

EL PROBLEMA DE LAS GENERACIONES: DE 1898 A 1914

Luis de Llera

Desde que Ortega intentó definir qué fuese una Generación cultural muchos historiadores de las ciencias (por ej. Sánchez Rom), de la filosofía y, sobre todo, de la literatura han procurado dividir la contemporaneidad en generaciones. Para el período que nos interesa han señalado, por lo general, cinco: la del '98, la del '14, la vanguardista, la del '27, y la de la Segunda República, aunque es verdad también que no todos los manuales y los estudios críticos han seguido la misma línea de trabajo. Yo creo que la dificultad proviene de lo que se entienda por Generación. Pero también cabría la posibilidad, basándose en fechas, revistas, en concepciones estéticas y filosóficas de que resulta imposible llegar a un acuerdo común sobre la definición de Generación.

Vayamos por parte. Por ejemplo cuando se escribe o se habla de la Generación de fin del siglo XIX y primeros años del XX se usa por lo general el marbete del '98, intentando coincidir la derrota bélica y moral con las aspiraciones y reacciones de los intelectuales que escribieron en esa época, con edades aproximadas entre los 30 y 35 años, pero olvidando a un grupo de escritores con menos intereses literarios que ha sido calificado como regeneracionista (Costa, Lucas Mallala, Damián Isern y un largo etc.). Y en fin habría que hablar al mismo tiempo de la Generación Modernista, para la mayoría de los intelectuales y pensadores del período el adjetivo más apropiado, pues '98 poco quiere decir desde un punto de vista estético o filosófico, en cambio como explicó Juan Ramón Jiménez en *Curso sobre el Modernismo*, este sustantivo-adjetivo es más abarcador pues intenta enumerar no sólo el cambio estético, rechazando el Realismo y el Naturalismo del siglo XIX, sino las influencias europeas, especialmente las inglesas, las francesas, y en parte las italianas; además intenta expresar una gran preocupación por el estado intelectual de España, iniciando una literatura que debería huir de la realidad para convertirse en más literaria, más formal, más pura, más alejada de la cotidianidad. Además porque el término Modernismo acoge en su concepto y en su dinámica la gran crisis que sufrió la teología católica sobre todo a partir de 1903 con la publicación de la encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, considerada por la intelectualidad católica progresista demasiado dura, enérgica y retrógrada. No es casualidad que los llamados modernistas españoles como Unamuno, Baroja y otros estuviesen bien al corriente del movimiento teológico europeo, sintiendo con los teólogos modernistas el ideal de cambio y de ruptura contra las viejas ideas del siglo anterior, por ser tradicionalistas y ancladas en un pasado sin futuro. Ellos, nuestros modernistas, excepto breves artículos, no se sintieron ultrajados y desorientados por las derrotas en Cuba y en Filipinas. Sus anhelos quizás demasiado individualistas, no persiguieron la recuperación de la España derrotada por los Estados Unidos. Si de la intención colectiva se puede hablar se concretó en la afirmación de una individualidad capaz de romper con los viejos moldes estéticos y abrirse a una modernidad aún no bien definida que culminaría años más tarde en la literatura de vanguardia.

Cuando se habla de la Generación de 1914 la cuestión se complica aún más si cabe. Es verdad lo que dice Francisco Martín¹ que esta Generación, al contrario de la precedente, se

¹ F. J. Martín, *Hacia el 14. Para una génesis del movimiento intelectual en España*, en F. J. Martín (ed.), *Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y América*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, pp.17-43; y también en F. J. Martín (ed.), *Fiesta de Aranjuez en honor de Azorín*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 9-109.

sintió más unida, formando un grupo más compacto y, por supuesto, aunó más a sus componentes como reformistas de España en todos los terrenos del saber, también de la política. Claro que reformismo era una palabra entonces con mucha extensión sea en campo político que cultural. Reformistas de derecha como Ortega, de izquierda como Azaña y la mayoría ocupada en cambiar la altura de las circunstancias culturales y científicas en la España de entonces. Recordemos la Junta para Ampliación de Estudios, El Centro de Estudios Históricos de R. Menéndez Pidal, la Residencia de Estudiantes donde físicos y químicos desarrollaron proyectos de gran envergadura, sin olvidarnos de la generación de psiquiatras que dieron brillo, incluso en Europa, a una España en crisis política y social. Por eso que resulta difícil unificar la llamada Edad de Plata de la cultura española con la crisis irreversible en que había caído la monarquía de Alfonso XIII. En suma, lo que pretendo decir aunque no resulte muy claro es que las dos generaciones, la modernista y la del '14, tuvieron en común elegir dos fechas históricas de gran calado, el 1898 y el 1914, pero las dos fechas resultan inútiles para pretendidas analogías entre ambas, pues ni el Cavite afectó a los modernistas, ni el inicio de la Primera Guerra Mundial supuso una tragedia para España, como lo fue, por ejemplo, para Alemania o Francia. Tampoco podemos comparar a las generaciones sin tener en cuenta que la primera, la Modernista, estuvo compuesta en gran parte por literatos y la segunda por filósofos, historiadores, médicos, físicos y políticos. Otras diferencias separaron a los dos grupos. La Modernista fue esencialmente literaria e individualista, la segunda abarcó prácticamente todas las áreas del saber, y es verdad que con finalidades diferentes. Los modernistas pensaron y se preocuparon, al menos en los primeros años, por su propio yo. El '14 estuvo más unido y con la preocupación de España por delante.

Azorín en 1912 anunciaba el nacimiento de otra Generación más joven que la suya y con rasgos contrapuestos:

Otra Generación se inicia en 1910 [...] Representa este grupo literario un paso adelante sobre el 1898 si en el de 1898 existe un espíritu de innovación y de independencia – un espíritu iconoclasta y creador al mismo tiempo –, en el de 1910 este espíritu se plasma y encierra en métodos más científicos, en normas más estudiadas, reflexivas y modernas. Lo que antes era libertad bravía, ahora es libertad sistemática y científica. Han estudiado más estos jóvenes de ahora; han disciplinado su espíritu; han estudiado en el extranjero; han practicado más idiomas y literatura; se han formulado, en suma, el problema de España en términos más precisos, claros, lógicos e ideales. Hemos dicho en términos más lógicos, y eso es en resumen, lo que caracteriza a la nueva Generación: un mayor sentido de la lógica.

Por su parte Eugenio D'Ors prefirió el término *noucentisme* en lugar de Generación del '14, si bien las características expuestas por Xenius no difieren de las que resumió Díaz Plaja para decir los rasgos esenciales de la Generación del '14: entusiasmo por lo universal, el desdén hacia las expresiones locales, y la voluntad declarada de intervenir en la política y utilizarla al servicio de la cultura. Les reconocía una sólida formación intelectual y científica. Manuel Bueno propuso otra definición no menos esclarecedora: fría y culta, educada en lo universal y mejor armada para la crítica que para la creación, no podía ocultar su desprecio por aquella literatura convencional que lo deformaba todo: los sentimientos, las costumbres y las ideas de la época². En realidad el marbete de la Generación 1914 lo propuso Luzuriaga en 1947.

² M. Bueno, *Poniente Solar*, Madrid, CIAP, 1931.

En el hecho que han coincididos todos los historiadores es que fue Ortega el capitán de la nueva Generación, y lo fue por prestigio personal, por su capacidad para el análisis literario y filosófico. Este último y su formación alemana, de la mano de Natorp y Cohen dieron la vuelta y crearon nuevas iniciativas y proyectos para la nueva Generación. Consiguió dirigir la nave de poetas, novelistas, filósofos y ser reconocido por los científicos de la época. Ayudaron a coagular la nueva Generación la creación en 1913 de la Liga de Educación Política Española, la conocida conferencia pronunciada en 1914 con el significativo título *Vieja y nueva política*³. Y en fin resultaron significativas y aglutinantes la *Revista España* y la publicación en el mismo año de 1914 del primer libro compacto y original de Ortega, *Meditaciones del Quijote*.

Es obligatorio mencionar otro hecho no indiferente. Nos referimos al nacimiento en la década de los '80 de la mayoría de los autores que han formado o han pretendido formar la Generación de 1914: Ortega, D'Ors, Madariaga, Azaña, Pérez de Ayada, Gómez de la Serna, Muñoz Seca, León Felipe, Araquistain, Moreno Villa, Corpus Varga, etc. A parte de que faltan a la lista nombres relevantes no podemos olvidar que muchos de los miembros de la llamada Generación del '14 se compenetraron perfectamente con los escritores modernistas. Mas aún los generacionistas del '14 pueden incluirse en muchas ocasiones, al menos durante sus años juveniles, con la Generación Modernista. Y si dejásemos pasar los años y llegar hasta 1923, cuando se crea la *Revista de Occidente*, encontraríamos unidos o mezclados no solo a miembros de las generaciones citadas, sino también a las dos siguientes, la vanguardista y la de '27⁴. Se podría pensar que el '14 fue continuación y perfeccionamiento de la modernista, las dos crearon un modo mas formal y anti-realista de confeccionar la literatura, utilizando, en muchas ocasiones, un nuevo género, el ensayo⁵. Y ensayistas fueron los del '14 como los modernistas. Como ejemplo basta pensar en Unamuno o Maetzu. Quizás se pueda afirmar que la del '14 en su conjunto, alcanzó una mayor profundidad y preparación en las distintas áreas del saber, pero no podemos olvidar que los tiempos habían cambiado. Evidentemente la creación de nuevos partidos políticos, la formación alemana en lugar de la francesa, la misma guerra de 1914 con su reflejo en España crearon nuevos trampolines para la evolución cultural, pero sin perder nunca el sentido de la modernidad y del cambio que aunó a las dos generaciones.

Se ha escrito mucho, y se escribirá, sobre las diferencias entre ambas generaciones. Es lógico porque los tiempos cambian, pero no se puede olvidar que modernista fue en sus primeros años Juan Ramón Jiménez, el poeta mayor de la época y maestro, a pesar de los pesares, de la siguiente. Es verdad que el lírico de Moguer dio un cambio sorprendente a partir de *Un poeta recién casado* y otras obras muy cercanas en el tiempo⁶. Además y a propósito del ejemplo precedente no podemos negar que han sido los historiadores de la literatura los que más han dividido a la Edad de Plata por generaciones. En otros campos del saber las diferencias no son tan pronunciadas, hecho que ayuda a cambiar el marbete

³ J. Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política* (Conferencia dada en el Teatro de la Comedia el 23 de marzo de 1914), en Id., *Obras Completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2011, vol. I, pp. 710-745.

⁴ M. Sáenz de la Calzada, *La Residencia de Estudiantes 1910-1936*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986.

⁵ Ver L. de Llera, *El ensayo español 1870-1914*, en Id., *La prosa no ficcional en Hispanoamérica y en España entre 1870-1914*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1999, pp. 3-55; *El ensayo en España, 1898-1939*, en M. Porciello, M. Succio (a cura di), *Il saggio in Spagna e Hispanoamérica (1914-1945)*, Milano, Arcipelago Edizioni, 2009, pp. 65-90.

⁶ J. Ramón Jiménez, *Selección de poemas*, edición de Gilbert Azam, Madrid, Editorial Castalia, 1987. Ver la diferencia entre los poemas totalmente modernistas como *Arias tristes*, *Jardines lejanos*, incluso *Baladas de primavera* de 1907 y los poemas a partir del *Diario de un poeta recién casado* (1916), *Eternidades* (1917).

generacional por el de tendencia⁷. ¿En qué sentido se puede colocar a Gregorio Marañón en la Generación del '14 cuando sus principales libros los redactó en fechas posteriores? ¿Por qué colocamos a Ortega, Pérez de Ayala y al mismo Marañón en la cúspide de la Generación? Si nos referimos a sus ideas políticas o a la fotografía de los tres en la mayoría de los manuales las respuestas no pueden no ser que positivas, pero si nos fijamos más en sus libros, artículos e investigaciones la pretendida unidad se desvanecería en gran parte. El problema se complica si nos detenemos en los científicos y filósofos y no sólo en los literatos⁸. ¿Dónde colocar a científicos como Blas Cabrera, Gregorio Marañón, Gustavo Pittaluga, Miguel Catalán o Juan Negri? No cabe duda de su gran nivel científico, pero se les podría encuadrar en la misma Generación de Juan Ramón Jiménez, Ramón Pérez de Ayala o Gómez de la Serna. Y si de las ciencias pasamos a la filosofía que es la materia que quizás más nos importe verificaremos que algunos pensadores del catorce y de la considerada Generación posterior siguieron preocupándose por el Modernismo, considerando tal movimiento como integrante de su ideología y rompiendo en parte las diferencias proclamadas entre Modernismo y Generación del '14⁹.

A propósito de lo dicho anteriormente quisiera poner tres ejemplos de filósofos de distintas edades, todos pertenecientes a la Edad de Plata pero considerados miembros de generaciones diferentes. El factor de cohesión residió en que todos ellos se ocuparon del Modernismo porque en él se formaron y de él arrancaron para la evolución de sus respectivas obras.

Hecho que de ser cierto confirmaría al Modernismo como presente en 1900 y 1936, si bien en modos diferentes. Fechas no absolutas, usadas aquí como otros colegas para ayudarse de fechas históricas capaces de crear hitos en el desarrollo político y cultural de su país; es decir intentar que coincidan cultura y política en cuanto a los años de inicio de cada Generación o tendencia.

En el interés por el Modernismo quizás el filósofo español más destacado fue Ortega y Gasset, considerado el abanderado de la llamada Generación de 1914. Comentó la obra de Fogazzaro, titulada *El Santo*. Dos artículos le dedicó el filósofo de El Escorial a esta novela: «Yo debo gratitud a este libro; leyéndolo he sentido lo que mucho tiempo hace no había podido gustar: la emoción católica»¹⁰. Y con su prosa envolvente y atractiva continúa: «Mas esta formula de futuro catolicismo, predicada por 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?»¹¹ Y en otro momento, desviándose en parte del argumento, escribe: «La intención de los modernistas no puede ser más piadosa a este respecto: quieren alhajarnos la mansión solariega del Evangelio, según el confort moderno, para que no echemos de menos nuevas costumbres mentales de crítica, de racionalidad»¹². Es decir una religión al alcance de todos, pero no gracias a una elaboración doctrinal más simple, sino

⁷ Ver L. de Llera, primer capítulo del vol. *Ortega y la Edad de Plata de la literatura española*, Roma, Bulzoni, 1991.

⁸ Ver J. M. Sánchez Ron, *1907-1987 La Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas 80 años después*, Madrid, CSIC, 1987, voll. I y II; y del mismo autor *Un mundo interdisciplinar*, Santander, Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2009.

⁹ L. de Llera, *El Modernismo religioso y literario: hacia una dilucidación*, en L. de Llera, C. Assumma (eds.), *La primera modernidad. El Modernismo religioso y literario en España e Hispanoamérica*, Bogotá, Planeta, 2012, pp.11-109.

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *Sobre "El Santo"*, en Id., *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1982, vol. I, p. 430.

¹¹Ivi, pp. 430-431.

¹² Ivi, p. 432.

acomodada al confort de la modernidad; en resumen, sin dogmas, pues, y también sin autoridad ni sacrificios. Con todo, el filósofo madrileño nutre una cierta complicidad, no sólo por un motivo de moda o de altura de los tiempos, no, Ortega tenía la sensibilidad cultural y el olfato adecuado para lo nuevo tan suficientemente desarrollado como para comprender la finalidad de fondo del Modernismo católico. Y en este sentido escribe: «Una Iglesia católica amplia y salubre, que acertara a superar la cruz de la antinomia entre el dogmatismo teológico y la ciencia, nos parecería la más potente institución de cultura: esta iglesia sería la gran máquina de educación del género humano»¹³. Una vez más, Ortega mide y juzga el valor del Modernismo desde el punto de vista sociológico, por su posible validez para reformar las conciencias y la actitud de la colectividad española ante el viejo y permanente dilema de la doble verdad, la científica y la filosófica. Para nuestro pensador laico, la Iglesia católica arrastraba demasiadas reglas en su largo recorrido histórico. Por tal motivo era preciso, por un lado, podar el árbol dogmático, demasiado frondoso para el clima intelectual moderno, dar mayor fluidez a la creencia, sutilizar la pesadumbre teológica: se hacía forzoso una reforma de las letras católicas.

Ortega aprovecha la traducción de *El Santo* en lengua española para plantearse las cuestiones fundamentales del Modernismo; es decir, el tradicional conflicto en el compaginar fe y ciencia, creencia y existencia, verdad e historia. El filósofo laico aplaude el Modernismo en cuanto promotor de una reforma dentro de la Iglesia para que, superando las incompatibilidades se adaptase a la filosofía y a la ciencia moderna; el problema era, y será siempre, precisamente ese: ¿Cuál es el precio que la doctrina católica debe pagar en cada momento, para ser aceptada por la cultura laica? Ortega ve en el Modernismo una estación nueva en la vía ascendente del progreso cultural y saluda al *Santo* con regocijo, probablemente porque sabía que Fogazzaro no había conseguido exponer a Pío X sus ideas de católico laico y que por ello era su libro el único medio para dar a conocer sus ideas. Indudablemente le gustó a Ortega la enumeración de pesos muertos que el cuerpo de la Iglesia arrastraba desde hacía tiempo y que, incluso, se había agravado en los últimos tiempos¹⁴.

Sin embargo, estos cargos a la Iglesia no eran nuevos. Los había puesto ya de relieve el catolicismo liberal italiano y muy en especial *Las cinco llagas de Santa Madre Iglesia* de A. Rosmini.

Nueva o vieja, la problemática de *El santo* le sirve a Ortega para presentar el Modernismo en España, citando a Tyrrel, Le Roy, Herling, Laberthonniere, Murri, Blondel, y Minocchi. De cualquier modo, la problemática que el Modernismo suscitó en Europa dentro del cuadro de la cultura católica, y entre ésta y la laica, presentaba aspectos y problemáticas de vital importancia, con una dialéctica rica y articulada, sobre todo, si la comparamos con la pobre y dura guerra entre integristas y liberales en la España de la Restauración. Escribe Ortega: «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 aquella me mueve a compasión, ésta suele infundirme asco; ambos, empero, me dan vergüenza»¹⁵. Y en la misma obra escribe: «El Modernismo no se

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Sobre el argumento ver *Historia de la Iglesia en España, La Iglesia en la España contemporánea*, vol. V, dirigida por V. Carcel Ortí, Madrid, BAC, 1979. En especial los capítulos “Espiritualidad y Apostolado” por B. Jiménez Duque, pp. 395-473 y “La Iglesia española ante el reto de la industrialización” por R. M.^a Sanz de Diego, pp. 577-612; I. Martín Martínez, *Sobre la Iglesia y el Estado*, Madrid, Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, 1989.

¹⁵ J. Ortega y Gasset, *Sobre “El Santo”*, cit., p. 438.

ha contentado con crear una nueva filología. Su poderosa religiosidad le ha permitido labrar nuevas soluciones filosóficas, sociológicas, éticas, políticas y teológicas. La novela de que hablamos ¡*El santo!* nos permite, en fin, esperar una nueva estética del catolicismo».

Si retrocedemos algunos años habría que añadir, como ya hemos indicado someramente, cinco escritores modernistas que se ocuparon de manera diferente del movimiento religioso: nos referimos a Rubén Darío, Azorín, Antonio Machado y otros dos a los que dedicaremos más adelante mayor atención: recordemos, obviamente, a Unamuno y Juan Ramón Jiménez. A ellos se refiere el trabajo de Juan Cózar Castañar, *Modernismo teológico y modernismo literario*: «De ninguno de los cinco se puede decir que fuera teólogo *strictu sensu*. Ninguno de ellos tenía estudios superiores de Teología ni de Sagrada Escritura, pero su pensamiento, su tratamiento del tema de Dios, de Cristo, de la Iglesia, su forma de utilizar el Libro Sagrado les acercó al pensamiento de los teólogos modernistas; algunas veces, porque trataron, a su modo, esos mismos temas; otras, porque el lenguaje que emplean está muy cerca del de éstos. En ambos aspectos entran Unamuno, A. Machado y J. Ramón Jiménez en toda su obra»¹⁶.

El desvarío del Modernismo entre la literatura de creación y la cultura religiosa es debido al poco paralelismo entre ambos; o dicho de otro modo: mientras la España finisecular gozaba de una democracia bastante análoga a las europeas y de una libertad de prensa también muy parecida a la del resto de los países continentales, en cambio, la cultura religiosa, por haber mantenido una rígida disciplina y por haberse dormido en el apoyo oficial ofrecido por los Gobiernos de la Restauración, y a causa, también, del peso del carlismo durante el siglo XIX, había mantenido, no digo una mayor homogeneidad, pero sí una superior cerrazón a la modernidad en todos sus aspectos. No cabe duda de que el escaso nivel cultural en los seminarios tuvo su peso. Todo ello en un clima bastante cerrado en el que lo religioso difícilmente cruzaba la frontera de Europa. En fin, quizá haya podido ejercer una influencia considerable el papel presuntamente atribuido a España como guardiana incorruptible de la ortodoxia católica. Alfonso Botti en *La Spagna e la crisi modernista*¹⁷ afirma que Juan González Arintero recibió petición de ayuda de Unamuno para escribir su ensayo sobre la revista *Il Rinascimento*¹⁸. Señala, además, que en el convento de San Esteban de Salamanca había hospedado a los más conocidos reformistas de la orden de Santo Domingo, incluido el P. Lagrange. Parece ser que fue el lugar elegido por Unamuno cuando le sobrevino la conocida crisis modernista en 1897. Como ha escrito Botti, basándose en la correspondencia de Boine-Unamuno, «los padres dominicos con los que el escritor mantuvo relaciones amistosas durante el inicio de siglo son en particular tres: Matías García, Alonso Getino y Juan González Arintero»¹⁹. Para el mismo historiador se ha querido quitar importancia a las relaciones entre el dominico y Unamuno en vista del proceso de beatificación del primero.

Don Miguel había pensado en otro religioso para realizar el trabajo, a causa de la diferente opinión que sostenía sobre la filosofía del neotomista Zeferino González. «Lo que parece más probable, explica Botti, es que la siembra efectuada precedentemente por el P.

¹⁶ J. Cózar Castañar, *Modernismo teológico y modernismo literario: cinco ejemplos españoles*, Madrid, Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

¹⁷ A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista: cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, Brescia, Morcelliana, 1987.

¹⁸ A. Cassani, *Apuntes sobre el Modernismo de Miguel de Unamuno entre España e Italia*, en L. de Llera, C. Assumma (eds.), *La primera modernidad. El modernismo religioso y literario en España e Hispanoamérica*, cit., pp. 179-198.

¹⁹ A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, cit., p. 125.

Lagrange, en campoexegético, la posición de Arintero a favor del evolucionismo, la presencia de Arintero en la ciudad de Salamanca, concurren a determinar una atmósfera muy particular dentro del convento de San Esteban, haciendo de este último un oasis donde resultaba más libre la circulación de las nuevas ideas religiosas y más sincera la circulación de las viejas»²⁰.

Entre los agustinos, Botti ha mencionado a Pedro Martínez Vélez y a Graciano Martínez. El primero corrige las posiciones de Loisy, pero sin reputarlo autor maldito o extraño a la Iglesia. Su actitud ante *El Santo* sigue la misma línea. Expone los peligros del socialismo en filosofía y del libre examen en religión (protestantismo). Sin embargo, apoya la reforma eclesiástica preconizada por Fogazzaro. En cuanto a Graciano Martínez la historiografía carece de un trabajo que analice, por lo menos, la presencia determinante de Nietzsche en su pensamiento.

En el estudio del Modernismo hay que estar atentos a mantener el equilibrio en el uso del término, pues, si por una parte, se ha negado que los errores denunciados por la *Pascendi* no se han encarnado en su totalidad en filósofos, teólogos, o escriturista alguno, por la otra, y durante aquellos momentos que siguieron a la encíclica, todo aquello no conforme con el neotomismo más fiel o con el vaticanismo más cerrado recibía el, por entonces, poco ortodoxo adjetivo de modernista.

Otro teólogo, quizá el más prestigioso del período de España, fue Ángel Amor Ruibal (1869-1930). Profesor en el seminario central de Santiago de Compostela desde 1896, fue privado años después de su cátedra por lo avanzado de su teología, cuya expresión máxima es la imponente obra *Los problemas de la filosofía y del dogma* (seis volúmenes), publicados en la capital gallega entre 1914 y 1921. Para Amor Ruibal la teología católica se había apoyado demasiado en la filosofía griega, yuxtaponiendo el pensamiento helénico y el Nuevo Testamento²¹.

Juan María Laboa y María José Flores²² han considerado que Ramiro de Maetzu echaba en falta autores como Tyrrel. El erudito jesuita ha intuido con claridad, a pesar de que se ha detenido poco en el argumento, la extensión del Modernismo fuera de la cultura religiosa, y ha manifestado la necesidad de «una investigación seria sobre los frutos modernistas de algunos de nuestros autores, pues enriquecería el conocimiento de la realidad profunda de nuestro catolicismo el conocer cuántos leyeron y cuántos sintonizaron con Loisy, Fogazzaro y Murri»²³.

En fin, recordar que las páginas precedentes, a pesar de los autores citados, son deudoras, en grados diferentes, de Juan Ramón Jiménez, del historiador Gilbert Azam y de la historiadora y amiga fraternal, Milagrosa Romero. El profesor hispano-francés Azam, alumno del gran hispanista galo Alain Guy, se ha ocupado ampliamente del argumento, sea del Modernismo en general que de la figura de Juan Ramón Jiménez,²⁴ y se ha detenido mejor que nadie en la clara influencia del Modernismo religioso en la literatura finisecular española, observando que el mismo vate del nuevo ritmo poético, Rubén Darío, era deudor del clima individualista, irracional y antidogmático del movimiento Modernista.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ J. Leonardo Lemos Montanet, *Ángel Amor Ruibal y el Modernismo*, en L. de Llera, C. Assumma (eds.), *La primera modernidad. El modernismo religioso y literario en España e Hispanoamérica*, cit., pp. 153-175.

²² M. J. Flores, *Ramiro de Maetzu, un católico protestante y un protestante católico*, en L. de Llera (ed.), *Religión y literatura en el Modernismo español: 1902-1914*, Madrid, Actas, 1994, pp. 283-299.

²³ J. M. Laboa, *Modernismo en España*, en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, 4 voll., Madrid, Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, 1986, vol. III, pp. 381-398.

²⁴ G. Azam, *El modernismo desde dentro*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.

No pretendemos identificar totalmente la interpretación de Azam con la nuestra. Por ejemplo, una excesiva facilidad para pasar del Modernismo religioso a otros campos de la Modernidad, quizá, y a pesar de lo dicho, una excesiva deuda, homologándose en este aspecto con José Luis Abellán,²⁵ del Modernismo con el Krausismo. Algunas de estas tesis han sido corregidas con simplicidad, pero con precisión, por Milagrosa Romero, en línea interpretativa con la nuestra²⁶.

Quisiéramos añadir un hombre famoso por ser quizá, junto con Ortega y García Bacca, el mejor filósofo español del siglo XX. Nos referimos a Xavier Zubiri, en su época juvenil. Ya sabemos que abrazó el sacerdocio con dudosa vocación, como demostraría años después, su anulación y secularización, y las tensiones de fe y doctrina que le acompañarán toda su vida. Tensiones provocadas por la paradoja de querer ser sacerdote y no comulgar, al mismo tiempo, con tesis defendidas o impuestas por la Iglesia. Es cierto que conoció la obra de Loisy y Le Roy y los antagonismos entre ciencia y teología, en un autor que de ambas hizo su objeto de trabajo.

Cuando Zubiri conoció por sus superiores que era necesario en la ordenación profesar el juramento anti-modernista entró aún más en crisis. Después de la lectura del volumen *Dogme et critique* de Le Roy, se preguntaba como había podido ser condenado un texto considerado por él totalmente ortodoxo. Este hecho le lleva a replantearse toda la dogmática y la filosofía escolástica estudiada hasta entonces. Por otra parte, las lecturas de Blondel – también meditadas por Ortega en este sentido – le empujan aún más a una duda que nunca le abandonaría, tampoco en tiempos muy posteriores, como demuestra, por ejemplo, su correspondencia con el que sería más tarde obispo de Madrid, Eijo Garay. No mucho valieron las ayudas teológicas que Zubiri planteó a su amigo y maestro Juan Zaragüeta, profesor en seminarios y en la universidad de Madrid, vasco como Zubiri y amigo respetado y entrañable.

Zubiri conoció la obra de Blondel, de Fogazzaro, de Adolf von Harnack, Lucien Laberthonniere, Eduard Le Roy y Alfred Loisy. Leyó los escritos de Pío X y de algunos de sus sucesores, sobre el Modernismo y su condena. Todavía muy joven los superiores del seminario le mandaron a Friburgo para alejarlo del ambiente modernista de los marianistas de París. En el artículo *Ortega maestro de filosofía*²⁷ investiga sobre el Modernismo y su historia, haciendo resúmenes febriles de sus bases filosóficas y de la encíclica *Pascendi*, que lo condena; estudia también el libro de Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, así como la teoría del dogma sustentada por Le Roy²⁸. Consideran que cuando el creyente se hace investigador, debe procurar que su fe no afecte a los resultados de su búsqueda científica. El problema de fondo consiste en la conciliación del reconocimiento de una autoridad doctrinal, fruto del magisterio y ligada a la revelación y la libertad de búsqueda intelectual.

A pesar de las críticas de Domingo Lázaro, Xavier empieza a sentir una gran simpatía por el Modernismo, y, atraído por sus formulaciones intelectuales, comienza a experimentar en su propia mente el conflicto entre las tesis modernistas y las que defiende la Iglesia católica, según carta de Zubiri a Ímaz (7/11/1921). Zubiri no comprendía bien que la encíclica *Pascendi* condenase a los modernistas de agnosticismo. Se da cuenta, a propósito del *Motu*

²⁵ J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 5 voll., Madrid, Espasa-Calpe, 1989, vol. IV, *Liberalismo y Romanticismo (1808-1874)*.

²⁶ M. Romero Samper, *Pío Baroja, preocupación religiosa y malas pulgas*, in L. de Llera (ed.), *Religión y literatura en el modernismo español. 1902-1914*, cit., pp. 193-282.

²⁷ Publicado en el periódico «El Sol» el 8 marzo 1936 y publicado después en X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1934)*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 265-270.

²⁸ Tomado de J. Corominas, J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006, p. 49.

Sacrorum Antistum (1910), que imponía a los sacerdotes el juramento anti-modernista, que todo aquel que ponía en tela de juicio algunas partes de la *Pascendi* era condenado.

Los obispos estaban obligados a impedir la celebración de asambleas sacerdotales, así como la edición y la lectura de toda suerte de libros y revistas de talante modernista. En el seminario de los marianistas, Zubiri se sumerge en el pensamiento de autores tildados de modernistas. Se sumerge en la obra de Le Roy, *Dogme et Critique*, y no puede comprender que haya sido condenada e incluida en el Índice en julio de 1907.

Le inquietaba a Zubiri que Pierre Batiffol, el autor de otro de sus libros preferidos, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, hubiese sido conminado a dejar el rectorado del instituto católico de Toulouse y tuviese tantos problemas con Roma.

Según J. Corominas y J. A. Vincens «por las noches Xavier finge acostarse. Se mete en la cama vestido, para levantarse a estudiar y leer libros prohibidos en cuanto cree que nadie pueda ver la luz de la lámpara. Sintiendo convencido por los argumentos de muchos autores condenados como modernistas, comprende que todo lo que ha estudiado hasta ahora debe ser sometido a revisión»²⁹. Un día recibe una carta, siendo ya sacerdote, que decía entre otras cosas: «le comunico con la presente que ha sido denunciado ante su obispo a causa de sus ideas heterodoxas. Esas ideas les desautorizan para decir misa». Sigue el texto de la denuncia, en el que se detallan las doctrinas modernistas que se le imputan, y se implica, incluso, a don Juan Zaragüeta, al que se le presenta como cómplice de su sacerdocio irregular, aunque se les exime de la acusación de heterodoxia. A Zaragüeta no le coge por sorpresa. Sabe muy bien que la persecución del Modernismo se ha convertido en una caza de brujas en el interior de la Iglesia. A finales de marzo de 1922 Zubiri, camino de Friburgo, pasa por París, con la intención casi obsesiva de conocer a Bergson. Zubiri admira a Ortega, pero sabe que su filosofía todavía no está acabada y la del filósofo francés sí. Desde París, y en carta al obispo de Victoria, le confiesa que asistió un día a la cátedra de Loisy, aunque piensa que no podía considerarse delito. El obispo le exige a Zubiri una declaración anti-modernista y Zubiri accede, aunque en su fuero interno mantiene sus anteriores convicciones. La crisis de Xavier de 1922 había dejado sus huellas. Después de muchos años de lucha, por un momento le había parecido que podía ejercer un sacerdocio modernista, aderezado con ideas orteguianas y concebido como una especie de funcionariado cultural al servicio del progreso moral de la humanidad. A finales de abril de 1922, se aloja en la Casita Norte del colegio del Pilar de Madrid, en la calle Castelló, e intenta salir a flote después del naufragio espiritual que acaba de padecer. Ha de cumplir con las penitencias que se le impusieron para la absolución de sus pecados modernistas y dedicarse a la oración y a los ejercicios espirituales. Después de la crisis de 1922, ya con veintiocho años, Zubiri apuesta por iniciar una nueva etapa de su vida, dejando atrás, al menos en la intención, el Modernismo. Cuando visitó la Residencia de Estudiantes de Madrid, cuyo director A. Jiménez Frau era conocedor de la temática modernista, hizo amistad con José Bergamín, un heterodoxo modernista y preocupado por problemas sociales.

Sobre si la revelación subsistiría transformándose al compás de la historia, Zubiri comenta que ésta es la posición del protestantismo liberal y del Modernismo³⁰.

Junto con Ortega y Zubiri quisiéramos recordar a Juan Zaragüeta, maestro confidencial de Xavier y colega en la Universidad de Madrid de Don José, pues, en 1908, tradujo un

²⁹ Ivi, p. 53.

³⁰ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1997, p. 89.

texto del cardenal Mercier sobre el argumento con el título en español, *El Modernismo. Su posición respecto a la ciencia. Su condenación por el Papa Pío X*³¹. En el prólogo califica el movimiento de reformista. Escribe que los modernistas llegaron a creerse, y justamente, contrariados por la encíclica en su amor al verdadero progreso moderno. En cambio, los anti-modernistas adoptaron una posición de abierta resistencia y hostilidad hacia toda innovación intelectual. Se hacía, pues, preciso, puntualizar el justo término medio entre ambos extremos igualmente censurables. Y este fin buscaba el cardenal Mercier en la alocución que dirigió en la Universidad de Lovaina, y sobre la conciliación entre ambos extremos vuelve más tarde a repetir conceptos análogos: «por una parte las infundadas alarmas de los que justamente orgullosos de los métodos científicos modernos, garantizados por sus evidentes resultados, se preguntan, no sin cierta ansiedad, cuál sea el verdadero alcance de la condenación del Modernismo. Por otra, la actitud de quienes exclusivamente preocupados por la pureza de nuestro dogma o de acepciones personales que se les antojan tales, creen vislumbrar ejemplos o riesgos de adulteraciones proscritas por la encíclica»³². Para Zaragüeta el apostolado intelectual no puede olvidar el desinteresado cultivo de la ciencia.

Resultan, por lo menos, indicativas de comprensión hacia los modernistas, las palabras del tomista Zaragüeta, traductor y renovador de la teoría del Aquinate. Nos parecen sus palabras un intento de conciliación semejante al de los modernistas moderados.

Abstract: Book reviewers have classified for several years literary generations between 1898 and 1936 into these four categories: A) The Generation of '98 or Modernism; B) The Generation of '14; C) Vanguardista Generation D) The Generation of '27; even though some reviewers have added also The War Generation. This classification was born in a large part in an essay of Ortega and Gasset talking about Literary generations, and in his opinion these generations covered generally 15 years of history. But now we get away from previous contents, characterizing only two generations the Modernism and the Generation of '14 both united (thinking about young and adult works of Juan Ramon Jimenez). On the other hand, we consider that it's possible unify the Vanguardista Generation with the '27th, because in the first and second generations (The Modernism and the '14) the issue was similar to the last ones aesthetic categories are too analogue to be divided into two independent sections of Spanish literature. In the other hand the generation concept should be revised because it's regarding to academic books but not to political realities, culture and literature.

Keywords / Parole chiave: Modernism, Vanguardista Generation, Ortega y Gasset.

³¹ Cardenal Mercier, *El Modernismo*, Barcelona, Luis Gili Editor, 1908.

³² Ver sobre el argumento el *Prólogo* de Juan Zaragüeta a la obra del Cardenal Mercier, *El Modernismo. Su posición respecto a la ciencia. Su condenación por el Papa Pío X*, Barcelona, Editor Luis Pili, 1908.