudes religiosas que superan, desde luego, los retratos maniqueos y virulentos que de la Iglesia hace cierta literatura folletinesca como la de Ayguals de Izco.

### *La entrada modernista*

Pero el proceso continuaba. Los escritores modernistas trajeron nuevas actitudes frente al hecho literario. Prueba de ello sería el afán de originalidad y el antiacademicismo que venían a poner al desnudo las carencias del ambiente literario español de fin de siglo. Rubén Darío se asombraba de la escasez de las librerías madrileñas durante su segundo viaje a España. Por el contrario, los jóvenes escritores mantienen despiertos los sentidos a lo que ocurre fuera, no sólo en Francia aunque ésta sea la fuente principal. Si los modernistas hispanoamericanos suspiraban por París, los españoles no le van a la zaga. Pero, con todo, los espíritus más

---

7. Sobre la evolución intelectual y espiritual de cuatro figuras destacadas del krausismo, puede verse el libro citado de López-Morillas, pp. 121-159.

«No sale nunca de la pluma de un obispo una página elegante y calurosa. Aun los que entre ciertos elementos pseudodemocráticos pasan por cultos e inteligentes —como este cardenal Sancha— no aciertan ni siquiera a hacer algo fríamente correcto, discretamente anodino. Su vulgarismo es tan enorme, tan lamentable que hace sonreír de piedad...»<sup>13</sup>.

La cita lanza el dardo contra la falta de actividad intelectual verdaderamente vivificadora. El dato es interesante, puesto que poco más arriba, Azorín había recordado con nostalgia otra Iglesia española más brillante, aquella que influyó en el mundo por medio de los teólogos y místicos del Siglo de Oro:

«Amplios de espíritu, flexibles, comprensivos, eran Fray Luis de Granada, Fray Luis de León, Melchor Cano: Fernando de Castro, en su discurso sobre la Iglesia española, tiene hermosas páginas en que pone de relieve ese castizo espíritu del catolicismo español»<sup>14</sup>.

No deja de ser significativo, y paradójico al mismo tiempo, que Azorín incluya en una lista tridentina a un ex-sacerdote krausista. Pero recordemos que Fernando de Castro había pronunciado un discurso de ingreso en la Real Academia de Historia, en donde defendía la idea de una Iglesia española de rasgos peculiares a lo largo de su historia, y conformadora de una espiritualidad «nacional», por llamarla de alguna manera. En su novela de 1902 Azorín sólo encuentra retazos de ese primitivo cristianismo en la devoción del pueblo sencillo castellano que, para él, no se ha contaminado del liberalismo moderno ni del «jesuitismo». Se le olvida seguramente que San Ignacio de Loyola es tan significativo de la espiritualidad castellana del siglo XVI como los autores que cita (o más). Pero, en cualquier caso, lo que interesa subrayar es esa unión entre sentimiento nacional y un catolicismo del pasado, no del presente, que, para el nacionalismo liberal, será una de las características fundantes de lo español. De ahí se explica en buena medida, la devoción por el paisaje castellano en varios noventayochistas. Libros como *Los pueblos* o *Castilla*, ciertos poemas de Machado o Unamuno, descripciones y evocaciones del campo castellano de Maeztu o incluso de Baroja, tienden a presentar un sentido místico muy particular, anclado en las realidades concretas, y muy particularizador, enraizado en lo que se considera históricamente «español». Ahora bien, los noventayochistas suelen distinguir entre un espíritu esencialmente religioso, místico incluso, y la firme obediencia a la ortodoxia romana. La identidad colectiva española es, en suma, religiosa, en la medida en que tiene una mirada trascendente, pero eso no quiere decir que ésta se encuentre siempre en el acatamiento al rito y la doctrina de la Iglesia<sup>15</sup>.

---

13. José MARTÍNEZ RUIZ, *La voluntad*, ed. de E. INMAN FOX, Castalia, Madrid 1972, p. 207.

14. *Ibidem*, p. 206.

15. Para la alianza entre sentimiento místico e identidad nacional, cfr. E. INMAN FOX, *La invención de España*, Cátedra, Madrid 1997.

avezados se interesan también por otras tradiciones. Unamuno, acaso el más cosmopolita, se forma leyendo a Kierkegaard, a la filosofía alemana antihegeliana, a Leopardi, a los escritores portugueses del siglo XIX, a los simbolistas franceses e italianos... Y es, desde luego, el escritor noventayochista que mayor interés presta a la literatura hispanoamericana contemporánea. Maeztu posee una cultura eminentemente anglosajona, debido a su familia y a sus largas estancias en Inglaterra. Valle-Inclán, por su parte, imita, e incluso plagia, a D'Annunzio en sus *Sonatas*. Este mayor cosmopolitismo literario trae consigo una ampliación de formas y temas de acuerdo con la literatura europea crepuscular. No hay más que pensar en el caluroso erotismo de la *Sonata de estío* o en la trama erótico-morbosa de la *Sonata de otoño*.

Asimismo, el lenguaje literario adquiere una personalidad que los realistas decimonónicos desconocían. Frente a la prosa funcional y algo despersonalizada de Alarcón, Galdós o Pardo Bazán, los narradores de comienzos de siglo se distinguen rápidamente por la búsqueda de un estilo propio, individualizador: Unamuno, Miró, Pérez de Ayala, Valle, Azorín... La excepción sería seguramente Baroja. Pesa en todos ellos la influencia de la literatura finisecular europea y, en lo que ahora hace al caso, la utilización del lenguaje sagrado con una finalidad profana. Esta secularización del lenguaje religioso, perceptible en Flaubert, Swinburne, Rilke, Mallarmé o Baudelaire, inspira al Darío de las *Prosas profanas*, cuyo título resulta ambiguo y provocador. En España el caso más sobresaliente es el de Valle-Inclán. No hay más que pensar en sus *Divinas palabras*<sup>8</sup>. Pero algo similar, no tan grotesco, se puede encontrar en el más discreto Antonio Machado cuando usa expresiones como «santo amor», mirra, incienso, «dulce salmo sobre mi viejo atril para recordar un amor humano»<sup>9</sup>.

La reacción no se hace esperar. Lo curioso es que alguna de las voces más prestigiosas de la crítica liberal de la generación anterior, Leopoldo Alas por ejemplo, repruebe los excesos de la joven literatura con términos como «lujuria, poca vergüenza, irreverencias procaces». La combinación de erotismo e irreverencia repugna al autor de *Su único hijo*, una novela por lo demás poco edificante y que se presta también a la parodia religiosa. Con todo, al criticar la poesía de Valle-Inclán, declara: «llamar Salmos a una colección de versos sucios es de mal gusto, y no es valentía ahora que no tuestan por eso»<sup>10</sup>. Otro agnóstico, Juan Valera, en su famoso

---

8. Cfr. Claire J. PAOLINI, *Valle-Inclán Modernist, Uses and Abuses of Religious and Mystical Symbolism*, Albatros-Hispanófila, Valencia 1986.

9. Para este y otros ejemplos de secularización estilística, véase de R. GUTIÉRREZ GIRARDOT, *Modernismo: Supuestos históricos y culturales*, Fondo de Cultura Económica, México 1988.

10. «Palique», Madrid cómico, 762, 1987, p. 315. Esta y otras referencias de la crítica antimoderlista a la sensualidad y la irreverencia religiosa las recoge Pilar CELMA en su libro *La pluma ante el espejo*, Salamanca, Universidad, 1989, pp. 43-46.

artículo sobre *Azul...*, observa en Darío una tendencia a lo «verde» más que a lo azul, así como una insolencia religiosa que, según él, resulta alarmante. Tanto la crítica conservadora como la liberal procedente del realismo encuentran en los textos modernistas una audacia que es inevitablemente tachada de indecente o de mal gusto. En el fondo, unos y otros coinciden en unos baremos estéticos clasicistas, en donde el «decoro», por encima de las ideologías, debe ser una regla determinante. Ciertamente, la novelística de Clarín apuntó sus dardos contra la Iglesia y trató asuntos amorosos que produjeron escándalo. Sin embargo, nunca manifestó un sensualismo como el Valle-Inclán de las *Sonatas*, ni la crudeza anticlerical del Baroja de *Camino de perfección*, ni el desgarro metafísico del Unamuno de *San Manuel Bueno, mártir*.

En general, los realistas españoles oscilaron entre las posturas más tradicionales (Alarcón, Pereda, Fernán Caballero) y las directamente liberales (Pérez Galdós, Clarín). Con todo, no puede dejar de observarse el caso de Emilia Pardo Bazán, una aristócrata católica y conservadora, que, sin embargo, intenta modular el naturalismo francés a las características españolas<sup>11</sup>.

### *El 98 y la Iglesia*

En un importante volumen sobre el modernismo, Homero Castillo afirmaba hace ya algunos años: «No se ha estudiado el aspecto religioso de los escritores españoles considerados modernistas y del 98. Si exceptuamos a Maeztu, y eso después de su cambio religioso, todos bordean la heterodoxia, o por lo menos, profesan una fe no arraigada, con vacilaciones»<sup>12</sup>. A esta evidencia, explicable dentro del marco intelectual generado a partir del krausismo, debe sumarse la sensación de frustración y mediocridad que ofrecía la sociedad española tras la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas. Aunque parece claro que no toda España compartió el sentimiento de profundo marasmo que podría derivarse del Desastre, los escritores noventayochistas se sintieron sacudidos por la derrota, en la medida que revelaba las insuficiencias históricas del país. En el revisionismo social y cultural que les caracterizó, no dejaron de observar las carencias morales y culturales de la Iglesia española de su tiempo. De ahí que las referencias anticlericales, más que antirreligiosas en sentido amplio, sean abundantes. Azorín, en *La voluntad* (1902), escribe:

---

11. Sobre la religión en estos autores, cfr. Francisco PÉREZ GUTIÉRREZ, *El problema religioso en la generación de 1868*, Taurus, Madrid 1975.

12. H. CASTILLO (ed.), *El modernismo ante la crítica*, en *Estudios críticos sobre el modernismo*, Gredos, Madrid 1974, p. 64.

Todo esto no quiere decir que en *La voluntad* no se introduzca el autor racionalista que abomina de la piedad popular o de la vida devota. Podría trazarse una evolución espiritual e intelectual en los noventayochistas que iría, en muchos casos, de posturas más bien escépticas a una simpatía o una inquietud por lo cristiano, sin dejar de ser muchas veces de ser anticlericales. Así, en la célebre novela azoriniana, *Justina*, la muchacha que no puede casarse con el protagonista y que debe ingresar en un convento, muere víctima de la opresión íntima y de la frustración. Pero, con el paso de los años, la producción del alicantino irá templando los colores y concenrándose en esa conocida rememoración nostálgica y pausada de la España tradicional.

De todas formas, no es Azorín, sino Unamuno quien, de forma más diáfana encarna el problema religioso en la generación del 98. La contradictoria y difícil cuestión del cristianismo unamuniano no es una faceta más de una personalidad que representa de forma inconfundible el espíritu independiente y rebelde del modernismo literario<sup>16</sup>. La tortuosa biografía espiritual del escritor vasco ha sido tratada por muchos autores con desiguales resultados, y el material aportado por el *Diario* sin duda ha traído datos preciosos para conocerla con detalle. Tras su «conversión» a los interrogantes religiosos de 1897, cabe hablar de un Unamuno interesado positivamente por el desenvolvimiento histórico de la Iglesia en España. Esta se convierte en un elemento integrador del ser español. Así, en *En torno al casticismo*, defiende la existencia de una literatura «castiza» que aparece cuando el poder de los Austrias empieza a declinar. Allí encuentra Unamuno ciertos rasgos «eternos» de la identidad española, como la amalgama entre un realismo vital y un idealismo volcado al exterior que encarna la figura dual creada por Cervantes: Alonso Quijano el Bueno es al mismo tiempo Don Quijote.

No obstante, Unamuno es sobre todo el escritor de su generación que más intensamente ha volcado sus preocupaciones íntimas con respecto al problema de la inmortalidad del hombre y su relación con Dios. De hecho, es autor de uno de los libros de poesía religiosa más emotivos de nuestro siglo: *El Cristo de Velázquez*. Es el afán de inmortalidad personal lo que lleva a Unamuno a plantearse una y otra vez, de manera angustiada, la pregunta por la fe. La renuncia a la vía racional como prueba de la existencia de Dios conduce a la «vía cordial», del corazón, o bien, siempre por medios no racionales: el sufrimiento, la angustia vital, la imaginación, el sentimiento. La influencia, declarada o no, de distintas corrientes intelectuales en boga por aquel entonces (el modernismo, el protestantismo liberal, la

---

16. Y también religioso. Unamuno mantuvo amistosas relaciones con modernistas italianos como Murri, Gentile o Buonaiutti (cfr. Luis DE LLERA, *Miguel de Unamuno «ese tío modernista»*, en Luis DE LLERA [ed.], *Religión y literatura en el modernismo español [1902-1914]*. Actas, Madrid 1994, pp. 183-192).

filosofía idealista, etc.) resulta palpable en ciertos enfoques de Unamuno. No llegará, con todo, a la certeza absoluta. La obra de Unamuno, con independencia de la final trayectoria humana, es fruto de un agnóstico que no puede afirmar ni negar la existencia de un Dios que es garantía de la propia inmortalidad<sup>17</sup>.

Un escritor hondamente influido por la religiosidad unamuniana es Antonio Machado. Como el resto de sus compañeros generacionales comparte un virulento anticlericalismo, algo a lo que no fue ajena con toda probabilidad su formación en la Institución Libre de Enseñanza. *Campos de Castilla* trata la superstición y la ignorancia clerical en poemas como «El Dios ibero», «Un criminal», «La saeta», «La mujer manchega», etc.<sup>18</sup>. Pero no conviene olvidar que Machado es también el poeta que está «siempre buscando a Dios entre la niebla», según un verso famoso de *Soledades, galerías y otros poemas*. En *Proverbios y Cantares* y, más aún, en *Juan de Mairena*, se puede advertir un mayor acercamiento y simpatía a la figura de Jesús Hombre, paradigma de la perfección humana, aunque despojado de su condición sobrenatural revelada. La célebre simbología del camino o del mar, unida a Jesucristo, está en función de presentar al Hijo como modelo moral:

«Para qué llamar caminos  
a los surcos del azar?  
Todo el que camina, anda,  
como Jesús, sobre el mar» (Prov. y Cant., CXXXVI, II).

En los años de la Guerra Civil se afianza ese Cristianismo heterodoxo, basado en un credo de fraternidad universal de raíces tolstoyanas. En una carta al escritor ruso David Vigodsky, Machado reafirma ahora su convicción de que el pueblo español y el ruso son hermanos en su religiosidad cristiana sin Iglesia. Y entonces apela a la historia cultural española que no es «calderoniana, barroca y eclesiástica», sino «cervantina», es decir, «humana y universalmente cristiana»<sup>19</sup>. Con obvias diferencias, viene a coincidir, si bien se mira, con la admiración azoriniana por la «sencillez» del labriego castellano.

---

17. Para la religiosidad unamuniana hay abundantes estudios. Una introducción crítica se encuentra en el libro de José SARASA SAN MARTÍN, *El problema de Dios en Unamuno*, Diputación Foral, Bilbao 1989. También sigue siendo vigente el artículo de Charles MOELLER, *Miguel de Unamuno y la esperanza desesperada*, en ID., *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, Gredos, Madrid 1964, IV, pp. 57-177.

18. Me remito al capítulo *Religión*, de Bernard SESÉ, *Claves de Antonio Machado*, Espasa-Calpe, Madrid 1990, pp. 255-262.

19. Antonio MACHADO, *Prosas completas*, Espasa-Calpe, Madrid 1989, IV, pp. 2179-2183. Para una visión global del último Machado, cfr. James WHISTON, *Antonio Machado's Writings and the Spanish Civil War*, Liverpool University Press, Liverpool 1996.

Por lo mismo que a veces se ha intentado sin éxito mostrar un Machado más ortodoxo a partir de su veneración de las virtudes evangélicas<sup>20</sup>, desde siempre ha sido fácil atribuir a Pío Baroja, «el impío», un anticlericalismo que se confunde con la antirreligiosidad. Sin embargo, la indudable falta de simpatía por el estamento eclesiástico no impidió a Baroja sentirse inquieto por la pregunta metafísica fundamental, ni interesarse por cuestiones morales de origen trascendente. La lectura de Kant, rememorada en *El árbol de la ciencia*, dejó en el escritor vasco el convencimiento de que hay una realidad oculta y misteriosa tras lo fenoménico. Desengañado de la ciencia positiva, pero al mismo tiempo incapaz de dar respuestas a los interrogantes últimos, los personajes barojianos deambulan abúlicos, inactivos, indolentes, por las páginas de *Camino de perfección*, *El mundo es así* o *El árbol de la ciencia* y tantas otras obras suyas. De las conversaciones filosóficas que inserta Baroja en sus novelas, se extrae que su pensamiento tiende a cortar en dos los problemas, valga la expresión, y que éstos sólo se plantean de manera tajante en forma dual: o vida espiritual, o vida carnal; o ciencia empírica, o fe irracional; o paganismo hedonista; o cristianismo... No obstante, al final la conclusión es inevitablemente escéptica.

«—Yo creo que no hay nada más que dos tendencias importantes en la vida —decía Laura—: una pagana, que piensa sólo en el bienestar; y otra, mística, que sueña en el más allá. Cristianismo y paganismo unidos no puede ser.

—¿Y tú?

—Yo no me creo con libertad de hacer lo que me dé la gana.

—Pero ¿crees o no crees?

—No sé»<sup>21</sup>

La consecuencia vital es la pérdida de vitalidad, la falta de fuerzas para actuar, porque no existen certezas absolutas de nada. Esta enfermedad del alma que aqueja a tantos personajes de Baroja, puede encontrarse también en otros noventayochistas como Azorín. Pero corresponde con una actitud existencial que se emparenta con el «spleen» baudeleriano, del hastío vital del decadentismo finisecular que caracteriza a tantos escritores europeos y que influye en el modernismo hispánico. El suicidio es un punto final que eligen los personajes más intensamente sometidos a esta enfermedad del siglo. Así ocurre, por ejemplo, con Fernando Ossorio o Andrés Hurtado<sup>22</sup>.

Todo esto no impide a Baroja plantearse problemas éticos, ni interesarse por concepciones morales de tipo casuístico. Curiosamente, él, tan rotundamente anticlerical, simpatiza con la ética jesuítica por ser pragmática, realista, frente a las en-

---

20. Cfr. Roxana QUIROGA, *El misterio del otro en Machado*, en «Nexo» 18 (1988) 37-43.

21. Pío BAROJA, *Laura, o la soledad sin remedio*, en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1978, p. 261.

22. Con el mismo nombre para su protagonista, Andrés, el argentino Eugenio Cambaceres escribe, años antes, una novela de «spleen» y suicidio final: *Sin rumbo* (1882). El nombre tiene un evidente simbolismo de alcance universal.

señanzas, para él nebulosas, de la moral cristiana preconiliar. Como ha mostrado Milagrosa Romero, con todas sus dudas y sus ataques furibundos, Baroja no puede impedir que le inquiete el dilema moral<sup>23</sup>.

Su religiosidad es modernista, tal y como la caracteriza Pío X en el *Syllabus*. No hay más que pensar en la distancia que él determina entre la moral jesuítica y la magisterial, que coincidiría con la noción evolucionista de la moral en la historia del cristianismo, que se iría perfeccionando de acuerdo con los tiempos, desde el primitivo judaísmo hasta nuestros días:

«La moral jesuítica y todo el jesuitismo tendía a reemplazar la utopía cristiana irrealizable por un pragmatismo realista y posible. ¿En dónde hubiese terminado esta tendencia si hubiese podido continuar? No es fácil preverlo [sic]. Probablemente, en una ética naturalista y realista»<sup>24</sup>.

Como otros rasgos del modernismo religioso, podemos encontrar en sus obras una atracción (a la vez que un rechazo) por el misticismo sentimental, un evidente relativismo religioso, un fuerte subjetivismo, una fuerte polémica entre la ciencia y la fe, así como un pragmatismo que lleva a considerar a la fe como una «mentira» necesaria para la construcción histórica de las civilizaciones y para la paz interior de cada individuo. Esto último explicaría las vacilaciones constantes de algunos héroes barojianos entre la búsqueda personal de la felicidad y la no menos íntima aspiración a la sinceridad. Si el hombre es sincero consigo mismo, opina Baroja, no puede creer en Dios. Y de ahí, el laberinto.

Aunque fue rabiosamente anticlerical en sus comienzos, la evolución personal de Ramiro de Maeztu constituye la excepción más evidente al panorama esbozado hasta ahora. Lo cierto es que la obra de este ensayista ha visto ignorada su primera etapa por quienes no entienden sus posturas anarquistas y socialistas. Pero no menos resistencia ha encontrado la segunda, por aquellos que lo consideran un precursor intelectual del fascismo<sup>25</sup>. Los comienzos literarios de Maeztu contribuyen a ese clima anticlerical característico de su generación. Así, la participación del escritor vasco en la revista *Juventud*, junto a Azorín, Unamuno y Baroja, incluye un controvertido número sobre la Semana Santa, en donde se critican con saña la devoción popular y las instituciones que la sostienen<sup>26</sup>. En sus primeros escritos (1897-1900) el tema religioso en Maeztu tiene, de todas formas, una importancia secundaria, ya que queda relegado a un aspecto parcial de la palpitante cuestión

---

23. Para profundizar en la religiosidad barojiana y su relación con el modernismo teológico, véase su estudio *Pío Baroja, preocupación religiosa y malas pulgas*, en Luis DE LLERA (ed.), *op. cit.*, pp. 193-282.

24. *Los jesuitas*, en *Vitrina pintoresca, Obras completas*, V, p. 742.

25. En las consideraciones sobre Maeztu sigo el análisis de M.<sup>a</sup> José FLORES, *Ramiro de Maeztu, un católico protestante y un protestante católico*, en Luis DE LLERA, *op. cit.*, pp. 283-334.

26. Cfr. Luis SÁNCHEZ GRANJEL, *Baroja y otras figuras del 98*, Guadarrama, Madrid 1970, p. 222.

política. Por aquellos años Maeztu se proclama seguidor de Nietzsche, como tantos otros contemporáneos suyos. Con el paso del tiempo, no obstante, la influencia del alemán irá menguando en él, igual que en muchos otros noventayochistas<sup>27</sup>. A este respecto es interesante el siguiente texto de *Juan de Mairena*:

«Leyendo a Nietzsche, decía mi maestro Abel Martín —sigue hablando Mairena a sus alumnos—, se diría que es el Cristo quien nos ha envenenado. Y bien pudiera ser lo contrario —añadía—: que hayamos nosotros envenenado al Cristo en nuestras almas»<sup>28</sup>.

La evolución intelectual y espiritual de Maeztu es lenta y pasa a través de sus preocupaciones sociales, que le llevarán a acercarse al socialismo, y sus inquietudes morales, que le conducen a un conocimiento más serio del protestantismo. Sin embargo, no es hasta 1916 cuando se produce su vuelta las prácticas de la Iglesia, abandonadas en la adolescencia. A partir de aquí se convierte en el autor de *Don Quijote*, *Don Juan* y *La Celestina*, *Defensa de la Hispanidad* (1934), *Defensa del espíritu*, inconclusa. En todas ellas se manifiesta como un nacionalista conservador y, por tanto, firme defensor del legado histórico-cultural de España. Esta se concibe entonces como la nación defensora de los valores del espíritu frente a la modernidad positivista. El Derecho, la literatura y el arte del Siglo de oro serán el más vivo reflejo de la gran obra histórica de España: la Contrarreforma y la conquista y evangelización de América.

De Azorín a Maeztu hay grandes diferencias, como hemos ido comprobando a lo largo de nuestro camino, si el lector nos ha acompañado hasta aquí. Con todo, desde las posturas más tradicionales hasta las más iconoclastas, los noventayochistas fueron un limpio reflejo de que el panorama intelectual español frente a la Iglesia comenzaba a cambiar sustancialmente. Sean cuales sean nuestras opiniones acerca del pensamiento de los noventayochistas (y no es difícil diferir de alguna de ellas, tan enfrentada son unas de otras), es innegable que ellos vivieron su aventura intelectual de una manera más independiente, incluido Maeztu. Su interés por la religión fue real y sus vidas se ajustaron a sus inquietudes, por muy dolorosas o comprometidas que ellas fueran. En esto muchos de ellos no sólo se convirtieron en precursores del pensamiento actual: también son un ejemplo no siempre imitado.

Javier de Navascués  
Departamento de Literatura Hispánica  
Universidad de Navarra  
E-31080 Pamplona  
jnavascu@unav.es

---

27. Sobre la influencia de Nietzsche en la época, cfr. G. SOBEJANO, *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967.

28. Antonio MACHADO, *op. cit.*, p. 2.083.