



- ◆ Trabajo realizado por la Biblioteca Digital de la Universidad CEU-San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)

CAPÍTULO 7

Pío Baroja, preocupación religiosa y malas pulgas.

INTRODUCCIÓN.

Escéptico, agnóstico, nietzscheano, existencialista, anticlerical, anarquista, socialista, precursor del fascismo, noventayochista, cristiano, silvestre y con mentalidad de extrarradio. He aquí una lista –incompleta– de los adjetivos que estudiosos y coetáneos suyos (a Ortega y Gasset pertenecen los tres últimos) han atribuido a Pío Baroja. El propósito de estas páginas no es, ni mucho menos, añadir un nuevo término a esta lista. Y ello por varios motivos. En primer lugar, por respeto al autor, enemigo acérrimo de sambenitos y simplificaciones en lo que se refiere a su persona, por más que sus aficiones antropológicas y psicológicas le llevarán, en distintas ocasiones, a esbozar clasificaciones de tipo taxonómico¹. En segundo lugar, porque seguramente los huesos del bonachón y cascarrabias de don Pío se removerían en su tumba nada más oír la palabra “modernismo” (¿o tal vez no?). En tercer lugar, porque consideramos ya pasada la época de las simplificaciones y grandes generalizaciones, desde un punto de vista metodológico. Y por último, porque, como a don Pío, nos atrae más la vida en su complejidad, las relaciones entre temas y autores, el movimiento de ideas, el “clima” intelectual de la época, que no deja de ser único a pesar de sus múltiples manifestaciones. Sólo si se parte de esta consideración podrán entenderse debidamente los distintos movimientos que conviven en cada época y, en particular, a finales del siglo XIX y principios del XX.

¹ «La gente pone una etiqueta a una persona a quien no conoce y a quien no lee porque sí, y además supone que esta persona va a aceptar la etiqueta con mansedumbre. Yo, al menos, no la acepto». Galería de tipos de la época, en *Obras Completas*, vol. VII, Madrid, Biblioteca Nueva, 1978, p. 875.

Si bien en aquellos días se percibió ya la existencia de una relación profunda entre las distintas corrientes, la crítica posterior ha preferido (con algunas excepciones) señalar diferencias, creando así una imagen un tanto disociada, por no decir "esquizofrénica", de la cultura de fin de siglo. Esto fue lo que ocurrió, en concreto, con el modernismo literario y la generación del 98. Pero un examen más atento de la vida y la obra de autores como Pío Baroja ponen de manifiesto relaciones insospechadas.

¿A qué podían deberse estas concomitancias, asombrosas a nuestros ojos, pero naturalísimas en su día? ¿No fue acaso un mismo "mal du siècle" el que generó movimientos tan diversos? ¿No será esa diversidad más aparente que real? El que se ha dado en llamar "problema metafísico", ¿no ofrece más posibilidades de estudio que la trillada y limitada referencia a un par de fuentes filosóficas? Sin quitar mérito a los estudios de este género, no puede dejar de advertirse que la limitación de enfoque ha dejado de lado o, al menos, ha simplificado en exceso cuestiones que ocuparon páginas, por no decir obras enteras, de Baroja (ciñéndonos sólo a este autor).

En efecto, un examen más atento y menos parcial (la parcialidad se da la mano con la simplificación), pone de relieve la complejidad con que este escritor trató la cuestión religiosa. Complejidad que no concuerda precisamente con un supuesto desinterés total por la materia, y que proviene de su preocupación por los distintos movimientos de la época. Sus referencias al modernismo religioso demuestran su conocimiento de esta tendencia (objeto de una viva polémica en su día) y derriban las barreras que separaban teóricamente la realidad española de la europea y mundial.

I. BAROJA Y EL MODERNISMO LITERARIO.

Nadie como Baroja, decíamos al principio, ha sido objeto (y víctima) del tópico que le presentaba, de forma malintencionada, con la boina calada, como un "paleta" en su rincón. Esta imagen de aislamiento, de reclusión, de limitación, es como un símbolo de lo que ha ocurrido con su generación: se la ha querido encerrar en un recinto más o menos fortificado, en que nada ni nadie que no estuviera en posesión de la contraseña podía entrar. Modernismo y generación del 98 eran como moros y cristianos durante la Reconquista, sólo que si a éstos se les había reconocido una larga convivencia pacífica, además de una serie de realidades comunes, estos movimientos literarios aparecían como irreconciliables, por obra y gracia de los cronistas de turno, es decir, los críticos².

² El paladin de la distinción ha sido Guillermo Díaz-Plaja, en *Modernismo y 98 y El Novecentismo*.

Pero más allá de escaramuzas y batallas, a veces más que verbales, unos y otros compartían las páginas de las revistas y periódicos, las salas de los cafés, y las aceras de la calle de Alcalá, la Gran Vía o la Puerta del Sol. En lugar de espigar textos para demostrar el antimodernismo de Baroja, hay que profundizar en la idea que el novelista tenía del modernismo y, sobre todo, de los modernistas. Porque si es una ligereza tomar como bueno el sentido de la palabra "modernista" que el viejo Baroja lanza como impropio a las señoritas demasiado atrevidas, también lo es usar las invectivas de don Pío contra la retórica modernista para excluir cualquier posible conexión entre ambas corrientes. Y quede bien entendido que las actitudes personales revelan cuestiones de fondo, que son las que aquí nos interesan.

Por eso puede parecer absurdo, ante la supuesta enemiga de Baroja por el modernismo, leer sobre sus paseos y sus charlas con Valle-Inclán, o su trato con Rubén Darío, por no hablar de sus referencias continuas a ciertos poetas franceses. Lo mismo puede decirse de determinados temas, influencias y rasgos estilísticos que, por lo demás, no han pasado totalmente desapercibidos para la crítica. Si a esto añadimos asuntos más trascendentales (como la actitud vital), forzoso será reconocer que, siendo una ficción el antimodernismo de Baroja, lo es también el de la mal llamada generación del 98, y viceversa.

1.1. Baroja y los modernistas.

Nada más revelador del sentido amplio de la palabra "modernista" que la anécdota que narra el propio Baroja, a propósito, por cierto, de lo que Azorín consideró como una de las actas fundacionales de la generación del 98: el banquete ofrecido al novelista con motivo de la publicación de *Camino de perfección*, el 25 de marzo de 1902. Baroja califica este banquete de "caótico", y añade que «había poca gente a gusto». Entre los asistentes³, al parecer, pudieron más las envidias, rencores y rivalidades que un supuesto espíritu de grupo. El caso es que

«al salir Sánchez Gerona, se encontró con un grupo de señoritos, que dijeron que el banquete era un banquete de modernistas, y que todos los modernistas eran pederastas»⁴.

³ Baroja menciona, entre otros, a Pérez Galdós, Ortega Munilla, Mariano de Cavia, Valle-Inclán, Palomero, Maeztu, el comandante Burguete, Cornuty, Sánchez Gerona, Azorín y el editor Rodríguez Sierra.

⁴ P. Baroja: «Final del siglo XIX y principios del XX», en *Memorias, Obras completas*, vol. VII, p. 731.

El episodio acabó de forma violenta, como era de esperar. Pero lo que resulta significativo es el "estado de opinión" que refleja. Si los "señoritos" metían en un mismo saco a Galdós, Baroja o Valle, por lo demás, es porque ellos mismos se reunían y se trataban con cierta asiduidad. Antes y después de su primer viaje a París (del que vuelve en el otoño de 1899), el mundillo literario en que se desenvuelve Baroja lo formaban, aparte de los ya mencionados, y sin pretender agotar la nómina, Orts Ramos, Camilo Bargiela (gallego como Valle), Trillo, Rafael Urbano, Pedro Corominas, Eduardo Marquina, Valera, Benavente, Silverio Lanza, Manuel Bueno, Luis Bello, Cristóbal de Castro, Unamuno, Blasco Ibáñez y Felipe Trigo, con varios catalanes⁵. Es reveladora la hostilidad entre el socialista Dicenta y Baroja, que no le consideraba «hombre de ideas nuevas y libres, sino escritor lleno de preocupaciones viejas sobre el honor y la honra»⁶. Sobre Enrique Cornuty, uno de los asistentes al mencionado homenaje, repite Baroja la opinión de Ortega y Gasset, según el cual «trajo el decadentismo a España del mismo modo que las ratas llevan la peste bubónica a los puertos»⁷. Lo cual no suponía obstáculo, como se ha visto, para que se tratasen.

Aún más significativas resultan las relaciones de Baroja con Alejandro Sawa, que comienzan en 1900 bajo el signo contradictorio de la admiración del joven vasco (que le sigue un día dispuesto a hablarle y al final no se atreve) y el olímpico desprecio inicial de Sawa, que después de hacerle pagar las copas que habían bebido con Cornuty, le "obliga" a prestarle dinero y le despide sin contemplaciones⁸. La aparición de *Vidas sombrías* le hizo cambiar, al parecer, de opinión⁹. Fue a través de Sawa como conoció Baroja la poesía de Verlaine, circunstancia suficiente, en opinión del novelista, para recordarle con cierto cariño. Baroja, en efecto, comentó este hecho varias veces a lo largo de sus *Memorias*, y se pregunta:

«¿por qué este pobre Sawa, que era tan retórico y tan huero, tenía tanto entusiasmo por un poeta como Verlaine, tan opaco, y que no se parecía a él en nada? La gente toma de las cosas y de los hechos lo que les gusta a ellos y lo que no es esencial».

⁵ *Ibid.*, pp. 725-734.

⁶ *Ibid.*, p. 735. Esta crítica se refería en concreto al drama *Aurora*, y fue publicada en *El Globo*.

⁷ *Ibid.*, p. 725.

⁸ «Era la manera —escribe Baroja— de tratar a los pequeños burgueses admiradores en la escuela de Baudelaire y Verlaine». *Ibid.*, pp. 735-736.

⁹ «Me daba la mano con tal fuerza que me hacía daño, y me decía en tono enérgico: —Sé orgulloso. Has escrito *Vidas sombrías*. Yo lo tomaba a broma». *Ibid.*, p. 736.

Con estas opiniones, nada más lógico que predecir el fracaso de una colaboración literaria entre ambos. Se trataba de publicar juntos diversas impresiones sobre París. La idea le parece absurda a Baroja, por motivos de estilo. Por cierto que, en su primera estancia en París, Baroja "sólo" conoció a a periodistas y pintores franceses, españoles e hispanoamericanos, que al parecer no le resultaron interesantes. Ya volveremos más tarde a ocuparnos de la capital del Sena.

Por lo que se refiere a Verlaine, Baroja le consideró como «el más grande poeta francés después de Víctor Hugo». Esta afirmación, acompañada de unos versos de *Romanzas sin palabras*, se repite incansablemente a lo largo de las *Memorias* (hasta dos veces en dos páginas consecutivas). Rafael Ferreres¹⁰ señala la influencia del poeta francés en *Canciones del suburbio*, versos que escribe un Baroja ya anciano en 1944, y que Luis Guarner considera plenamente modernistas¹¹:

«Brumas, tristezas, dolores
del otoño parisién
son mágicos resplandores
en los versos de Verlaine.
En el parque, en la avenida,
Lelián canta su canción;
es la voz triste y sentida
de su ardiente corazón».

Por lo demás, el mismo Ferreres, Hans Jeschke y Manuel Granell¹² opinan que es Verlaine el que proporciona un credo poético (y no sólo) a la tradicionalmente llamada generación del 98, incluyendo al mismo Unamuno¹³.

Volviendo a las relaciones de Pío Baroja con los modernistas, resultan particularmente interesantes sus opiniones sobre Valle-Inclán, asiduo de la familia. En efecto, Julio Caro Baroja refiere cómo ya su padre acudía a la tertulia del café Nuevo Levante, donde pontificaban Valle y Ricardo Baroja¹⁴. Pero de toda la familia, parece ser que quien mostraba

¹⁰ R. Ferreres: «Los límites del Modernismo y la Generación del 98», *Estudios críticos sobre el Modernismo*. Madrid, Gredos, 1974, p. 57.

¹¹ L. Guarner: estudio preliminar a las *Obras poéticas* de Verlaine. Madrid, 1947, p. 45. En Ferreres, *Op. cit.*, p. 57.

¹² K. Jeschke: *La generación de 1898*, Madrid, 1954. M. Granell: *Estética de Azorín*, Madrid, 1949. En Ferreres, *Op. cit.*, p. 58.

¹³ Manuel García Blanco: *Don Miguel de Unamuno y sus poetas*. Salamanca, 1954, p. 46, *ibid.*

¹⁴ J. Caro Baroja: *Los Baroja*, Madrid, Taurus, 1986, p. 28.

mayor simpatía por Valle era Carmen, quien le defendía a menudo de las pullas que le lanzaba su hermano Pío¹⁵. ¿Hasta qué punto llegaba esta antipatía? El mismo Caro Baroja dedica varias páginas a describir las actividades de *El mirlo blanco*, especie de teatro de cámara dirigido por Valle en casa de los Baroja, y que don Pío (extrañamente) ni siquiera menciona en sus *Memorias*. Y, sin embargo, se representaron obras suyas: *Adiós a la bohemia* (en la que interpretó un breve papel) y *Arlequín, mancebo de botica* (de título bastante elocuente para un supuesto enemigo acérrimo de la estética modernista)¹⁶.

Más que de amistad, Baroja habla de “convivencia” cuando se refiere a Valle. Si la palabra sirve para designar largas caminatas y peroratas por calles y cafés, entonces es válida. Aunque en sus *Memorias* se alude con frecuencia a las fantasías y a la altivez de Valle¹⁷, se desprende de ellas que su desacuerdo era más literario que otra cosa¹⁸. Comparándolo con Unamuno, observa:

«El público de Valle-Inclán es el que ha sido entusiasta del modernismo, del decadentismo, de lo diabólico, Barbey D'Aurevilly, D'Annunzio, Oscar Wilde, un poco Baudelaire, princesas, marquesas, salones, títulos, perfumes, estatuas, todo un poco falso; pero esta admiración ha existido siempre. Ahora, el público de Unamuno ya no lo comprendo (...) Valle-Inclán también tiene egotismo, pero no era nada al lado del de Unamuno»¹⁹.

En suma, Baroja oscila entre un «fondo de antipatía física y moral por Valle-Inclán», y un reconocimiento de su probidad como escritor, más allá de gustos estéticos personales²⁰, que se manifiesta en un trato asiduo, inconcebible entre verdaderos enemigos. Por otra parte, Guillermo Díaz-Plaja, tan reacio a encontrar concomitancias entre los modernistas y el 98, aduce un texto de Valle para definir su estética, que reproducimos por lo revelador:

¹⁵ *Ibid.*, pp. 62 y 64.

¹⁶ «La actuación de mi tío Pío como cómico no fue de las menos comentadas, ya que, en esencia, era la antitesis del hombre de tablas. Pero, generalmente, no bajaba a las fiestas teatrales del piso inferior». *Ibid.*, pp. 171-173.

¹⁷ «El escritor según él y según los críticos», pp. 405-408; «Final del siglo XIX y principios del XX», pp. 755-757, por ejemplo.

¹⁸ *Ibid.*, p. 729.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 734-735.

²⁰ «El escritor según él y según los críticos», p. 407.

«Esta adulación por todo lo consagrado, esa admiración por todo lo que tiene polvo de vejez, son una muestra de servidumbre intelectual, desgraciadamente muy extendida en esta tierra. Sin embargo, tales respetos han sido, en cierto modo, provechosos, porque sirvieron para encender la furia iconoclasta que hoy posee a todas las almas jóvenes. En el arte, como en la vida, destruir es crear. El anarquismo es siempre un anhelo de regeneración, y, entre nosotros, la única regeneración posible»²¹.

El valor de la destrucción es un argumento que comparten, en efecto, las “almas jóvenes”. Baroja escribe el «Elogio metafísico de la destrucción»:

«Destruir es cambiar, destruir es transformar.

En el mundo en que nada se aniquila, en el mundo en que nada se crea, en el mundo físico, en el mundo moral, en el mundo en que la nada no existe (...). Destruir es cambiar. No, algo más. Destruir es crear»²².

La actitud iconoclasta no es propia de las masas, ni del movimiento revolucionario:

«El intelectual burgués va demoliendo la casa vieja e incómoda; el obrero va poniendo los cimientos de la casa del porvenir.

La misión de la intelectualidad burguesa no es otra: destruir.

Hay que destruir tenazmente, implacablemente»²³.

Destrucción, por tanto, de ideas viejas, de formas viejas, de dogmas éticos y estéticos, como única forma de “regeneración”, de construcción de una nueva realidad, más “metafísica” de lo que comúnmente se suele atribuir a los “modernistas”, a los que se ha colgado el sambenito de la intrascendencia con excesiva ligereza. Habrá que considerar, por tan-

²¹ R. Valle-Inclán: prólogo a *Sombras de vida*, de Melchor Almagro San Martín. En G. Díaz-Plaja: *Modernismo frente a Noventayocho*, Madrid, Espasa Calpe. 1979, p. 77.

²² P. Baroja: «Elogio metafísico de la destrucción», *Otros cuentos, Obras completas*, vol. VI, p. 1.075.

²³ «La labor común», *Nuevo tablado de Arlequin, Obras completas*, vol. V, p. 84.

to, esta iconoclastia, como uno de los puntos de unión entre hombres que discrepaban, después, sobre lo que habían creado.

Baroja compartió las páginas de revistas literarias como *Juventud* o *Arte Joven* (sin contar periódicos como *El País* o *El Globo*) con escritores tan variopintos como los mencionados hasta ahora. En la segunda colaboraban Martínez Ruiz, Alberto Lozano, Ramón Godoy, Silverio Lanza, Francisco Bargiela, Pedro Barrantes, Raventós y Maeztu, amén de Evelio Torres, Ricardo Baroja y Picasso en la parte artística²⁴. Dirigida por Carlos del Río, *Juventud* fue fundada por Azorin y Baroja²⁵. La convivencia entre modernistas y noventayochistas se nota también en las páginas de la *Revista Nueva* (fundada en 1899) o de *La España Moderna*²⁶, así como en las revistas publicadas en el extranjero y, concretamente, en París, meta de unos y otros por aquellos años. Gran parte de la iniciativa editorial se debió a Luis Bonafoux, director de *La Campaña* (1898-1900) y *El Herald de París* (1900-1902, 1903-1904)²⁷, con quien intima bastante Baroja durante sus primeros viajes a París, precisamente en estas fechas²⁸.

Será la publicación de varios artículos y la "manía" editorial las que den lugar a un episodio creemos que poco conocido entre Rubén Darío y Baroja, a quienes en un principio podría creerse enemistados, según una anécdota que refiere el propio Baroja sobre el principio de su carrera²⁹. Ambos se conocieron en Madrid, en los círculos literarios de principios de siglo. La hostilidad no fue más que aparente:

«Hice, no por mala intención, sino por petulancia de juventud, un artículo en *El País*, de Madrid, y otro en *L'Humanité Nouvelle*, de París, sobre los escritores modernistas y decadentes españoles, un poco irónico y burlón, y Rubén Darío, cuando

²⁴ «Finales del siglo XIX y principios del XX», pp. 733-734.

²⁵ *Ibid.*, p. 761.

²⁶ Ambas han sido estudiadas parcialmente por Luis S. Granjel, que publica el índice de la *Revista Nueva* en *Acta Salmanticensis*, vol. 15, 1962, y «Biografía de *La España Moderna*», CHA, 233, 1969, pp. 275-288.

²⁷ E. I. Fox: «Two Anarchist Newspapers of 1898», *Bulletin of the Hispanic Society*, 41, 1964, pp. 160-169.

²⁸ Baroja: *Op. cit.*, p. 705.

²⁹ «—¿Sabe usted lo que dice Rubén Darío de usted? —No. ¿Qué dice? —Dice: «Pío Baroja es un escritor de mucha miga. Ya se conoce que es panadero». —¡Bah! No me ofende nada. Yo diré de él: Rubén Darío es un escritor de buena pluma. Ya se conoce que es indio». Baroja lo considera más como una broma que como un insulto. «Final del siglo XIX y principios del XX», p. 733.

me veía, me decía con un aire triste y sentimental:

–Ya sé que usted no me quiere»³⁰.

De la propuesta que hizo en París a Baroja, que acababa de publicar *El árbol de la ciencia*, se desprende que no decía esto muy en serio:

«Rubén Darío vino a mi casa para invitarme a trabajar en una revista mundial que se iba a hacer en español. Fui con él a la calle du Paradis, próxima a la Avenida de la Ópera, y allí estuvimos en un sótano donde había unos hermanos italianos de apellido Guido, que iban a publicar la revista, que se titularía *Mundial Magazine*. Estaban instalando las máquinas en aquel sótano (...) Después, Rubén Darío estuvo varias veces en mi casa. Yo pienso si quería que le acompañase en un viaje que preparaba a América como secretario»³¹.

Que el mismo Rubén invitara a Baroja a colaborar en una revista de corte cosmopolita y que mostrara hacia él un cierto apego, nos parece harto significativo de la verdadera amplitud del modernismo como movimiento.

1.2. La intuición y el estilo; la sinceridad y la palabra.

Por lo demás, ¿qué podían tener en común ambos escritores? Rafael Ferreres, que señala a Baroja como el único autor del 98 que no admiraba a Rubén, indica también, como se ha visto, el indudable influjo de Verlaine, y cita una entrevista en que don Pío salva de la quema al poeta nicaragüense³². Pero Ferreres va más allá al considerar a Rubén como caudillo no sólo del modernismo, sino de la generación del 98, aduciendo las reiteradas manifestaciones de admiración de Unamuno, Azorín, los Machado y Maeztu. Admiración unida indisolublemente a la que sienten por Verlaine³³. El mismo Salinas, tan reacio a encontrar rasgos comu-

³⁰ «Final del siglo XIX y principios del XX», p. 801.

³¹ *Ibid.*, p. 801. Baroja no vuelve a referirse a cuestiones literarias al escribir sobre Rubén, a quien pinta alcoholizado. El mismo episodio, con más brevedad, se encuentra en *Intermedios, Obras completas*, vol. V, p. 631.

³² R. Ferreres: *Op. cit.*, pp. 56-57. Las críticas a Rubén son las contenidas en *Intermedios* (1913). La entrevista, sin fecha, fue publicada en *La Esfera* y firmada por «El Caballero Audaz».

³³ *Ibid.*, pp. 53-56.

nes entre ambos movimientos, no puede dejar de advertir ramalazos de lirismo en la prosa de Baroja³⁴. En realidad, la admiración por el poeta francés no es meramente sentimental o estética:

«Una lengua así, como la de Verlaine, disociada, macerada, suelta, sería indispensable para realizar la retórica del tono menor que yo siempre he acariciado como un ideal literario»³⁵.

Hay una preocupación que une a Verlaine, Dario y Baroja: la sinceridad. La sinceridad por encima de todo, y la preocupación por las palabras en función de la sinceridad: el modernismo

«No es, como sospechan algunos profesores o cronistas, la importación de otra retórica, de otro *poncif*, con nuevos pretextos, con nuevo encasillado, con nuevos códigos. Y, ante todo, ¿se trata de una cuestión de formas? No. Se trata, ante todo, de una cuestión de ideas.

El clisé verbal es dañoso porque encierra en sí el clisé mental, y, juntos, perpetúan la anquilosis, la inmovilidad (...). Yo he dicho: ser sincero es ser potente»³⁶.

La sinceridad es, en última instancia, lo que según Ortega salva a Baroja frente al “energumenismo” de Unamuno: «Para Baroja lo sincero es lo real». «La metafísica de Baroja es la metafísica de la sinceridad», dice comentando el valor del cinismo como oposición a la cultura convencional³⁷, la actitud iconoclasta mencionada más arriba.

Baroja, por su parte, se muestra más escéptico respecto a la sinceridad. Si según Ortega:

«No hay valores absolutos, ni realidades absolutas: todo puede valer absolutamente, ser absolutamente real si es sinceramente sentido»³⁸,

³⁴ P. Salinas: «El problema del modernismo en España», *Estudios críticos sobre el modernismo*, p. 29.

³⁵ P. Baroja: *Juventud, egolatría; Obras Completas*, vol. V, p. 175.

³⁶ Rubén Dario: Prefacio a *Cantos de vida y esperanza*, en DIAZ-PLAJA, *Op. cit.*, p. 73.

³⁷ J. Ortega y Gasset: «Pío Baroja», en *Meditaciones sobre la literatura y el arte (La manera española de ver las cosas)*; Madrid, Castalia, 1988, p. 145. Hugo Rodríguez Alcalá cree ver una evolución en las ideas en cierto modo contradictorias de Ortega acerca de la sinceridad y el clasicismo («Ortega, Baroja, Unamuno y la sinceridad», *Revista Hispánica Moderna*, XV, 1949, pp. 107-114).

³⁸ *Ibid.*, p. 145.

para el novelista la verdad es un ideal más que una realidad:

«La sinceridad, como quien dice absoluta, ¿quién la puede tener? Yo creo que nadie (...). La sinceridad, la veracidad, la franqueza, pugnan muchas veces con el trato social, y el hombre que quiera entregarse a ellas tiene que hacerse un solitario. Hay en la pretensión de ser sincero dos imposibilidades: una, psicológica, y otra, social (...). Yo hubiera aceptado como lema: la verdad siempre, el sueño a veces. La verdad, como base de la vida y de la ciencia; la fantasía y el sueño en su esfera»³⁹.

¿Cómo alcanzar entonces esa verdad? Volvemos a la relación entre “clisé verbal” y “clisé mental” señalada por Darío:

«Durante siglos, la ciencia no ha sido más que verbalista, ha dado solamente nombres y etiquetas. Casi en miles de años lo que se ha llamado ciencia no ha sido más que un diccionario de sinónimos y una discusión sobre palabras. De este modo, el lenguaje se ha afinado y ha ganado en claridad y se ha podido clasificar lo conocido (...). El estudio de las palabras parece que debía llamarse nominalismo; lo más aproximado al estudio de los nombres es lo que llamó Bréal semántica. Esta rama científica está bien cuando se reconoce que las palabras sirven para la clasificación de las etiquetas que utiliza el hombre y separar conceptos.

Naturalmente para saber la verdad íntima de las cosas y de las ideas no sirve»⁴⁰.

Para Rubén la palabra es, en efecto, un signo, y de acuerdo con Ortega, no puede emplearse como valor. Sin embargo, nace o coexiste con la idea:

«En el principio está la palabra como única representación. No simplemente como signo, puesto que no hay antes nada que representar. En el principio está la palabra, como manifestación de la unidad infinita, pero ya conteniéndola. *Et verbum erat Deum*. La palabra no es en sí más que un signo o una combi-

³⁹ P. Baroja: *La intuición y el estilo, Obras completas*, vol. VII, p. 987.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 988.

nación de signos, pero lo contiene Todo por la virtud demiúrgica»⁴¹.

Ésta será la diferencia fundamental con Baroja, con el que coincide sin embargo en cuanto a una forma peculiar del conocimiento: la intuición. En Rubén, el conocimiento superior se da en el arte, en la poesía, que se acerca por ello a la filosofía y a la religión:

«El poeta tiene la visión directa e introspectiva de la vida y una supervisión que va más allá de lo que está sujeto a las leyes del general conocimiento»⁴².

Baroja no asocia la intuición con ningún tipo particular de personas ni de inteligencia, si bien subraya también su carácter excepcional. Según él,

«La característica de la intuición parece que es una facultad de encontrar relaciones entre ideas y conocimientos dispersos que la mayoría no advierte (...). Es decir, que el problema está, poco más o menos, en lo que decía Stendhal: en ver en lo que es, en ver lo esencial, no lo adjetivo, en el mundo interior y exterior»⁴³.

Tanto Rubén como Baroja buscarán, por tanto, el ser, la verdad de las cosas, más allá de su apariencia. El problema del estilo es en el fondo, para ellos, un problema epistemológico, que afrontan con un punto de vista similar, aunque la solución que aporte cada uno sea original y distinta. Y es lógico y normal que así suceda.

I.3. Baroja y los temas del modernismo.

Anderson Imbert proporciona otro motivo de reflexión al examinar la temática de los *Cantos de vida y esperanza*⁴⁴. La preocupación ética, el pesimismo moral, el valor de la voluntad serán compartidos

⁴¹ R. Darío: *Op. cit.*, pp. 73 y 74.

⁴² *Ibid.*, p. 74.

⁴³ P. Baroja: *Op. cit.*, p. 990.

⁴⁴ E. Anderson Imbert: *La originalidad de Rubén Darío*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967. Cit. en «Los poemas cívicos de 1905», *Historia y crítica de la literatura española*, vol. 6: *Modernismo* y 98, Barcelona, Crítica, 1980, pp. 172-176.

por Baroja. También Octavio Paz sugiere una posible clave de la relación entre Darío y el 98 (y, en el caso que nos ocupa, Baroja) cuando se refiere a la visión analógica del universo⁴⁵. En efecto, quien se haya molestado en leer las páginas de don Pío sobre el monoteísmo, la historia de las religiones o la mitología vasca⁴⁶, no podrá sino encontrar afinidades insospechadas en este sentido, teniendo presente, eso sí, que el novelista hace mayor hincapié en el relativismo religioso, el evolucionismo y la idea del eterno retorno que en el pitagorismo y el esoterismo.

De hecho, el espiritismo aparece caricaturizado en muchas de sus novelas, incluso durante su madurez, cuando la moda debía de haber remitido⁴⁷. Pero la negación de los dogmas y ciertas resonancias nietzscheanas, aparte de los temas ya citados, y que serán examinados con mayor detenimiento más adelante, forman parte de un clima de época del que Baroja no pudo sustraerse⁴⁸. No deja de llamar la atención, por otra parte, que en cierto momento, al hablar del ambiente del París "fin de siglo" (no olvidemos que su primer viaje a esta ciudad se produjo en 1899), meta en el mismo saco distintas corrientes:

«Ya la tendencia del prerrafaelismo (...), la del espiritismo de Maeterlinck, la del *dilettantismo* de muchos estetas ingleses discípulos de Ruskin y el amoralismo de Nietzsche, produjo confusión en la cabeza de las gentes, y todo el mundo empezó a disparatar y a sentirse mago (...). Hubo aquel Estanislao de Guaita (...), que escribió una serie de fantasías ocultistas y que intentó renovar la orden de los Rosa-Cruces. Al lado de éste publicó sus libros *Peladan*, sobre la decadencia, en el fondo muy vulgares y muy huecos, y los *snoobs* de todo el mundo tomaron esto con la seriedad natural de los tontos»⁴⁹.

⁴⁵ «Fusión entre lo sensible y lo inteligible (...). Pero el saber del poeta es un saber prohibido y su sacerdocio es un sacrilegio: sus palabras, incluso cuando no niegan expresamente el cristianismo, lo disuelven en creencias más vagas y antiguas (...). La pasión de Cristo (...) no es sino una imagen instantánea en la rotación de las edades y las mitologías. La analogía afirma el tiempo cíclico y desemboca en el sincretismo». O. Paz: *Los hijos del limo*, Barcelona, Seix-Barral, 1974, pp. 128-139.

⁴⁶ Es ilustrativa, en este sentido, *La leyenda de Jaun de Alzate* (1922).

⁴⁷ Citemos como ejemplo *Las noches del Buen Retiro* (1934), *Susana o los cazadores de moscas* (1938), *Laura o la soledad sin remedio* (1942).

⁴⁸ En este sentido es esclarecedor el artículo de Ricardo Gullón «Ideologías del modernismo» (*Insula*, 291, 1971, pp. 1-11).

⁴⁹ «Final del siglo XIX y principios del XX», p. 689.

Este "clima de época" fue sin duda el responsable de que se le atribuyesen a Baroja con excesiva ligereza influencias como la de Maeterlinck, que él se encarga de desmentir, ya que leyó a este autor muchos años después⁵⁰, si bien cuando escribió *La casa de Aizgorri* ya lo había oído mencionar⁵¹. En efecto: en 1896 Azorín traducía *La intrusa*, cuya resonancia percibe Lily Litvak⁵² en la descripción de una escena por lo demás real, que se repite en *Diario de un enfermo*, *La voluntad* y *Camino de perfección*, de Baroja. La visión, por las calles de Toledo, de un hombre que llevaba un ataúd para una niña, tuvo lugar durante un viaje de los dos amigos a aquella ciudad.

Mejor documentadas parecen otras concomitancias con el modernismo, aparte de las ya mencionadas. Frente a la tópica preferencia de la generación del 98 por Castilla, y de los modernistas por el cosmopolitismo, Ferreres señala la atracción general ejercida por París⁵³. Esto es particularmente cierto en el caso de Baroja, que va registrando los cambios experimentados por la ciudad desde su primer viaje. Atraído por lo pintoresco (debido tanto a su talante personal como a la influencia de los folletines), recorre incansable los barrios viejos y los suburbios⁵⁴, aunque frecuenta también los círculos elegantes, como en Londres y en otras ciudades que visita. Estos ambientes aparecen retratados en sus *Memorias* y en sus novelas con una frecuencia mucho mayor de lo que cabría esperar⁵⁵.

Por lo demás, la descripción de paisaje en Baroja no está exenta de simbolismo. Ejemplos clarísimos son las puestas de sol (por ejemplo en *La lucha por la vida*), las fuentes y los arroyos, los jardines y los paisajes áridos y desolados (en *Camino de perfección* se encuentran ejemplos preciosos), o los temporales. Según Hans Jeschke, «se trata de imágenes espirituales de estados del alma», en el que predominan los nombres negativos⁵⁶. Esta apreciación es cierta, pero algo limitada. En efec-

⁵⁰ «El escritor según él y según los críticos», p. 415. El calificativo que resume su opinión es «sanchopancesco».

⁵¹ «Final del siglo XIX y principios del XX», p. 726.

⁵² L. Litvak: «*Diario de un enfermo*. La nueva estética de Azorín», en *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*. Barcelona. Ariel, 197, pp. 276-277.

⁵³ «Los límites del modernismo y la generación del 98», pp. 46 y ss.

⁵⁴ Vid. «París fin de siglo», en «Final del siglo XIX y principios del XX».

⁵⁵ Este desconocimiento puede deberse, en parte, a la misma magnitud de la obra de Baroja. Además de *Las tragedias grotescas* y *Los últimos románticos*, citadas por Ferreres, nos vienen a la memoria *El nocturno del hermano Beltrán*, *Susana o los cazadores de moscas* y *Laura o la soledad sin remedio*.

⁵⁶ *La generación de 1898*, Madrid, 1954. En Ferreres: *Op. cit.*, pp. 60-61.

to, los ocosos en las obras mencionadas reflejan la inquietud del personaje, o presagian un cambio en su vida. Pero su significado, como el de los otros elementos, supera muchas veces lo personal. En *Camino de perfección*, Fernando Ossorio pasea por el claustro del monasterio de El Paular:

«Un patio con arrayanes y cipreses en donde palpitaba un recogimiento solemne, un silencio sólo interrumpido por el murmullo de una fuente que cantaba invariable y monótona su eterna canción no comprendida»⁵⁷.

La misma imagen se repite cuando, ya casado con Dolores y esperando su primer hijo, visita la catedral:

«En el coro, los lamentos del órgano, los salmos de los sacerdotes lanzaban un formidable anatema de execración y de odio contra la vida; en el huerto, la vida celebraba su plácido triunfo, su eterno triunfo. El agua caía a intervalos, tibia, sobre las hojas lustrosas y brillantes»⁵⁸.

La naturaleza, la fuente, son la *vida* que Ossorio abraza al final y que escapa al protagonista de *El árbol de la ciencia*.

La trascendencia del paisaje, que Guillermo Díaz-Plaja atribuye en exclusiva al noventayocho, no está reñida en Baroja, por lo demás, con otras notas que el crítico, con la extremosidad que le caracteriza, considera propias del modernismo, y que encarna en la figura de Juan Ramón Jiménez⁵⁹. A saber: la categoría estética de los detalles más nimios (no olvidemos que la exaltación de las cosas sencillas es recurrente en Baroja), la valoración de lo pictórico y, en concreto, la admiración por los impresionistas, la sensibilidad cromática, las mezclas de color, las sensaciones táctiles, olfativas, musicales, las sinestesias, y los «paisajes a una luz esmerilada» o difusa.

La asociación del noventayocho con el “realismo pictórico”, con Velázquez, con Zuloaga o con Solana, no puede ser más desafortunada en el caso de Baroja, que proclama con insistencia su preferencia por los

⁵⁷ *Camino de perfección*, *Obras completas*, vol. VI, pp. 40-41.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 127.

⁵⁹ G. Díaz-Plaja: *Op. cit.*, pp. 231-234.

primitivos flamencos, Vermeer y los impresionistas⁶⁰, mientras abomina de los dos últimos pintores citados, especialmente de Solana, desmintiendo así las "influencias" detectadas por Ramón Gómez de la Serna⁶¹. En este sentido, es muy significativo que en «El escritor según él y según los críticos» reproduzca un resumen elaborado por su sobrino de un artículo de Rosa Secleman en la *Hispanic Review*, que data de julio del 36 y se titula «The treatment of landscape in the novelists of the generation of 1898», donde se habla del estilo impresionista de Baroja y Azorín. Por lo que se refiere al Greco, cuya valoración considera Díaz-Plaja uno de los rasgos característicos del modernismo, no hay que olvidar que fue también objeto de culto para la llamada generación del 98 y la siguiente. En Baroja, las referencias a este pintor son constantes⁶². Especial relieve tiene la descripción del *Entierro del Conde de Orgaz* en el capítulo XXIII de *Camino de perfección*, fruto sin duda del viaje a Toledo en compañía de Azorín. Lily Litvak⁶³ considera *Diario de un enfermo*, de este último, como una manifestación de la conversión del escritor a una estética "modernista" en virtud, entre otras cosas, del relieve dado a este pintor. Conviene no olvidar, sin embargo, el amplio carácter del modernismo catalán, del que partió la revalorización del artista en 1894, y que subraya J. L. Marfany⁶⁴. El Greco será, ante todo, un punto de referencia común.

Colores, sonidos y olores se alternan y entremezclan en el capítulo LIV de *Camino de perfección*. Éste es sólo un ejemplo, de los muchos que

⁶⁰ «Final del siglo XIX y principios del XX», pp. 718 y 720. Baroja muestra especial predilección por Degas, Sisley, Renoir, Manet, Van Gogh, Toulouse-Lautrec, Sorolla y Zuloaga le parecen «artistas de receta» («Galería de tipos de la época», p. 902), mientras estima a Casas, Rusiñol, Echevarría (*ibid.*, pp. 902-908) y Regoyos, único, en su opinión, dotado de gracia y originalidad (*ibid.*, pp. 888-891).

⁶¹ *Ibid.*, pp. 908-912. Baroja se ocupa de los dos hermanos Solana, a quienes trató ocasionalmente en Madrid y luego en París, durante la guerra. Al pintor le califica de «gañán», «cuco», «agrio», «malhumorado», «malévolo», «rencoroso» y, en suma, «desagradable» y, a su obra, de «pastiche». Sus cuadros, «negros», «de aire sucio» y sin ninguna originalidad, no le producen precisamente entusiasmo. Respecto a Zuloaga, si bien fue Azorín quien le comparó con Baroja, éste encuentra un mayor paralelismo entre el pintor y el mismo Martínez Ruiz (pp. 892-893).

⁶² *Ibid.*, pp. 883, 893, por ejemplo.

⁶³ *Op. cit.*, p. 275.

⁶⁴ «Sobre el moviment modernista» (*Aspectes del modernisme*, Barcelona, Curial, 1975). Desde un punto de vista estético, Baroja no comulgó con el modernismo catalán. Tampoco consideró a la «intelectualidad catalanista» a la altura de las circunstancias («Divagaciones acerca de Barcelona», *Divagaciones apasionadas, Obras completas*, vol. V, pp. 526-529).

podrían ponerse, de cómo en Baroja se encuentran por lo demás todas las características descriptivas atribuidas por Díaz-Plaja a los modernistas.

Símbolos comunes y un nuevo lenguaje⁶⁵, por tanto, para expresar el espíritu de la época.

I.4. Negación y pesimismo: la crisis de fin de siglo.

El estado de ánimo negativo y combativo caracterizó el final del siglo XIX:

«Todos los escritores célebres del tiempo comenzaron a trabajar en la obra demoledora y a deshacer la ilusión optimista del siglo XIX: Ibsen hizo la apología del hombre solitario y antisocial. Nietzsche hizo la exaltación del yo, del superhombre y de la crueldad. Los discípulos de Baudelaire trajeron su amor por lo malsano, lo patológico y lo macabro. Los de Stendhal trabajaron sobre el egotismo. Dostoyevski pintó con colores sombríos la vida inconsciente, dolorosa y trágica. Tolstoi negó la ciencia y la civilización y quiso volver a considerar la religión como la única verdad del mundo. Verlaine, en pleno misticismo, habló:

“De cette science, assassin de l'oraison, et du chant et de l'art”.

También pasaron de un modo parecido, aunque de una manera más petulante que profunda, D'Annunzio, Oscar Wilde, Maeterlinck y otros»⁶⁶.

La amplitud de tendencias no será pues, para Baroja, sino una manifestación de la profundidad de la crisis, que desborda los límites de una “generación” e incluso de una actividad exclusivamente literaria:

«La generación del 98, que yo he dicho varias veces que no creo que constituyera una generación, fue un reflejo del

⁶⁵ «En cuanto a la prosa, los novelistas españoles de este momento se detuvieron en la contención. Innovaron el lenguaje sin caer en el preciosismo, excepto Valle-Inclán (y luego Miró); pero no cabe duda de que también buscaron la palabra significativa de valor psicológico y estético y una precisión mayor en la sintaxis. La palabra dejó de ser oratoria o sojuzgada al pensamiento, a la idea, en jerarquía inferior, para alcanzar un rango igual». Ferreres, *Op. cit.*, p. 61. Creemos que este aspecto se ha dejado de lado en todo el grupo y en particular en Baroja, cuyo estilo fue desde muy pronto objeto de polémica. Su punto de referencia será Verlaine, como se ha visto.

⁶⁶ P. Baroja: «El escritor según él y según los críticos», *Obras completas*, vol. VII, p. 458.

ambiente literario, filosófico y estético que dominaba el mundo al final del siglo XIX y que persistió hasta el comienzo de la guerra mundial de 1914 (...). No sólo fueron los escritores, sino también influyeron aquellas tendencias en los pintores y escultores, que fueron de igual manera impresionistas y decadentistas»⁶⁷.

¿Cómo se manifiestan en Baroja? Fijémonos en los protagonistas de sus primeras novelas. En lo que se ha llamado “la nueva novela de 1902”⁶⁸, se aprecia una tendencia a la anormalidad, a la neurastenia, a lo enfermizo, de signo decadentista. Andrés Hurtado, en *El árbol de la ciencia*, o Fernando Ossorio, en *Camino de perfección*, como Antonio Azorín en *Diario de un enfermo* o *La voluntad*, están dominados por la ironía y la abulia⁶⁹. Vayamos con la primera. Según Octavio Paz, lo que caracteriza la “segunda revolución modernista” en la poesía hispanoamericana, es la ironía y el prosaísmo, «la conquista de lo cotidiano maravilloso», «la estética de lo mínimo»⁷⁰. La “retórica en tono menor” corresponderá en Baroja a la «poesía de las cosas vulgares», pero no será exclusiva de su primera etapa (que él caracteriza como de violencia, arrogancia y nostalgia), sino también de la segunda, a partir de 1914, cuando asume una actitud crítica y de «cierto mariposeo sobre las ideas y sobre las cosas»⁷¹.

Esa misma palabra, “mariposeo”, la encontramos también en el discurso en homenaje a Larra que pronuncia Martínez Ruiz en febrero de 1901, y que reproduce íntegramente en *La voluntad*. En un principio, el término no parece tener ese carácter de ligereza que Baroja, ya en su madurez, le atribuye. Se trataba más bien de una profunda inquietud intelectual, «el perpetuo no saber» que le llevará a la muerte (como a Andrés Hurtado). Más adelante, como Biruté Ciplijauskaitė se encargó de demostrar, el “mariposeo” irá unido a una actitud irónica que constituirá el rasgo fundamental de su estilo⁷² y que aparece muy pronto, por enci-

⁶⁷ *Ibid.*, p. 458.

⁶⁸ Esta denominación comprende *Camino de perfección*, de Baroja, *La voluntad*, de Azorín, *Amor y pedagogía*, de Unamuno, y *Sonata de otoño*, de Valle-Inclán.

⁶⁹ Lily Litvak descubre también esta tendencia a la abulia y la hiperestesia en *Flor de santidad* de Valle-Inclán, *Desvari* de Xavier Viura y *El pati blau* de Rusiñol, y subraya la influencia de Maeterlinck. «*Diario de un enfermo. La nueva estética de Azorín*», en *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*, p. 276.

⁷⁰ O. Paz: *Op. cit.*, p. 68.

⁷¹ P. Baroja: «Galería de tipos de mi época», *Obras completas*, vol. VII, p. 832.

⁷² B. Ciplijauskaitė: *Distancia como estilo en Pío Baroja*, Madrid, Ínsula, 1972.

ma de su tendencia a la “sensualidad pervertida” (título de una de sus novelas).

Esta “sensualidad” se manifiesta muchas veces como abulia, otra de las características del fin de siglo. ¿De dónde procede?

«rechazados en casi todos los órdenes de la vida pública, los hombres de este tiempo tendieron a refugiarse en la vida privada»⁷³.

Pero no es sólo la exclusión la causa de este estado de ánimo. Se trata más bien de algo intelectual:

«Azorín es casi un símbolo; sus perplejidades, sus ansias, sus desconuelos bien pueden representar toda una generación sin voluntad, sin energía, indecisa, irresoluta, una generación que no tiene ni la audacia de la generación romántica, ni la fe de afirmar de la generación naturalista»⁷⁴.

Ganivet definirá en efecto la abulia como un debilitamiento de la voluntad debido a la carencia de convicciones⁷⁵. Hay que advertir, sin embargo, que según Baroja ni él ni los escritores conocidos suyos habían leído a Ganivet, por lo que su influjo debería considerarse más bien como el del espíritu de la época⁷⁶. Ortega y Gasset va más allá en sus apreciaciones sobre Baroja: la acción es irreconciliable con la contemplación, «vivir y sentirse vivir son dos cosas incompatibles»⁷⁷. Por eso, y he aquí la gran acusación de Ortega que dará lugar a una polémica sobre la novela, los personajes de Baroja (teóricamente amantes de la acción) no hacen sino pasear y discurrir sobre lo divino y lo humano⁷⁸. Guillermo Díaz-Plaja parece ser de la misma opinión, si bien nota un cambio radical a partir de *Memorias de un hombre de acción*, coincidiendo con la segunda época señalada por Baroja. Éste transformaría la abulia en acción, dándose cuenta de que la inactividad es antivital⁷⁹. Y sin embargo, no todos

⁷³ P. Baroja: «Tres generaciones», *Obras completas*, vol. V, p. 575.

⁷⁴ J. Martínez Ruiz: *La voluntad*, Madrid, Castalia, 1984, p. 255.

⁷⁵ Vid. Donald L. Shaw: «Ganivet's *España filosófica contemporánea* and the interpretation of the generation of 1898», *Hispanic Review*, XXVIII, 1960, pp. 220-229.

⁷⁶ P. Baroja: «El escritor según él y según los críticos», *Obras completas*, vol. VII, pp. 426 y 446. Lo mismo repite Azorín, en su artículo «1898», citado allí mismo.

⁷⁷ J. Ortega y Gasset: *Meditaciones y otros ensayos*. Madrid, Castalia, 1987, pp. 273 y ss.

⁷⁸ La réplica de Baroja fue estudiada por Donald L. Shaw en «A reply to *Deshumanización*. Baroja on the art of the novel», *Hispanic Review*, XXV, 1957, pp. 105-111.

⁷⁹ G. Díaz-Plaja: *Estructura y sentido del Novecentismo español*, p. 245.

los personajes que a partir de entonces salgan de las manos de Baroja serán "Aviranetas", como parece dar a entender el crítico. En su producción más tardía seguimos encontrando personas atormentadas por la inacción y la falta de estímulos, por una eterna melancolía:

«La vacilación, la indecisión, es el medio en que se desarrollan mejor las neurosis»⁸⁰.

La abulia, la neurastenia, la hipersensibilidad, la impulsividad, el histerismo, forman parte del "cuadro clínico" del fin de siglo descrito por Max Nordau en *Degeneración*, libro que figura en la biblioteca de Baroja⁸¹ y al que se refiere repetidas veces en sus *Memorias*. Guillermo Díaz-Plaja considera acertado el diagnóstico de Nordau, independientemente de su intención, así como las observaciones de Salmerón, que puso prólogo en 1902 a la traducción española. Curiosamente, aunque los comentarios de Salmerón sobre la repercusión de este estado de ánimo tienen carácter genérico, Díaz-Plaja los coloca bajo el rótulo de "Modernismo", con el sentido restrictivo que otorga siempre al término. Salmerón caracteriza así a los jóvenes escritores:

«También ellos creen representar el porvenir, se tienen por furibundos anarquistas, proclaman la soberanía del "yo", arremeten contra los "viejos moldes", tienen en sus almas de creyentes rebeldías de ateo, sueñan con Ibsen, repiten las frases "profundas" de Nietzsche, adoran a Tolstoi, glorifican a Wagner, pero todo esto permanece en estado pasivo, no se traduce en obras estéticas ni literarias»⁸².

Otros rasgos señalados por Nordau serán el falso misticismo y el simbolismo, y el egotismo, origen de inadaptación social. Nadie más consciente de esta inadaptación que el propio Baroja, que no duda en transcribir en sus memorias un largo fragmento de la tesis doctoral del alemán Helmut Demuth. Éste menciona, como ejemplos típicos de esta sensibilidad, aparte de Fernando Ossorio y Andrés Hurtado, a Luis Murguía (de *La sensualidad pervertida*), José Larrañaga (*Agonías de nuestro tiempo*), José

⁸⁰ P. Baroja: *Laura o la soledad sin remedio. Obras completas*, vol. VII, p. 279.

⁸¹ J. Alberich: «La biblioteca de Pío Baroja», *Revista Hispánica Moderna*, XXVII, 1961, p. 107.

⁸² N. Salmerón: prólogo a *Degeneración*, de Max Nordau. Madrid, Fernando Fe, 1902, p. 22. Cit. en G. Díaz-Plaja: *Op. cit.*, p. 13.

Ignacio Arcelu (*El mundo es así*) y Jaime Thierry (*Las noches del Buen Retiro*). Todos ellos son, por supuesto, un trasunto del propio Baroja, cuya personalidad cabría definir con el primero de los títulos citados:

«Aquí debe entenderse como sensualidad el predominio de los sentidos sobre la voluntad y la inteligencia del héroe (...). Manifiéstase la sensualidad en el disgusto hacia todo lo chocante y detonante; en la preferencia por lo pequeño, lo discreto, lo íntimo; en la imperiosa necesidad de simpatía; en la profunda piedad hacia todas las criaturas; pero también en la susceptibilidad casi enfermiza al choque con el mundo exterior, que le obliga a retraerse y a proteger su epidermis anímica con una coraza punzante»⁸³.

Por supuesto, una de las manifestaciones de esta hipersensibilidad y egotismo será el abatimiento, la pasividad; en una palabra, la ya mencionada abulia:

«Acompaña a este marcado amor propio un afán de ser puesto en valor, al que es fuerte obstáculo su apocamiento. Siente en sí mismo unas fuerzas que exigen empleo, sin que encuentre la oportunidad de utilizarlas. De la falta de correspondencia entre el deseo y la realidad nace un estado de insatisfacción, de amargura, de recelo. Todas las sollicitaciones del ambiente se le antojan como una hostilización, como unas pruebas para atender a su independencia. Y opone a estas pruebas un no, sabiendo que haciéndolo así se condena a la soledad»⁸⁴.

¿Podemos honestamente, con estas cartas en la mano, seguir excluyendo del “decadentismo” “modernista” a Baroja? ¿Podemos seguir excluyendo a los demás componentes de la “generación del 98”? ¿Podemos considerar la melancolía patrimonio exclusivo de los poetas decadentes? Ante comentarios como los de Baroja, es casi obligada una respuesta negativa:

«A mí me parece un producto de nostalgia esa frase del poeta de las *Romanzas sin palabras*:

Sans amour et sans haine mon coeur a tant de peine.

⁸³ Cit. en «El escritor según él y según los críticos», p. 487.

⁸⁴ *Ibid.*

La música, a veces, retrotrae el espíritu a un estado inconsciente ya pasado que, sin ser ni mejor ni peor que el actual, tiene un atractivo oscuro.

No creo que el sentimiento de nostalgia sea intelectual; lo puede producir la música, una puesta de sol, que no recuerda nada definido ni promete nada»⁸⁵.

1.5. La crisis y España.

Ironía, abulia, neurastenia, reflejo de la crisis de fin de siglo. Son rasgos que se han atribuido a una estética “modernista” y que encontramos en Baroja. Pero este “carácter” de época viene dado también por la reacción casi unánime ante la situación nacional, de forma que se puede hablar de una doble crisis de fin de siglo en España. Refiriéndose a la primera, Baroja señala la inspiración extranjera del 98. Por otra parte, tanto él como otros escritores y, posteriormente críticos, han ofrecido una caracterización de la juventud de la época netamente nacional, que desborda los límites de la tópica generación del 98, y que es el reflejo español de la crisis de fin de siglo.

La actitud iconoclasta y rebelde ante la realidad nacional era compartida, como se ha visto, por dos figuras tan aparentemente dispares como Valle-Inclán y Baroja, pero también por Rubén Darío, a quien sorprende la indiferencia generalizada por el Desastre. No parece sino que en sus manifestaciones, recogidas por Díaz-Plaja, el poeta se solidarice con un supuesto “programa” de la «generación del 98» (escrito así por respetar la terminología habitual en este crítico):

«veo que en el montón trashumante hay almas de excepción que miran las cosas con exactitud y buscan un nuevo rumbo en la noche general (...). Hay que luchar con la oleada colosal de las preocupaciones; hay que hacer verdaderas *razzias* socio-lógicas; hay que quitar de las hornacinas los viejos ídolos perjudiciales; hay que abrir todas las ventanas para que los vientos del mundo barran polvos y telarañas (...); hay que ir por el trabajo y la iniciación de las artes y empresas de la vida moderna, “hacia otra España”, como dice en un reciente libro un vasco bravísimo —el señor Maeztu—»⁸⁶.

⁸⁵ P. Baroja: «Final del siglo XIX y principios del XX», p. 679.

⁸⁶ R. Darío: *España Contemporánea*, vol. XXI, pp. 73-80. En Díaz-Plaja: *Op. cit.*, pp. 91-92.

Diagnóstico y tratamiento coinciden con los señalados por Baroja en *El árbol de la ciencia*, y que comenta Ortega y Gasset⁸⁷. Se trata, en suma, de hacer posible

«la expansión individual, la libertad, digámoslo con la palabra consagrada, el anarquismo en el arte, base de lo que constituye la evolución moderna o modernista»⁸⁸.

“Anarquismo” que, por su parte, no dejaba de apreciar Salmerón, según lo dicho. No queda por tanto demostrado, como quiere Díaz-Plaja, el supuesto antinovecentayochismo de Darío⁸⁹, como tampoco el anti-modernismo de Baroja, cuyo afán de independencia nadie pone en duda. En este punto, como en otros que hemos visto, coinciden ambos autores. Dejando a un lado la larga polémica entre los partidarios y enemigos de la distinción entre modernismo y noventa y ocho, conviene recordar aquí el calificativo que según Ortega merecen los «hércules bárbaros»:

«En esto coincidían todos (...). Se imponía una peripecia cultural, una catástrofe psicológica: un nuevo Dios, un nuevo lenguaje, una *barbarie* redentora (...). Fue muy exacto el nombre que el vulgo les dio: ¡*Modernistas!* Esto quiere decir que no eran modernos, no era ser modernos lo que les preocupaba. La preocupación de ser “hombre moderno” es propia de un agente de comercio»⁹⁰.

Estas líneas las escribe Ortega precisamente a propósito de Baroja. *El árbol de la ciencia* le sirve para reflexionar sobre una *generación* entera que aspira a colmar un vacío cultural, literario, psicológico, metafísico e incluso teológico, según se desprende de sus palabras y según se verá más adelante. Es significativo que, aunque Pío Baroja niegue repetidamente la existencia de la “generación del 98” como tal, y se esfuerce en demostrar su carencia de un ideario común, insista al mismo tiempo en ofrecer un retrato moral de sus coetáneos, a quienes se muestra partida-

⁸⁷ J. Ortega y Gasset: «Pío Baroja. Anatomía de un alma dispersa»; *Op. cit.*, p. 125. Se refiere al concepto, acuñado por Baroja, de «pragmatismo nacional», o conjunto de fórmulas prácticas para la vida, que deja de cumplir su misión cuando se cierra a la realidad y deja de renovarse.

⁸⁸ *Ibid.*, t. III, pp. 300 y 301, en Díaz-Plaja: *Op. cit.*, p. XXV.

⁸⁹ Aduce para ello la obra apenas citada.

⁹⁰ J. Ortega y Gasset: *Op. cit.*, p. 141. Sobre el concepto de modernidad en Ortega, vid. G. Azam: *El modernismo desde dentro*, Barcelona, Anthropos, 1989; en particular el capítulo IV. «Una crítica de la modernidad», pp. 85 y ss.

rio de llamar, en cualquier caso, generación de 1870. Aparte del influjo ya mencionado del "mal du siècle",

«Los caracteres morales de esa época fueron, al menos entre los mejores individuos del grupo, la preocupación de la justicia social, el desprecio por la política, el hamletismo, el análisis y el misticismo»⁹¹.

Fue el fondo el que determinó la forma, la inquietud del espíritu la que impulsó a la busca de nuevos moldes; fue este afán, en suma, lo característico y propio de aquel fin de siglo XIX y principios del XX, como lo demuestran las relaciones múltiples que se establecen entre autores, temas y estilos. El caso de Baroja, considerado tradicionalmente típico noventayochista, obliga a un replanteamiento de la clasificación de los escritores de su época en dos escuelas radicalmente distintas⁹², si no enfrentadas, dando la razón a quienes intuyeron una unidad fundamental por encima de modos particulares de expresión⁹³.

Del examen de las declaraciones y la obra de Baroja se deducen puntos de contacto con el "modernismo" literario, de forma que no es arriesgado confirmar la hipótesis (lanzada por Salinas, que después la abandonaría, como señala Gullón) de la existencia de un lenguaje generacional por encima de divisiones escolásticas, que sería, precisamente, el modernismo. Dicho de otra forma, la innovación de la forma corresponde en unos y otros a una misma preocupación espiritual.

Veamos ahora el alcance de esa inquietud en Baroja.

II. BAROJA Y LA PREOCUPACIÓN METAFÍSICA.

Hemos visto cómo las memorias y las obras de Baroja reflejan el sentimiento de crisis espiritual, de malestar metafísico, que caracteriza el lla-

⁹¹ P. Baroja: «Final del siglo XIX y principios del XX», pp. 659-660.

⁹² Guillermo Díaz Plaja, en su obra ya citada, presenta el "árbol genealógico" de los partidarios de esta distinción, desde el mismo Azorín hasta Laín Entralgo (*La Generación del Noventa y Ocho*, Madrid, Editora Nacional, 1945). Pedro Salinas apunta también algunos puntos de contacto entre ambas tendencias, que pronto se separarían («El problema del modernismo en España, o un conflicto entre dos espíritus», *Estudios críticos sobre el modernismo*, pp. 23-34).

⁹³ Tal es el caso de los ya citados Federico de Onís, Rafael Ferreres, J. L. Marfany, Ricardo Gullón (*La invención del 98, y otros ensayos*, Madrid, Gredos, 1969) o Juan Carlos Mainer («El modernismo como actitud», *Historia y crítica de la literatura española*, vol. 6, pp. 45-50), aparte de Juan Ramón Jiménez (*El modernismo*, México, Aguilar, 1962).

mado “fin de siglo”, y cómo comparte este estado de ánimo con los demás escritores de su época, por encima de diferencias y antagonismos más aparentes que reales. No es nuestro objeto analizar aquí las ideas filosóficas de Baroja, materia de diversos estudios, sino profundizar en otras cuestiones en que se manifiesta la crisis y explorar otras vías de penetración del pensamiento modernista en Baroja, aparte de las señaladas tradicionalmente por la crítica.

En concreto, la preocupación religiosa en Baroja ha sido estudiada con la superficialidad (e incluso frivolidad) a que aludíamos al principio, recurriendo con excesiva frecuencia los críticos a la generalización apresurada y al manido tópico, por comodidad, ignorancia o, lo que es peor, oportunismo ideológico. Este último es el motivo principal de que la historia de la cultura española de los dos últimos siglos haya sido distorsionada a conciencia con el fin de legitimar ciertas posturas y dotarlas de una genealogía que, por lo mismo, merece el título de “bastarda”.

II.1. Acción y contemplación.

Recordemos brevemente la filiación filosófica que se ha atribuido a Baroja, con carácter “absolutista” o excluyente la mayor parte de las veces. A Gonzalo Sobejano corresponde el estudio más ambicioso sobre la influencia de Nietzsche⁹⁴, que en el caso del novelista le resulta incuestionable, tanto desde un punto de vista ético como estético. La exaltación de la Vida frente a la Razón, de la Voluntad, del aristocraticismo, y la subversión de la moral cristiana le parecen evidentes en Baroja. Su “silencio acerca de Dios” le parece manifestación palpable de ateísmo; la “inmoralización” que proclama en parte de su obra significa en su opinión la sustitución de una piedad verdadera por la moral de la fuerza; esta moral tendría en todo el grupo una gran proyección política. El “individualismo anarcoaristocrático” de los hombres del 98 se resume, en opinión de Sobejano, en la palabra “Voluntad”:

«Baroja finge y exalta el hombre de acción (...). Sólo Baroja y Azorín dejaron de intentar plasmaciones sobrehumanas en su obra, aunque Baroja definiera aquel ideal como símbolo del Occidente frente al Oriente e infundiera modestos rasgos de superhombre a algunos de sus hombres de acción»⁹⁵.

⁹⁴ G. Sobejano: *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967. Sobre Baroja, vid. pp. 347-395.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 255-258.

Los mismos términos empleados por el autor («finge», «modestos rasgos», «algunos») indican ya un cierto escepticismo sobre el influjo que anteriormente se ha querido señalar como determinante. Frente a la concepción del superhombre, se ha visto ya el relieve que adquieren los protagonistas débiles, indecisos, encarnación de la abulia y del “mal du siècle”. Por su parte el conflicto entre vida y ciencia, acción y contemplación, como señaló Ortega y Gasset, dista mucho de haber alcanzado en Baroja una solución satisfactoria, y es el eje de la crisis existencial de sus personajes (por no decir de toda una generación). Reflejo evidente de este conflicto sería la frustración ya aludida en el ámbito político. Del amoralismo y ateísmo de Baroja nos ocuparemos más adelante.

La componente nietzscheana del pensamiento barojiano es puesta de relieve por la mayor parte de los críticos, que no dejan de lado tampoco la influencia de Schopenhauer. Así, Marsha Suzan Collins interpreta las *Memorias de un hombre de acción* en función de estos dos autores y del existencialismo, que explica, entre otras cosas, el tratamiento temporal de la serie. Pero lejos de considerar a Aviraneta un mero “superhombre” (por atenernos al ejemplo aludido por Sobejano), subraya la visión irónica y subversiva de Baroja. En suma, la debilidad de los personajes barojianos no es sino un reflejo de su tiempo, caracterizado por la búsqueda de una solución al problema existencial⁹⁶.

Aunque no hace referencias concretas a ninguna escuela filosófica, E. H. Templin pone el acento en el valor de lo individual, patente en Baroja, así como en la dialéctica entre acción (o “inquietud”) y contemplación, referida al concepto de ataraxia o abstención pura de Gaviot, que a veces adopta la forma de “limitación”⁹⁷.

Carlos Longhurst se ocupa de analizar la influencia de las ideas de Nietzsche y Schopenhauer en la filosofía de la Historia que Baroja desarrolla en sus novelas. Frente a la concepción providencialista cristiana, o a la idea decimonónica de progreso, el escritor concibe la Historia como un eterno retorno regido por el azar y no sometido a leyes científicas. El problema de la subjetividad y la construcción de una “historia psicológica” son otros temas centrales tratados por Longhurst⁹⁸.

⁹⁶ M. S. Collins: *Pío Baroja's "Memorias de un hombre de acción" and the Ironic Mode: the Search for Order and Meaning*, Londres, Tamesis Books, 1986.

⁹⁷ E. H. Templin: «Pío Baroja: Three Pivotal Concepts», *Hispanic Review*, XII, 1944, pp. 306-329.

⁹⁸ C. Longhurst: *Las novelas históricas de Pío Baroja*, Madrid, Guadarrama, 1974; en especial, pp. 126-158. Baroja acepta, no obstante estas ideas, la existencia de un cierto fatalismo, en lo que coincide con Tolstoi.

Como es sabido, la formación filosófica irregular no fue patrimonio de Baroja⁹⁹. Alberich encuentra un total de 150 obras de filosofía en su biblioteca, si bien a éstas habría que añadir algunas incluidas en otros apartados (como “antropología y biología” y “clásicos”)¹⁰⁰. En efecto, la filosofía de la ciencia y las teorías científicas tuvieron tanta (o más) importancia en la formación de su pensamiento como las obras de filosofía pura, según reconoce él mismo. En sus preferencias, como señala su sobrino, pesaban más los criterios personales que las modas intelectuales del momento¹⁰¹. Su exaltación de la ciencia como «única religión de Europa» debe no poco, según Templin, a *L'avenir de la science*, de Renan¹⁰², si bien no escasean, como se verá más adelante, las expresiones de escepticismo acerca de su capacidad de para explicar la realidad última del hombre y del mundo.

Baroja no sólo hace filosofar a sus personajes: sus memorias aparecen salpicadas de innumerables consideraciones acerca de todo lo humano y lo divino. Sus referencias a autores y escuelas son tan numerosas como heterogéneas, y la crítica se da la mano con la mera exposición. Esto es patente, por ejemplo, en el caso de Nietzsche, de quien afirma, refiriéndose a sus coetáneos, «no conocíamos más que el olor»¹⁰³. En otro lugar, cita ampliamente la ya mencionada memoria de Helmut Demuth, lo cual indica que no se muestra en total desacuerdo con lo que dice acerca del influjo de Schopenhauer y Nietzsche en su obra (a saber, el conflicto entre voluntad o vida y representación o contemplación, y el vitalismo)¹⁰⁴. A pesar de lo cual, la crítica está siempre presente, sea referi-

⁹⁹ Inman Fox señala la importancia que tuvo en este sentido la *Bibliothèque de Philosophie Contemporaine*, publicada en París por Alcan, en la difusión de las teorías de Nietzsche, Schopenhauer, Nordau y Spencer, entre otros (en *La voluntad*, *Op. cit.*, pp. 262-263).

¹⁰⁰ «La biblioteca de Pío Baroja», *Op. cit.*, pp. 106-107. Entre las obras filosóficas, aparte de las de Nietzsche, Schopenhauer y Kant, destaca el crítico algunos libros de Bacon, Malebranche, Spinoza, Hegel, Schlegel, Holbach, Cousin, la *Estética* de Krause, Lessing, Emerson, Herder, Feuerbach, Renan, Swedenborg, Wundt, Stuart Mill, Spencer, Guyau, Bergson, Hartmann, William James, Croce y Ortega y Gasset. Sobre antropología, psicología y biología señala a Dugas, Ribot, Lombroso, Fouillée y Gobineau, aparte de Darwin, Broca, Haeckel, Claude Bernard (decisivo en su formación), Bleuler, Freud, Marañón, Jaspers, Kovalevski y el ya mencionado Nordau.

¹⁰¹ J. Caro Baroja: *Op. cit.*, pp. 118-119. Su divergencia con Ortega, a quien todo lo anterior le parecía periclitado, era notoria.

¹⁰² E. H. Templin: «Pío Baroja and Science», *Hispanic Review*, XV, 1947, pp. 165-192.

¹⁰³ «Final del siglo XIX y principios del XX», p. 731.

¹⁰⁴ En «El escritor según él y según los críticos», pp. 490 y ss. El título original del estudio de Demuth es *Pío Baroja: das Weltbild in seinen Werken* (La Haya, 1937). Según Baroja, *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer, e *Introducción al estudio de la Medicina experimental*, de Claudio Bernard, fueron las obras que más le influyeron. Ambas las compró y leyó en París («La intuición y el estilo», p. 986).

da a estos autores, a Spengler y Keyserling, a Kierkegaard y el existencialismo (que «casi parece un camelo»), al pragmatismo o a la tendencia fenomenológica, por poner un ejemplo¹⁰⁵. Baroja salva siempre de la quema a Kant (a quien leyó no sin esfuerzo, según confesión propia), y resume así el resultado de sus incursiones filosóficas:

«Toda la filosofía naturalista y crítica, desde los presocráticos hasta Schopenhauer, queda y sobrevive sin producir entusiasmo. Esa otra filosofía exaltada y fantástica, desde Platón hasta Nietzsche, si queda algo de ella, es como literatura poética, pero nada más. Lógicamente, sale al encuentro de la realista y de la ciencia a acusarlos de que no sirven para la vida»¹⁰⁶.

Quedan claras las preferencias de Baroja y los polos que, alternativamente, le atraen. La última afirmación nos da pie para meditar sobre la importancia real de la filosofía para Baroja, sobre su fin último.

Si bien es cierto que, como señaló Ortega, los personajes de Baroja tienen la manía de filosofar, también lo es que estos discursos expresan más la preocupación que la convicción del autor; tienen el carácter de discusión o de interrogación más que el de afirmación. Si las novelas de Baroja tuvieran el fin enunciativo o demostrativo que a veces se les atribuye, no vacilarían sus personajes de la manera en que lo hacen ni tendrían el destino que a veces tienen. Por otra parte, si se han aducido textos a fin de probar la identificación del autor con una u otra filosofía, se podría hacer lo mismo con otros pasajes en que declara su objeción. Lo que ha de interesar, por tanto, al estudioso, son sus inquietudes y preocupaciones, que son lo que en realidad revelan las exposiciones doctrinales y las declaraciones en uno u otro sentido.

II.2. Baroja y lo irracional.

El continuo interés de Baroja por estas cuestiones indica, entre otras cosas, que lejos de encontrar una solución satisfactoria al problema fundamental, lo consideraba más bien insoluble para la razón humana. Ya se ha visto su clasificación de la filosofía en «naturalista y crítica» y «exaltada o fantástica». Si ninguna de las dos sirve para la vida, tampoco cabe atribuir este papel a la ciencia.

¹⁰⁵ «Galería de tipos de la época», pp. 813 y ss.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 813.

Las manifestaciones de escepticismo en este sentido son tan numerosas como las alusiones a los logros científicos del siglo, o más. Es interesante detenerse en este punto para comprender el enfoque barojiano del tema religioso. Una parte de la crítica ha subrayado el materialismo de Baroja, apoyándose en la estructura de sus novelas de aventuras y en las declaraciones de sus personajes. Por ejemplo, Alberich considera la novela de "argumento disperso" como el juego entre el individuo y el destino, y cree que

«toda ella responde a la idea de que la vida del hombre es un mero hecho biológico, sin consecuencias y sin fines, sin un sentido trascendente, en suma»¹⁰⁷.

Autores como Martha Suzan Collins, por otra parte, no consideran incompatible la interpolación de definiciones como la anterior con la búsqueda de "orden y significado" en la vida. En efecto, la crisis de la ciencia positivista no ha hecho, según Baroja, sino ahondar el abismo que se abre ante el hombre:

«El mundo se va haciendo de nuevo misterioso para la mayoría de los hombres. Se creía que se había aclarado algo, pero no hay tal. No lo comprendemos física ni tampoco intelectualmente. No hay leyes naturales fijas, no hay átomos indivisibles. Reina el capricho en el mundo inorgánico. ¿Qué será en el orgánico?»¹⁰⁸.

Por otra parte, la fe en la ciencia no deja de ser algo absurdo, y el problema planteado por las nuevas teorías científicas no es tal:

«El fin de siglo quería ser una revalorización de ideas y de sistemas muertos. La ciencia ha fracasado —se aseguró con una ligereza de bailarina—. La ciencia ha hecho bancarrota —decían algunos escritores mediocres, como Brunetière—. Una idea estúpida, porque la ciencia nunca pudo prometer el descubrimiento de lo que está fuera de su campo. *La ciencia no tiene objeto más que dentro de sí misma*»¹⁰⁹.

¹⁰⁷ J. Alberich: «Baroja y la novela de aventuras inglesa», en *Historia y crítica...*, Op. cit., p. 353.

¹⁰⁸ «La intuición y el estilo», p. 972. La misma idea de creciente especialización e ininteligibilidad de la ciencia, en «Galería de tipos de la época», p. 809.

¹⁰⁹ «Final del siglo XIX y principios del XX», p. 689. El subrayado es nuestro.

La quiebra de la ciencia será, por tanto, un falso problema. La crítica kantiana dejó claros los límites del pensamiento:

«Nosotros no podemos nunca ver el fondo de las cosas. Es lo que se desprende de la filosofía de Kant. Es lo que dijo o repitió como práctica el fisiólogo alemán Dubois-Reymond: “Ignoramos e ignoraremos” (“Ignoramus, ignorabimus”)¹¹⁰.

Estas palabras llegan a convertirse casi en un *leit motiv* de la obra *barojiana*. Junto a la realidad “racional” existe otra irracional que escapa a nuestro conocimiento:

«No todos los avatares sociales e intelectuales son producto del raciocinio, de la experiencia o de la lógica. Hay hechos ilógicos, inesperados, difíciles de explicar. Quizá en lo muy profundo nada es explicable por lo puramente racional»¹¹¹.

Hechos de este tipo son las escenas de encantadores de serpientes presenciadas por Baroja cuando estuvo de corresponsal en Tánger, y por un ingeniero escocés a quien conoce en un hotel de Londres¹¹². Si en este caso supone la existencia de una explicación natural, en otros, como se verá más adelante, la pretensión de racionalizar hechos calificados de sobrenaturales le parecerá totalmente cómica por lo contradictorio.

II.3. El anticlericalismo de Baroja.

La aceptación de un orden diverso del racional y la formulación de la pregunta sobre la verdad última de las cosas son el fundamento de una actitud “religiosa” ante la vida. Una verdadera negación cierra el camino a posteriores meditaciones y dudas. Y en el caso de Baroja, vemos que no es así. Sin embargo, una vez más, ha sido víctima del tópico y de la simplificación, si bien es preciso reconocer, en descargo de la mayor parte de los críticos, que él mismo ha suministrado los materiales para construir esa imagen de ateo, anticlerical y anticristiano. Pero también, hay que añadir, otros que proporcionan una visión mucho más compleja y exacta de su pensamiento.

¹¹⁰ «La intuición y el estilo», p. 986.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 974.

¹¹² «Final del siglo XIX y principios del XX», pp. 778-780. A pesar de todas sus protestas de veracidad, ambos fueron motejados de fantásticos y visionarios por otro huésped.

Aunque Sobejano cree que «en Baroja y Azorin el silencio acerca de Dios es la mejor prueba de que para ellos no cuenta» (considerando por lo visto las largas discusiones metafísicas como una modalidad de “silencio”), no duda en afirmar de sus supuestos antagonistas estéticos:

«Los modernistas españoles no llegan, a través de Nietzsche, a la negación de Dios ni a ninguna controversia con la verdad metafísica y religiosa»¹¹³,

afirmación que, dado el sentido de la palabra “controversia”, puede resultar igualmente extrema.

La actitud de Baroja ante el tema religioso puede deducirse, por una parte, de su tratamiento de cuestiones como la moral o la piedad, y por otra, de ciertos detalles de su biografía.

Ya se ha dicho cómo su agnosticismo no significa indiferencia. Los demás escritores modernistas y del 98 han sido objeto de la misma confusión y el mismo descuido, como señaló en su día Ferreres. Observa este crítico que, con la excepción de Maeztu después de su cambio religioso, «todos bordean la heterodoxia o, por lo menos, profesan una fe no arraigada, con vacilaciones»¹¹⁴. Es harto significativa la generalidad de esta actitud, por encima de otras diferencias. De hecho, será uno de los caracteres fundamentales de la cultura de la época.

Prueba de la importancia que Baroja concede a esta pérdida o, al menos, vacilación de la fe, es la reiteración con que aparece el tema en su obra, desde *El árbol de la ciencia* o *Camino de perfección* hasta *El nocturno del hermano Beltrán* o *El cura de Monleón*, donde la condición eclesiástica de los protagonistas aumenta si cabe el dramatismo de su evolución espiritual. El proceso en sí es fácil, lo doloroso son las consecuencias. En su artículo sobre Nietzsche, publicado en febrero de 1899, comenta:

«(...) la separación de Nietzsche del cristianismo, una heroicidad para Lichtenberger, para mí es una cosa sencilla y poco dolorosa que la hace cualquier dependiente de comercio sin derramar una lágrima»¹¹⁵.

Que esta separación o, mejor dicho, indiferencia, debía ser cosa común y no ligada a la lectura de ningún filósofo particular, tanto entre

¹¹³ G. Sobejano: *Op. cit.*, pp. 36 y 38.

¹¹⁴ R. Ferreres: *Op. cit.*, p. 64.

¹¹⁵ «Nietzsche y la filosofía», *Obras completas*, vol. VIII, p. 854.

los dependientes de comercio como entre los estudiantes, es algo que nota Baroja en su primer año de universidad:

«Menos el sentido religioso, la mayoría no lo tenía ni les preocupaba gran cosa la religión, al menos en la juventud; los jóvenes de las postrimerías del siglo XIX venían a la Corte con el espíritu de un estudiante del siglo XVII»¹¹⁶.

Por supuesto que no era éste el espíritu de los «mejores individuos del grupo», es decir, aquéllos con inquietudes intelectuales. Aunque Baroja se define agnóstico y declara su predilección por los filósofos presocráticos, Schopenhauer y Kant¹¹⁷, presenta «el hamletismo, el análisis y el misticismo» como características morales de su generación, que él llama de 1870¹¹⁸. En realidad, la alternancia de escepticismo y misticismo constituye el meollo de *Camino de perfección* o de las novelas de Azorín de la misma época¹¹⁹, por no poner más que un ejemplo muy próximo (por amistad) a Baroja. Más adelante se hará referencia con más detenimiento a este misticismo, que llevado a sus extremos caricaturizó Baroja (según se vio a propósito del modernismo literario), pero que no dejó de ilustrar.

Otro de los calificativos de los que no se libró don Pío (por no decir una gran parte de los escritores españoles de los dos últimos siglos), fue el de «anticlerical». Debido a la acostumbrada y lamentable confusión de ideas reinante en el público en general (y en algunos intelectuales en particular), este anticlericalismo se ha tomado, al igual que la duda, como ateísmo.

No cabe duda de que existe un fuerte componente anticlerical en las novelas de Baroja, que se muestra no obstante más preocupado que

¹¹⁶ «Familia, infancia y juventud», *Obras completas*, vol. VII, p. 574.

¹¹⁷ «El escritor según él y según los críticos», p. 484. Helmut Demuth sintetiza así su estado de ánimo juvenil: «Pierde cada vez más la confianza en sí mismo; desespera de que su vida y la vida en general tengan un sentido. Schopenhauer le da el tablado filosófico sobre el cual asentar su visión del mundo, padecida en la propia carne. Llega a un anarquismo agnóstico que desemboca en el criticismo extremado. Con esto se aviene una cierta simpatía por el budismo, que tiene igualmente su origen en Schopenhauer» (*ibid.*, p. 488).

¹¹⁸ «Final del siglo XIX y principios del XX», p. 659.

¹¹⁹ Por cierto que, en *La voluntad*, el protagonista «descubre» a Schopenhauer y Nietzsche, para terminar «reaccionando» ante un paisaje místico. Véase el prólogo de FOX, *Op. cit.*, pp. 41-42. «El Anciano» (Pi y Margall, a quien visitaron los «Tres» en 1901) hace referencia al misticismo de Comte, cuya escuela considera una verdadera religión (*ibid.*, pp. 224-225).

revanchista, chocarrero o demagógico. Su crítica principal a la Iglesia, a la religión institucionalizada, es la de que son algo muerto. Véanse si no las numerosas alusiones de *Camino de perfección*. El mismo define su postura en *Las horas solitarias*:

«A pesar de lo creen algunos de mí, yo no soy de los anticlericales furiosos. Si a mí no me molestan, yo tampoco molesto. Yo no tengo acerca de los curas una idea estilo *El Motín*: no creo que sean viciosos, mujeriegos, etc. Al menos, en el País Vasco no lo son. Serán hipócritas, toscos, farsantes, amigos del mando; pero crapulosos, no. Sus defectos son los defectos del país y de los dogmas que defienden»¹²⁰.

El anticlericalismo de Baroja apunta a otro lado: los curas defienden esos dogmas, heridos de muerte:

«Todo lo moderno es enemigo suyo (...); todo, al fin, según ellos, va contra la Iglesia, y tienen razón. La ciencia ha desmoronado a las religiones»¹²¹.

Baroja denuncia, sobre todo, el atraso cultural de la Iglesia española. Al mismo tiempo, y a pesar de su escepticismo relativo acerca de las posibilidades y el dominio de la ciencia, su crítica de la religión asumirá un carácter científico, aduciendo, como se verá, textos de la más moderna exégesis bíblica y citando a especialistas que, claro está, escribían fuera de España:

«Desde un punto de vista cultural, el catolicismo es una fatalidad, porque el catolicismo español, y sobre todo el vasco, no es el catolicismo yanqui, ni el alemán, ni el francés, ni el romano: es el catolicismo exasperado que forma cuadro»¹²².

¹²⁰ *Las horas solitarias, Obras completas*, vol. V, p. 319.

¹²¹ *Ibid.*, p. 320.

¹²² *Ibid.*, pp. 320-321. Esta opinión es refrendada años más tarde por su sobrino: «Que el nivel cultural de los católicos vascos y navarros no era muy grande en esta época se ve hoy mejor que nunca se ha visto. En el pueblo el clero estaba muy por debajo de su misión, pensando en ejercer una especie de autoridad omnimoda sobre escotes, mangas, bailes agarrados y correcales, pensando más en la represión autoritaria que en otra actividad, para mantenerse fuerte» (J. Caro Baroja: *Op. cit.*, p. 256).

Más adelante se verá con detenimiento hasta qué punto es importante este aspecto del anticlericalismo barojiano, que enlaza con el principal movimiento religioso de la época.

Inman Fox llama a 1901 «el año anticlerical»: los liberales recelan de la política del gobierno Silvela, inspirada en el neo-catolicismo de Pidal y Mon y Polavieja. Se estrena el drama *Electra*, de Pérez Galdós, que adquiere categoría de símbolo¹²³; Azorín escribe *La voluntad* y Baroja *Camino de perfección*; ambos publican en el mes de marzo el primer (y único) número de *Mercurio*, con las impresiones de su viaje a Toledo, y anuncian la publicación de un libro que nunca aparecerá, *La Iglesia española*. Fox da noticias de un fragmento publicado por Martínez Ruiz en la revista *Electra* (el 6 de abril de 1901). *Los jesuitas*, que así se titula, le parece ilustrativo de la violencia de la obra, escrita en parte¹²⁴. El proyecto de un libro de estas características implica un interés por el tema que va más allá del anticlericalismo obtuso despreciado, como se ha visto, por el mismo Baroja.

Nada menos que en 1935, don Pío vuelve a ocuparse del tema y escribe un breve ensayo titulado *Los jesuitas*. Lejos de repetir el retrato caricaturesco de los escritores decimonónicos, Baroja lo condena:

«Respecto a las conspiraciones, intrigas y misterios de los jesuitas (...), constituye una literatura de portería, de poco valor. Es una literatura que gira alrededor de un tópico. *La familia de León Roch* y *Gloria*, de Pérez Galdós, son también de la misma clase: libros pesados, farragosos, si no para cocineras, para republicanos de los que tienen el cerebro lleno de fórmulas doctrinarias»¹²⁵.

Baroja destaca, por el contrario, dos aspectos del jesuitismo: la casuística, que considera poco estudiada a pesar de su evidente interés, y la labor crítica realizada durante el XVIII. La primera, en lugar de parecerle hipócrita, presenta una tendencia a la claridad y a la probidad nada desdeñables:

«La moral jesuítica y todo el jesuitismo tendía a reemplazar la utopía cristiana irrealizable por un pragmatismo realista

¹²³ Inman E. Fox: «Galdós' *Electra*: A Detailed Study of its Historical Significance and the Polemic between Martínez Ruiz and Maeztu», *Anales Galdosianos*, Universidad de Pittsburg, 1, 1966, pp. 1311-141.

¹²⁴ Inman E. Fox: Prólogo a *La voluntad*, *Op. cit.*, pp. 21-22.

¹²⁵ P. Baroja: «Los jesuitas», *Vitrina pintoresca, Obras completas*, vol. V., p. 742.

y posible. ¿En dónde hubiese terminado esta tendencia si hubiese podido realizarse y continuar? No es fácil preverlo. Probablemente, en una ética naturalista y realista»¹²⁶.

No menor interés ofrecen los jesuitas expulsados por el conde de Aranda en tiempos de Carlos III:

«Como los de los siglos XVI y XVII desmoronaban la moral cristiana e intentaban acercar la ética a la naturaleza de los instintos, los del XVIII luchaban a brazo partido con la fábula histórica y con los mitos. Los dos ejemplares más destacados de estos destructores son Masdéu y Hervás y Panduro. (...) No hay en ninguno de ellos el menor respeto a la tradición. Van abriéndose camino en la selva virgen como pueden. Todo en ellos es racionalismo y libre examen. Pasada esta brillante época, la cultura jesuítica se estanca»¹²⁷.

Esta decadencia, la caída en la cursilería y la seudociencia, es lo que le parece a Baroja criticable. Nada más lejos, como se ve, del irracionalismo y el odio que su crítica y los argumentos que emplea.

Otro de los temas recurrentes en Baroja es el semitismo de la religión cristiana, que enfoca de forma antropológica o etnológica, y en el que no están ausentes las consideraciones de tipo racial. Así, por ejemplo, distingue el temor de Dios de los pueblos "semitas y semitizados", del miedo a las fuerzas de la Naturaleza de los celtas y pueblos primitivos. En ambas concepciones influiría tanto el paisaje (el desierto frente a los bosques), como el carácter racial. Por supuesto que entre los semitas jugará un papel importante el espíritu calculador y normativo¹²⁸.

II.4. Baroja y la moral.

Esta visión semítica de la moral será objeto constante de crítica. Pero lo mismo que cabe una definición "negativa" de las posturas de Baroja, es posible encontrar también una caracterización "positiva". Para Sobejano no es así: Baroja propugna un proceso de "inmoralización" para acabar con la idea de pecado; con los otros noventayochistas, apela a «la dureza aprendida en Zaratustra», pero a pesar de todo, le parece que «su amo-

¹²⁶ *Ibid.*, p. 741.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 742.

¹²⁸ Las horas solitarias, pp. 344-345, por ejemplo.

ralismo resulta a menudo un inmoralismo antiburgués violento cuando no artificioso»¹²⁹. Por supuesto, esta “inmoralización”, según Sobejano, consistirá para Baroja, Maeztu o Ganivet, en oponerse a la compasión, «al menos en ciertas fases de su vida». Esta salvedad debería tener carácter más general aún en el caso de Baroja, que es quien nos ocupa. Collins considera de forma más compleja la cuestión, ya que si en sus primeras obras Baroja presenta el mundo como una lucha entre el bien y el mal, en las *Memorias de un hombre de acción* descubre una “moral de la integridad” que va más allá de la crueldad y la fuerza que señalan quienes se obstinan en calcar el pensamiento de don Pío del de Nietzsche¹³⁰.

No fue éste el caso de Templin, que supo mirar debajo de la piel de lobo de los personajes barojianos, a quienes conviene la palabra *inquietud*, entendida como vacío social y religioso, ya que, en el fondo, su ocupación principal es la salvación de sus almas en un mundo desalmado. Esto hace a Baroja más español de lo que estaría dispuesto a admitir. Templin descubre también en el fondo a un moralista a regañadientes, que en *César o nada* defiende la moral de la piedad frente a la moral de la fuerza, y menciona su proximidad a la casuística¹³¹, que ya se ha visto en relación con los jesuitas. En enero de 1932, en una conferencia en Villena, Baroja hilvana sus ideas sobre «el relativismo en la política y en la moral». Tanto en la moral religiosa como más tarde, en la laica, existen las tendencias rigorista y relativista o casuista. Las simpatías del novelista hacia esta última prevalecen sobre su admiración por Kant, rigorista a sus ojos¹³²:

«En este sentido, los protestantes y los jansenistas eran menos modernos que los jesuitas, porque querían retrotraer la religión hacia sus principios semíticos y judaicos; en cambio,

¹²⁹ G. Sobejano: *Op. cit.*, p. 39.

¹³⁰ M. S. Collins: «The adventurer's achievement of moral superiority in *Memorias de un hombre de acción* indicates that even within the context of a demythified world some form of transcendence is possible. For Baroja, transcendence into an idyllic society or a divine world no longer exists as a real or fictional possibility and so the potential for transcendence becomes internalized and limited to the individual, as an endeavor of self-realization manifested in moral integrity in which a perfect correspondence exists between inner moral strength and outer appearance through action» (*Op. cit.*, p. 123).

¹³¹ E. H. Templin: «Pío Baroja: Three Pivotal Concepts», pp. 316-317. El casuismo lo percibe en el análisis de los medios y los fines, y en la justificación de lo inmoral por su contacto e interconexión con el terreno de lo moral.

¹³² P. Baroja: «El relativismo en la política y en la moral», en *Rapsodias, Obras completas*, vol. V, pp. 915-917.

los jesuitas iban tendiendo a una moral como la del Renacimiento, moral de la supremacía de la fuerza, de la inteligencia y de los demás valores humanos»¹³³.

Un concepto estrechamente ligado a esta concepción moral es el de responsabilidad. Como casi siempre, las declaraciones de Baroja al respecto son tan numerosas como contradictorias, y dependen a veces del contexto en que las lanza. Así, hablando del miedo a lo sobrenatural, una vez declarada su simpatía por la tendencia céltica y su antipatía por la semítico-monoteísta, afirma:

«Yo no siento, no he sentido nunca ni remotamente esa dependencia mística con la divinidad, ni ese placer de llamarse esclavo, como los cristianos. Aunque llegara a creer en lo sobrenatural, no podría sentir la responsabilidad; por tanto, no podría sentir la justicia del castigo o del premio»¹³⁴.

Si estas palabras las escribía hacia 1918, en 1936 matizaba más esta "irresponsabilidad teórica", que es tal porque no considera posible, ni para el teísmo y providencialismo, ni para el racionalismo, demostrar la responsabilidad completa. Claro está que existe un interés social detrás de ella. De hecho,

«la no responsabilidad deja sin base la moral y convierte la sanción en una cosa utilitaria, de higiene colectiva»¹³⁵.

¿Deja por ello de existir la moral? En absoluto. Ya en 1904, cuando Baroja se expresa por lo general en términos radicales, considera el instinto moral como algo innato en el hombre¹³⁶;

«Una moral habrá siempre escrita o tácita, y el anarquista, cuando llame a esto bien y a lo otro mal, no hará más que expresar una moral. Estar por encima del bien y del mal es lan-

¹³³ *Ibid.*, p. 916.

¹³⁴ *Las horas solitarias*, p. 345.

¹³⁵ «Las ideas de ayer y de hoy», *Rapsodias*, p. 901.

¹³⁶ «La moral no debe ser más que un instinto inconsciente de la masa humana que quiere mejorar no sabemos para qué. Los principios morales, desde este punto de vista, no son más que adivinaciones científicas obtenidas *a priori* por intuición». *El tablado de Arlequín, Obras completas*, vol. V, p. 75.

zarse a una literatura utópica, que puede ser genialísima, y lo era con Nietzsche, pero que no es realidad»¹³⁷.

Por cierto que este instinto moral convive con el egoísmo, que Baroja identifica con el instinto de supervivencia¹³⁸. Volviendo al tema de la responsabilidad, Baroja deja, como siempre, abierta una puerta a la duda cuando hace hablar a uno de sus personajes:

«—Yo creo que no hay nada más que dos tendencias importantes en la vida —decía Laura—: una pagana, que piensa sólo en el bienestar; 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»¹³⁹.

El mismo estado de inseguridad y de preocupación moral lo encontramos en los modernistas americanos, empezando por Darío y siguiendo por Martí, que parece resumir las ideas de Baroja:

«Las ciencias aumentan la capacidad de juzgar que posee el hombre, y le nutren de datos seguros; pero a la postre el problema nunca estará resuelto; sucederá sólo que estará mejor planteado el problema. El hombre no puede ser Dios, puesto que es hombre. Hay que reconocer lo inescrutable del misterio, y obrar bien, puesto que eso produce positivo gozo, y deja al hombre como purificado y crecido»¹⁴⁰.

Si el problema de la responsabilidad aparece ligado al de la fe, lo que no ofrece dudas para Baroja es el valor central de la piedad dentro de su concepción moral. Valor que se advierte muy pronto y no sólo, como indica

¹³⁷ «Las ideas de ayer y de hoy», pp. 901-902.

¹³⁸ *La intuición y el estilo*, pp. 981-982.

¹³⁹ *Laura, o la soledad sin remedio*, p. 261.

¹⁴⁰ J. Martí: *Sección constante*, Caracas, Imprenta Nacional, 1955, p. 401. En Ivan A. Schulman: «Reflexiones en torno a la definición del Modernismo», *Estudios críticos sobre el modernismo*, p. 346.

Díaz-Plaja, a partir de los años 40¹⁴¹. Nada más y nada menos que en 1899, en un famoso artículo sobre Nietzsche, Baroja plantea sus objeciones al filósofo alemán. Objeciones tan numerosas como pasadas por alto con lamentable frecuencia. No es la menor de ellas la que se refiere al aspecto ético:

«Este egotismo, unido a sus necias pretensiones aristocráticas, le impulsan a odiar la moral de la caridad y del amor al prójimo (...). Para Nietzsche, la única misión de los pueblos es servir a sus genios, adorarlos y sacrificar ante ellos todo lo sacrificable; ésta es la moral buena; la mala es la ascética, la de la piedad (...)»¹⁴².

Estas ideas, claro está (sobre todo después de haber leído el libro de Nordau) tienen para Baroja un origen patológico. Sorprende por su expresividad la siguiente comparación:

«Hay en él (...) algo del sádico, del que goza en hacer sufrir; goce de débiles más que de fuertes. Sienten entusiasmo por los hombres que aplastan: Napoleón, Bismarck; entusiasmos de hembra histórica. Jesús tenía sólo amor a los débiles, porque era fuerte...»¹⁴³.

Concediéndole el beneficio de la duda, al final declara su convicción de que, en el fondo, Nietzsche no podría menos de sentir «la piedad generosa que sienten y aconsejan las grandes almas y los grandes genios». La condena o, mejor dicho, la antipatía por el amoralismo de Nietzsche aparece en numerosos lugares de las memorias de Baroja. Es también el sentimiento de piedad lo que le hace preferir el budismo al semitismo¹⁴⁴, y la causa de su admiración por Tolstoi.

Aunque reproche a éste el juicio literario basado en exclusivos criterios morales¹⁴⁵, Baroja declara la primacía del imperativo ético en la vida y en la literatura, dando la razón en el fondo al novelista ruso:

¹⁴¹ Refiriéndose a *Locuras de Carnaval* (1937), Díaz-Plaja comenta: «el novelista, como un genial entomólogo, va archivando especies y más especies en el catálogo inagotable. Esto no es, todavía, franciscanismo; pero la curiosidad se va haciendo, de hosca, ingenua; de agresiva, apiadada». *La ventana de papel*, Barcelona, Apolo, p. 128; en *Estructura y sentido del Novecentismo español*, p. 234.

¹⁴² «Nietzsche y la filosofía», *Ensayos, Obras completas*, vol. VIII, pp. 853-856.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 854.

¹⁴⁴ «La intuición y el estilo», p. 986.

¹⁴⁵ Según el escritor ruso, dice Baroja, no habría que leer a Shakespeare, sino el *Juánito*. «Final del siglo XIX y principios del XX», p. 689.

«Así como la parte estética de la vida no me ha preocupado mucho, la parte moral, sí. En literatura me ha pasado lo mismo. La laxitud de la ética siempre me ha parecido desagradable. Además, hay que reconocer que, modernamente, la gran literatura europea ha sido moralista: Dickens, Tolstoi, Dostoyevski, Ibsen (...). El romanticismo inmoralista para mí es completamente ridículo.

La moral, no sólo en la vida, sino en la literatura, es la que tiene más trascendencia»¹⁴⁶.

Es este orden de valores lo que hace a Ortega rechazar la literatura de Baroja, que no aspira a superar las circunstancias, a elevarse a las regiones de lo estético, a deshumanizarse, en suma¹⁴⁷. Estas diferencias, como señala el mismo Baroja, se debían tanto a su formación académica¹⁴⁸, como a una distinta concepción del arte. Aunque, como señala Shaw, ambos coinciden inicialmente en considerar intrascendente el arte moderno, para Baroja no puede ser un fin en sí mismo, ni una forma de evadirse de la realidad. Al contrario, será un medio para explorarla, para analizar e intentar hallar una solución al problema metafísico¹⁴⁹. En definitiva, «el arte es la vida».

Fue la lectura de *Parerga y Paralipomena*, de Schopenhauer, lo que frenó, en su época de estudiante, la tendencia humanitaria de Baroja, al preconizar la pasividad:

«Yo me sentía más inclinado a la tendencia anarquista, partidario de la resistencia pasiva, recomendada por Tolstoi, y de la piedad, como lector de Schopenhauer, y como inclinado al budismo, cuyas doctrinas leí influido por el filósofo alemán»¹⁵⁰.

Para Ortega, sin embargo, «la simpatía del novelista hacia ladrones y mozas del partido diríase asimismo completamente evangélica», sobre

¹⁴⁶ «Galería de tipos de la época», pp. 810-811.

¹⁴⁷ Ortega y Gasset: *Op. cit.*, p. 186.

¹⁴⁸ Por ejemplo, sobre la cálida acogida que dispensa el filósofo a la República y su propia frialdad ante el hecho, Baroja señala el interés eminentemente político y la formación hegeliana de aquél, en contraste con su preocupación ética y su preferencia por Montaigne, los enciclopedistas y Schopenhauer («El escritor según él y según los críticos», p. 455).

¹⁴⁹ D. L. Shaw: «A Reply to *Deshumanización*. Baroja on the Art of Novel», *Hispanic Review*, XXV, 1957, pp. 105-111.

¹⁵⁰ «Familia, infancia y juventud», pp. 597-598.

todo porque denota el valor supremo de la sinceridad. En este sentido, más que con el ya mencionado probabilismo, le emparenta con el quietismo y con la ética protestante¹⁵¹. Sin embargo, esta apreciación no es totalmente exacta. Al menos, en un momento dado, Baroja propugna como ideal una moral evangélica, claramente activa. Durante un viaje a París, en el periodo de entreguerras, Baroja mantuvo una conversación con una señora americana. Hablando sobre la injusticia, Baroja le pregunta:

«—¿Usted no ha leído el Evangelio?

—No. Entero, no.

— Pues yo lo he leído muchas veces. El Evangelio de San Mateo dice: “Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta, espacioso es el camino que lleva a la perdición, y hay muchos que entran por allí”.

—Es decir, que hay que ser virtuosos.

—Ésa es la recomendación evangélica»¹⁵².

Confirma esta familiaridad con el Evangelio una revelación de Julio Caro Baroja a José Alberich. Parece que durante sus estancias en París durante la guerra civil, el escritor solía leer un Nuevo Testamento, que se conserva en su biblioteca profusamente subrayado¹⁵³. El mismo crítico se refiere a la colección de libros religiosos de Baroja, que según su sobrino tenía en gran estima. Alberich cuenta 30 obras¹⁵⁴, si bien a éstas habría que añadir muchas de las que agrupa bajo el epígrafe «Historia».

De lo visto hasta ahora se desprende que la indudable heterodoxia de Baroja en materia de religión no puede considerarse, ni mucho menos, como antagonismo. La constante preocupación por cuestiones metafísicas, las expresiones concretas de su anticlericalismo, el tono racional de su crítica, sus concepciones morales y, en suma, el nivel de información

¹⁵¹ «El valor de la acción es absoluto, no relativo a sus fines o resultados, y estriba según la sensibilidad cristiana, sobre todo protestante, en ser manifestación inmediata, adecuada, completa del ánimo». Ortega y Gasset: *Op. cit.*, pp. 149-150.

¹⁵² «Bagatelas de otoño», *Obras completas*, vol. VII, p. 1329.

¹⁵³ J. Alberich: «La biblioteca de Pío Baroja», p. 109. El crítico se pregunta si estas lecturas obedecerían a un quebrantamiento de su agnosticismo al final de su vida.

¹⁵⁴ Alberich cita obras antiguas como la *Guía espiritual* de Molinos, *Introducción a la vida devota* de S. Francisco de Sales, *Desengaños místicos* de Arbiol, *Mística fundamental de Cristo* de S. Juan de la Cruz, *Vida y milagros de San Fco. Xavier*, del p. Federico García, *Tratado de la vanidad del mundo*, de F. Diego de Estella, *Exercicio de perfección* del p. Alonso Rodríguez, y una serie indeterminada de vidas de santos, devocionarios, pastorales y sermonarios. *Ibid.*, pp. 108-109.

que despliega en numerosas ocasiones obligan a reconsiderar la postura que se le ha atribuido tradicionalmente.

Es más: el examen de algunas de sus obras revela su preocupación por el conflicto entre ciencia y fe, origen de diversas cuestiones que le ocupan desde muy pronto. Cuestiones que confluyen en una tendencia religiosa de gran alcance, condenada finalmente por Roma, y cuya repercusión en España sólo ahora comienza a despertar interés.

III. BAROJA Y EL MODERNISMO RELIGIOSO.

Lo dicho hasta ahora podría bastar para establecer la relación de Baroja con el Modernismo en su sentido más amplio. En efecto, si hay una palabra que sirva para definir el talante último del movimiento literario, cultural y espiritual que agitó las conciencias europeas a finales del XIX y principios del XX, es "modernidad". Modernidad entendida como proceso ideológico, como estilo de vida basado en el cambio, la inquietud, la subjetividad y, en suma, la crisis. Se trata, como señaló Ortega, de un cambio en la escala de valores del hombre moderno, desorientado ante la desaparición de un principio de ordenación vital tras la difusión del espíritu científico¹⁵⁵. ¿Y cómo negar que Baroja representó esa inquietud, ese desasosiego, esa búsqueda al menos en igual medida (si no mayor) que otros autores que se rodearon de esa aureola, no diremos con menor justicia, pero sí a veces con menor pasión?

Pero es que, además, la sintonía de Baroja con su época no se debía a una mera coincidencia de circunstancias físicas y temporales, a la absorción por ósmosis de unos principios que "flotaban" de alguna forma en el aire que respiraban «los mejores» (como él los llamaba), y que se traducían en elecciones éticas y estéticas. Si esto fuera así, no se podría hablar sino muy superficialmente de su relación con el modernismo religioso, entendiendo como relación no tanto la militancia explícita (cosa por lo demás tan lejana a su genio y a sus intenciones), como su curiosidad, su conocimiento y su coincidencia con el espíritu y con alguna de las doctrinas que, a veces de forma independiente, llegaron a integrar este movimiento.

Resulta, por el contrario, que varias de sus obras se ocupan del tema religioso, y que en sus páginas aparecen mencionados con relativa fre-

¹⁵⁵ Vid. Gilbert Azam: «Una crítica de la modernidad», en *El Modernismo desde dentro*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 85-112.

cuencia algunos de los autores condenados por Pío X en la encíclica *Pascendi Dominici Gregis*. Si ya *El árbol de la ciencia* es una "novela filosófica", en *Camino de perfección* (subtitulada, no se olvide, *Pasión mística*), el elemento religioso adquiere mayor relieve. Pero es sobre todo en una novela publicada en 1936, *El cura de Monleón*, donde pueden seguirse claramente las huellas del modernismo religioso, como ha sugerido Juan María Laboa¹⁵⁶. Algunas características del protagonista de esta novela, empezando por el nombre, se encuentran ya en el cuento titulado «Un justo», incluido en *Vidas sombrías*, de 1899, y, sobre todo, en *El nocturno del hermano Beltrán*, pieza teatral de 1929. En esta obra, el fraile de inclinaciones místicas con un pasado más o menos borrascoso, confinado por sus ideas, recuerda a *El Santo* de Fogazzaro, si bien no hay evidencias de que conociera a este autor. Sí pudo, en cambio, haber leído la extensa crítica de Ortega en «Los lunes de *El Imparcial*», en 1908¹⁵⁷.

Luis de Llera ha escrito sobre el conocimiento que trabaron Azorín y Baroja con el conde Gallarati Scotti, embajador de Italia en el Madrid los primeros años 40, amigo íntimo y biógrafo de Fogazzaro y figura importante del modernismo religioso transalpino¹⁵⁸. Su amistad con Ortega y Unamuno venía de antiguo. Este último, en concreto, escribió en la revista milanesa *Rinnovamento* a principios de siglo. Puede ser que, de producirse, el contacto de Baroja con el modernismo italiano fuera indirecto, quizá a través de Unamuno y Ortega, como lo fueron sus primeras nociones sobre Maeterlinck, aunque tampoco hay que olvidar que visitó Italia a principios de siglo. En cualquier caso, los personajes de Baroja, desde Fernando Ossorio hasta Javier Olarán, presentan tal afinidad de rasgos con los protagonistas de obras manifiestamente modernistas, como las del autor mencionado, que sorprende cómo haya podido pasar desapercibida. Estos rasgos, por lo demás, y como se ha visto más arriba, se encuentran de igual forma en lo que se ha venido llamando "modernismo literario", es decir, la corriente supuestamente esteticista capitaneada por Rubén Darío y en la que se suele incluir a Valle-Inclán. La pug-

¹⁵⁶ J. M. Laboa: *Iglesia e intolerancias: la guerra civil*, Madrid, 1987.

¹⁵⁷ Alfonso Botti considera la acogida dispensada a esta novela como un «termómetro» para medir la repercusión de la corriente reformadora en España (*La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, Brescia, Morcelliana, 1987).

¹⁵⁸ L. De Llera: *Relaciones culturales italo-hispánicas. La embajada de T. Gallarati Scotti en Madrid (1945-1946)*, Milán, 1985. Curiosamente, no hemos encontrado noticias de Baroja sobre el particular, si bien de los papeles del conde italiano resulta que fue invitado con frecuencia y se le honró con detalles que demuestran una consideración que va más allá del mero protocolo.

na entre misticismo y sensualidad, inquietud metafísica y anhelo de paz espiritual, abulia y apasionamiento, acción y contemplación, vida y conocimiento, ciencia y fe constituye, de hecho, la característica del espíritu modernista y lo que determina sus diversas manifestaciones¹⁵⁹.

Julio Caro Baroja, cuando escribe sobre *El cura de Monleón*, no hace referencia a sus conexiones con el modernismo religioso, sino al retraso cultural del clero español y los deseos de cambio que comenzaban a notarse en algunos sectores, sobre todo en los seminarios. Según Caro, su tío detectó esta situación

«hablando en Vitoria con algún ex-seminarista que le contó sus experiencias: un ex-seminarista que a la sazón era guardia de asalto. Yo, por otros conductos, pude indicarle algo también sobre las ideas de algunos profesores y alumnos de los más distinguidos que conocí en mis andanzas de aprendiz de arqueología. La guerra truncó el movimiento cultural que después se ha vuelto a observar entre el clero joven, de una manera acaso más desacompasada»¹⁶⁰.

Ya veremos quiénes eran estos profesores y por qué son importantes sus ideas. De todas formas, el protagonista de la novela "definitiva" en este sentido estaba ya esbozado, como se ha dicho, a finales de siglo. En 1929 Baroja le da un pasado novelesco y una evolución intelectual y espiritual. En 1936, la infancia y la juventud del joven cura de aldea vuelven a ser las de 1899, pero Baroja trata ya ampliamente de su formación en el seminario y su crisis espiritual.

Tanto en esta novela como en las otras mencionadas, hay una parte discursiva que justifica de alguna manera las objeciones de Ortega a la novela de Baroja. En la última parte de *El cura de Monleón* se "reproducen" apuntes y citas textuales de las obras "leídas" por el protagonista, y que no son ni más ni menos que las notas del propio Baroja, tal y como aparecen en sus reportajes y disquisiciones autobiográficas. Por cierto que estos materiales fueron bien aprovechados, porque a veces se encuentran los mismos discursos en los lugares más dispares. Ni qué decir tiene que, en compensación, esta forma de escribir proporciona una información preciosa acerca de las fuentes empleadas por Baroja. Examinemos ahora los temas de modernismo religioso que aparecen en sus obras.

¹⁵⁹ La crítica italiana (Benedetto Croce, Pietro Panerazi, Diego Valeri) ha formulado este tipo de binomios a propósito de *El Santo*.

¹⁶⁰ J. Caro Baroja: *Op. cit.*, pp. 256-257.

III.1. Los temas.

Pragmatismo, subjetivismo e inmanentismo.

Ya hemos visto cómo Baroja se decantaba por la filosofía naturalista y crítica frente a la “exaltada y fantástica”. Parte de esta filosofía crítica era el pragmatismo angloamericano, que alaba por su cinismo, en consonancia con la «metafísica de la sinceridad» que, según Ortega, profesa:

«Las afirmaciones de William James fueron claras, definitivas, de un cinismo sin velos. Todo ello ha desembocado en el materialismo actual, que no es el materialismo científico, que es una teoría explicativa del cosmos como otra cualquiera, sino en un materialismo sensualista, que no es ni teoría siquiera, sino una idea de aprovecharse de todo lo que se pueda sin escrúpulos de ninguna clase»¹⁶¹.

Pasada la moda de Nietzsche, dice Baroja, lo sustituyó en parte esta escuela, que propugnaba como norma de vida «el valor de la intuición y del impulso vital, de lo cómodo y de lo práctico»¹⁶². ¿En qué consistía ese «materialismo sensualista» y cuál es la repercusión de la «intuición» y el «impulso vital» en el ámbito de las ideas religiosas? Gilbert Azam resume así el influjo del pragmatismo en la teología modernista:

«para ella, lo verdadero es lo que nos nutre, en lo espiritual como en lo físico. Esta fidelidad a los impulsos vitales implica que las religiones se consideren como sistema de símbolos que traducen los anhelos humanos más profundos o los ponen en movimiento. Así se abre paso al idealismo y al subjetivismo mientras que la historia permite medir toda la distancia que separa los fenómenos objetivos de los cambios que la fe les hace sufrir»¹⁶³.

¹⁶¹ *La intuición y el estilo*, p. 984.

¹⁶² «Galería de tipos de la época», p. 816.

¹⁶³ G. Azam: «La crisis modernista en España», *Op. cit.*, p. 52. El autor cita a William James (*Philosophie de l'expérience*), que llega a las últimas consecuencias: «El ámbito de lo divino en el mundo debe ser más orgánico e interior. Un creador externo al universo y a sus instituciones, esto puede aún enseñarse en la Iglesia, merced a unas fórmulas que su inercia misma conserva en pie; pero (...) la verdadera vida de nuestro corazón ya no está en ellas (...). Las únicas opiniones verdaderamente dignas de captar nuestra atención pertenecen al mismo orden de ideas que lo que se puede llamar la visión panteísta, es decir la visión de Dios considerado como inmanente al universo». *Ibid.*, p. 34.

Consecuencia de esta actitud inmanentista serán el misticismo, el relativismo religioso, la evolución de la religión en general y de los dogmas en particular; las doctrinas principales, en suma, que componen la tendencia modernista, condenadas por Pío X y a las que nos iremos refiriendo.

En *El cura de Monleón*, el protagonista, Javier Olarán, descarta la idea de un Dios personal: de haberlo, «tenía que ser la conciencia del Universo infinito»¹⁶⁴. De acuerdo con esto, se abandona a la contemplación panteísta, antes incluso de perder la fe¹⁶⁵. Y no es el único. Fernando Ossorio también hace su profesión de fe panteísta, monista e inmanentista (por este orden) a un escolapio catequizador:

«supongo o creo que hay en todas las cosas, en esa hierba, en ese pájaro, en ese monte, en el cielo, algo invariable, inmutable, que no se puede cambiar, que no se puede aniquilar... No... En lo íntimo creo que todo es fijo e inmutable. Y esto que es fijo, llámesele sustancia, espíritu, materia, cualquier cosa, equis, que a nuestros ojos, por lo menos a los míos, es infinito; yo supongo, a veces, cuando estoy de buen humor, que se reconoce a sí mismo y que tiene conciencia de que es...»¹⁶⁶.

Esta conciencia será una de las bases del movimiento modernista en su sentido más amplio: por poner un ejemplo teóricamente antitético a Baroja, volveremos a mencionar a Rubén Darío, que en *El Canto errante* se expresa en términos similares acerca de la concepción de la divinidad y de la fe¹⁶⁷. La XX proposición condenada en el *Syllabus* afirmaba, precisamente, que la revelación no podía ser sino la conciencia adquirida por el hombre de su relación con Dios. Para Fernando Ossorio la religión, en el fondo, es una creación humana:

«En la cuestión de la religión, lo inseguro son los orígenes, las bases. Esa obra de cimentación divina es lo que falla,

¹⁶⁴ *El cura de Monleón, Obras completas*, vol. VI, p. 832.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 762, 826.

¹⁶⁶ *Camino de perfección, Obras completas*, vol. VI, pp. 102-103.

¹⁶⁷ Los versos, del poema «Sum», son los siguientes: «Yo soy en Dios lo que soy / y mi ser es voluntad / que, perseverando hoy / existe en la eternidad. / Cuatro horizontes de abismo / tiene mi razonamiento / y el abismo que más siento / es el que siento en mí mismo. / (...) ¡Señor, que la fe se muere! / Señor, mira mi dolor. / ¡Miserere, Miserere! / Dame la mano, Señor...» Ivan A. Schulman cita también a otros poetas modernistas americanos, como José Asunción Silva, Manuel Gutiérrez Nájera o Martí, para ilustrar la duda y la soledad espiritual de la época. *Op. cit.*, pp. 337, 343 y ss.

porque no es divina. Yo antes creía lo contrario. En cambio, lo humano, dentro de lo humano, es sabio y casi perfecto. Por eso se ve que los exegetas modernos, los críticos de los orígenes, acaban excomulgados, y que sus obras van al Índice. No les pasa lo mismo a los historiadores de la Iglesia»¹⁶⁸.

Naturalmente, se está refiriendo a los modernistas. Baroja asume, en definitiva, la idea de Feuerbach de que «el secreto de la religión y de la teología es la antropología»¹⁶⁹:

«Uno es todo: el tiempo, el espacio, la causalidad, el mismo Dios si se tiene la veleidad de creer en él»¹⁷⁰.

Que «el hombre es la medida de todas las cosas» es una de sus sentencias favoritas, en efecto. Quizá fuera su simpatía por los filósofos presocráticos lo que le dispuso favorablemente hacia las tendencias de pensamiento mencionadas. Y de ahí también su interés por la antropología y la mitología popular.

Misticismo.

En 1907 Pio X publicaba, como ampliación del *Syllabus*, la encíclica *Pascendi*. En la primera parte, después de condenar el agnosticismo, pasa a examinar con detenimiento el inmanentismo religioso. Para los modernistas la fe, dice la encíclica, se basa en un sentimiento íntimo motivado por la necesidad de lo divino. La fe no sería sino esta especie de unión entre el hombre y Dios, objeto y causa íntima de ese movimiento del alma. De esta forma, la fe es a la vez un fenómeno natural y sobrenatural, la conciencia religiosa es universal y equivale a la revelación. La importancia de esta experiencia individual, en la que basan la existencia de Dios, por encima de la experiencia racional, es lo que la encíclica llama «seudo-misticismo».

Este misticismo es lo que abunda, por ejemplo, en *Camino de perfección*. En el diálogo citado anteriormente, a la pregunta de si cree en Dios, Fernando responde que no sabe:

¹⁶⁸ *Camino de perfección*, pp. 834–835.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 834. Esta cita de Protágoras no es infrecuente en Baroja.

¹⁷⁰ *Las veleidades de la fortuna*, p. 262. Cit. por Templin: «Pío Baroja: Three Pivotal Concepts», p. 315.

«—¡Ah! ¿No sabe usted?
 —A veces he creído sentirlo.
 —¡Sentirlo! Misticismo puro.
 —¡Pchs! ¿Y qué?»¹⁷¹.

Ejemplos de este sentimiento exacerbado son la visión, en el capítulo VII, de un «Cristo-momia», y más adelante, en Toledo, las sensaciones experimentadas al contemplar los cuadros de el Greco y, en particular, *El entierro del conde de Orgaz*. No es una casualidad que el misticismo del protagonista llegue a su culminación en esta ciudad: ya se ha mencionado la importancia del paisaje y su valor simbólico en Baroja, valor que se repite, con los mismos motivos de inspiración, en Azorín¹⁷². Siendo el misticismo un sentimiento no racional, en su desarrollo juegan un papel fundamental las sensaciones. La estética tiene su parte (no despreciable) en la fe; Fernando experimenta en las iglesias toledanas una gran excitación:

«Él no creía ni dejaba de creer. Él hubiera querido que aquella religión tan grandiosa, tan artística, hubiera ocultado sus dogmas, sus creencias, y no se hubiera manifestado en el lenguaje vulgar y frío de los hombres, sino en perfumes de incienso, en murmullos de órgano, en soledad, en poesía, en silencio. Y así, los hombres, que no pueden comprender la divinidad, la sentirían en su alma, vaga, lejana, dulce, sin amenazas, brisa ligera de la tarde que refresca el día ardoroso y cálido»¹⁷³.

Para los modernistas católicos los ritos no son símbolos vacíos, sino una expresión de vida que «debe a un tiempo enriquecer nuestra vida y enriquecerse de nuestras nuevas emociones»¹⁷⁴. Claro está que la razón no tiene que ver con la fe, pero eso no es motivo, según Baroja-Ossorio,

¹⁷¹ *Camino de perfección*, pp. 101-102.

¹⁷² Martínez Ruiz analizaba la correspondencia entre el misticismo y, el arte en general, con el paisaje castellano en «La tristeza española», artículo publicado en el único número de *El Mercurio* y que reproduce en *La voluntad*, pp. 211-213.

¹⁷³ *Camino de perfección*, p. 66.

¹⁷⁴ Paul Sabatier: *Les modernistes*, Paris, Fischbacher, 1909, p. 113. Este libro tiene el fin de defender el modernismo de la condena vaticana, insistiendo sobre todo en su obediencia y amor a la Iglesia. La cita se refiere a la obra de Antonietta Giacomelli, perseguida por los jesuitas.

para menospreciar la religión. Cada realidad tiene sus formas propias de conocimiento; por eso es absurdo pretender emplear, al hablar de lo divino, «el lenguaje vulgar y frío de los hombres»:

«Y, después, pensaba que quizá esta idea era de un gran sensualismo, y que en el fondo de una religión así, como él señalaba, no había más que el culto de los sentidos. Pero ¿por qué los sentidos habían de considerarse como algo bajo, siendo fuentes de la idea, medios de comunicación del alma del hombre con el alma del mundo?»¹⁷⁵.

El peligro efectivo de esta actitud es que, sin el apoyo de la razón, el sentimiento religioso venga a menos. La conclusión de la primera parte de la encíclica *Pascendi* (puntos 107 al 115) señala que tanto la postura agnóstica de partida, como el inmanentismo conducen al panteísmo y, en definitiva, a la pérdida de la fe. Es lo que le ocurre a Javier Olarán, el protagonista de *El cura de Monleón*:

«Un tanto asombrado de que yo pueda llegar, en mis consecuencias, tan lejos, he pensado que la religión, en algunas personas, domina zonas de la inteligencia más sentimentales que racionales, como la música. El acorde místico subsiste en mí; ahora las ideas se han transformado. Este acorde místico me produce la necesidad de la oración. ¿Oración a quién? ¿Oración para qué? Se van evaporando de mi espíritu los fantasmas de la religión y de la teología; pero queda el sentimiento religioso, que no sé si podré dirigirlo en otra dirección, aunque sea baja y supersticiosa»¹⁷⁶.

El hermano Beltrán, tras leer a Nietzsche y Dostoyevski, a Rusbrokio y a Molinos, define su fe como vaga. Es «un místico que nada espera», «un tanto panteísta, casi ateo». Sólo le queda

«Un sentimiento de simpatía universal por los seres, por las cosas... Oír música..., mirar el cielo (...) un cielo vacío»¹⁷⁷.

¹⁷⁵ *Camino de perfección*, p. 66.

¹⁷⁶ *El cura de Monleón*, p. 871.

¹⁷⁷ *El nocturno de el hermano Beltrán*, *Obras completas*, vol. VI, p. 1217.

Relativismo religioso.

La experiencia religiosa es universal; lo que cambian son las fórmulas, que se adaptan al creyente. Luego tanto vale una religión como otra (incluso el paganismo), si bien los modernistas defienden la superioridad de la católica atendiendo a su mayor vitalidad y a su mayor cercanía a la verdad¹⁷⁸.

Este relativismo se encuentra con frecuencia en Baroja, que tan pronto se declara él mismo politeísta, arrebatado por el espíritu de sus antepasados, como proclama una religión "natural". Encarnación de esta tendencia será Shagua, campesino aparentemente ignorante con el que conversa largamente Javier Olarán, y que parece tener su contrafigura real, como por lo demás, casi todos los tipos de Baroja¹⁷⁹. Este hombre, que «no tenía ninguna religión y era un bendito», hace reflexionar a Javier sobre el valor de las ideas religiosas y su influencia real en los instintos¹⁸⁰. Cuando pierde la fe, llega a plantearse su sustitución por la mitología vasca, tan válida como las demás representaciones religiosas o míticas, o más, porque pertenece a su raza¹⁸¹. Estas declaraciones de paganismo y de totemismo, por lo demás, no son infrecuentes en Baroja, que trata con simpatía la religión de sus antepasados en *La leyenda de Jaun de Alzate*.

A pesar de ello, de sus constantes declaraciones de antipatía por todo lo que trascienda semitismo, y de su anticlericalismo, se encuentran también en Baroja expresiones a favor de la superioridad del cristianismo. Los modernistas basaban esta supremacía (por encima de su relativismo) en su mayor sinceridad y vitalidad. Si Ortega señala el sincerismo, como se ha visto, como manifestación del "cristianismo" de Baroja, éste hará referencia al vitalismo de la fe. Vitalismo en el sentido de utilidad para la vida. Claro que, en definitiva, lo que salva al cristianismo, en su opinión es, como se ha visto, el sentimiento de amor al prójimo, más que su "vitalidad" o su "verdad".

La primera tiene su fundamento en el pragmatismo. La religión no es el "opio del pueblo", sino todo lo contrario:

«Vivimos en la construcción hecha por sociedades animadas por un espíritu religioso. Casi todas las obras, sobre todo

¹⁷⁸ *Pascendi*, puntos 36 y 37.

¹⁷⁹ En *Bagatelas de otoño*, Baroja nos presenta un personaje real de este nombre (p. 1.268). Otro es Fillipo de Errandecoborda, que recuerda Julio Caro. En el cuento «Un justo», al joven cura le gusta también mantener largas charlas con los labriegos de los caseríos.

¹⁸⁰ *El cura de Monleón*, pp. 768-771.

¹⁸¹ *El cura de Monleón*, p. 872.

las artísticas que nos producen admiración, se han creado al calor de estos ideales o dogmas que la mayoría no sentimos ni creemos. Ellos han sido los elementos radiactivos de la civilización hasta nuestro momento histórico. Han sido como un alcohol que ha hecho vivir excitados a los hombres»¹⁸².

La crisis actual de esas creencias plantea la dificultad de la sustitución, ya que:

«Por ahora el monoideísmo y el espíritu sectario es lo que produce la acción; las gentes agnósticas saturadas de relativismo y de libre examen, con pluralidad de ideas, viven entre dudas y vacilaciones»¹⁸³.

Actitud ésta, por lo demás, característica de los personajes barojianos. En suma, el novelista encuentra muy difícil, si no imposible, encontrar ideas equivalentes a las de Dios, la vida ultraterrena y el premio o castigo después de la muerte, al menos en un futuro próximo¹⁸⁴. Lo de menos, en teoría, es la verdad de los principios religiosos:

«La gran defensa de la religión está en la mentira. La mentira es lo más vital que tiene el hombre. Con la mentira vive la religión, como viven las sociedades con sus sacerdotes y sus militares, tan útiles, sin embargo, los unos como los otros»¹⁸⁵.

La misma idea aparece desarrollada, con más sutileza, en *El árbol de la ciencia*. Iturriz piensa que el agnosticismo, el intelectualismo, para las cosas que no se conocen científicamente, es absurdo y antibiológico, mientras que la fe es útil para la vida, dentro de su radio de acción, por lo que hay que conservarla:

«En cambio, cerrando esa puerta y no dejando más norma que la verdad, la vida languidece, se hace pálida, anémica, triste. Yo no sé quién decía: la legalidad nos mata; como él podemos decir: la razón y la ciencia nos apabullan. La sabiduría del

¹⁸² *Rapsodias, Obras completas*, vol. V, pp. 909-910.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 910.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp.910-911.

¹⁸⁵ «La defensa de la religión», *Juventud, egolatría, Obras completas*, vol. V, p. 159.

judío se comprende más cada vez que se insiste en este punto: a un lado, el árbol de la ciencia; al otro, el árbol de la vida»¹⁸⁶.

Frente a la labor destructora del análisis, ¿qué se puede ofrecer al organismo social para mantenerlo vivo? Una fe, una ilusión, «algo que, aunque sea una mentira salida de nosotros mismos, parezca una verdad llegada de fuera». De nuevo son los judíos, según Iturrioz, quienes intuyeron esta necesidad:

«a la mujer y a la colectividad hay que prometerles el paraíso (...). Los semitas inventaron un paraíso materialista (en el mal sentido) en el principio del hombre; el cristianismo, otra forma de semitismo, colocó el paraíso al final y fuera de la vida del hombre, y los anarquistas, que no son más que unos neocristianos, (...) ponen su paraíso en la vida y en la tierra. En todas partes y en todas épocas los conductores de hombres son prometedores de paraísos»¹⁸⁷.

Utilidad social, por tanto, de la fe. Pero también utilidad “emotiva”. Javier Olarán se pregunta por los motivos de la expansión del cristianismo frente a otras filosofías y creencias similares (mitraísmo, budismo, la filosofía de Marco Aurelio y Epicteto):

«El éxito del cristianismo proviene seguramente de su carácter dogmático, afirmativo y prometedor (...). Las masas necesitan un mito, una bandera, algo que las una y les dé conciencia de su carácter colectivo. El cristianismo está lleno de promesas ardientes. Es para los ansiosos, para los plebeyos desesperados, afligidos y desgraciados. Es para la gente que no quiere razonar (...). El cristianismo buscó apoyarse en los sentimientos elementales, equiparó al bueno con el malo, al inteligente con el estúpido, consideró que no había diferencias entre los hombres (...). Esto halaga mucho al hombre»¹⁸⁸.

Esta utilidad emotiva y este irracionalismo enlazan de alguna manera con el sentimentalismo y con el misticismo. Se ha visto cómo para los

¹⁸⁶ *El árbol de la ciencia*, p. 514.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 516.

¹⁸⁸ *El cura de Monleón*, p. 867.

modernistas la experiencia religiosa es algo íntimo. Lo importante no es tanto el sistema de creencias como su funcionalidad. El abate Loisy responde a un sacerdote:

«L'acte par lequel nous affirmons notre confiance dans le valeur morale de l'univers, dans la fin morale de l'être, est en soi nécessairement un acte de foi. Ce n'en est pas un acte souverainement raisonnable, non seulement parce qu'il est entouré de probabilités rationnelles (...), mais parce que cet acte, où nous posons Dieu (il ne s'agit pas, pour l'instant, de le définir), nous pose nous mêmes, nous équilibre, nous parfait, nous adapte à la vie, est une expérience de la vérité qu'il contient»¹⁸⁹.

Por lo demás, la idea de que la fe es necesaria para la vida constituye, no lo olvidemos, el tema central de *San Manuel Bueno, mártir*, de Unamuno. Su protagonista, al igual que el maestro Yuste en *La voluntad*, se debate entre la duda personal y el agnosticismo, de una parte, y la necesidad de creer del pueblo, por otra. De nuevo se enfrentan vida y ciencia, acción y contemplación¹⁹⁰. De nuevo la metáfora bíblica que da nombre a *El árbol de la ciencia*.

El pragmatismo justifica la religión, pero dentro de un relativismo, la promesa de un paraíso o la demagogia no parecen tanto motivos de superioridad verdadera como razones de éxito. Más arriba se ha hecho referencia a la concepción moral de Baroja. En definitiva, su eventual identificación con el cristianismo obedece a este motivo:

«Para mí, de todos los predicadores con afanes éticos de nuestra época, no han quedado erguidos más que dos locos:

¹⁸⁹ *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents* (Ceffonds, Montier-en-Der, 1908); en P. Sabatier, *Op. cit.*, pp. XXXVIII–XXXIX. Esta «prueba de la verdad» por medio de una experiencia que cabe suponer universal (ya que el sentimiento religioso, se ha visto, es algo innato al hombre) se encuentra también en *El árbol de la ciencia* (p. 509):

«Fuera de los axiomas lógicos y matemáticos, en los cuales no se puede suponer que no haya unanimidad, en los demás todas las verdades tienen como condición el ser unánimes.

–Entonces ¿son verdades porque son unánimes? –preguntó Iturriz.

–No; son unánimes porque son verdades».

¹⁹⁰ Yuste parece parafrasear a Ortega y a Iturriz cuando exclama: «¡Ah, la inteligencia es el mal!... Comprender es entristecerse; observar es sentirse vivir... Y sentirse vivir es sentir la muerte, es sentir la inexorable marcha de todo nuestro ser y de las cosas que nos rodean hacia el océano misterioso de la Nada...» (*La voluntad*, p. 180).

Nietzsche y Dostoyevski. El uno, que ha intentado desmoronar a Cristo, y el otro, que ha querido levantarlo de nuevo con otro avatar. Cristo o Anticristo, amor o guerra; lo demás, no es nada, o casi nada»¹⁹¹.

Amor, se ha visto, al prójimo, como sentimiento de piedad. Pero si el sentimiento místico de Javier Olarán quedaba reducido a la necesidad de orar (¿a quién?, se preguntaba), Fernando Ossorio, treinta años antes, se había planteado el problema en estos términos:

«La única palabra posible era amar. ¿Amar qué? Amar lo desconocido, lo misterioso, lo arcano, sin definirlo, sin explicarlo. Balbucir como un niño las palabras inconscientes. Por eso la gran mística Santa Teresa había dicho: "El infierno es el lugar donde no se ama"»¹⁹².

Ciencia y Fe.

No definir lo desconocido, porque no se quiere (lo importante es amar) y porque no se puede. Pío X condenaba el modernismo porque basaba la teología en el agnosticismo, que Loisy planteaba en estos términos:

«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 (...) 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...»¹⁹³.

A pesar de ello, Sabatier considera que la característica común de los modernistas es el haber llegado a una armonía íntima perfecta: la cien-

¹⁹¹ El protagonista hará suya esta frase, pronunciada por «un diplomático danés», en el curso de una conversación con Grobenius (Frobenius, a quien Baroja conoció en París en una reunión similar a la descrita). *El nocturno del hermano Beltrán*, p. 1.213.

¹⁹² *Camino de perfección*, p. 67.

¹⁹³ Loisy: *Op. cit.*, *loc. cit.*, pp. XXXVIII-XXXIX.

cia ilumina la fe, volviéndola menos misteriosa y mostrándoles sus fundamentos¹⁹⁴. El modernismo, lejos de compartir la posición absolutista y excluyente del racionalismo antirreligioso y del intelectualismo ortodoxo, elige el plano de la vida, de la experiencia y de la realidad. No necesita creer en la infalibilidad metafísica de la Iglesia para amarla. El ensanchamiento consiguiente de la vida religiosa (por la importancia concedida al sentimiento, que comporta la continuación de la revelación y de la vida) es lo que dota de atractivo espiritual, más que intelectual, al movimiento, y lo que salva, según Sabatier, a muchos jóvenes del «escepticismo intelectual y del materialismo»¹⁹⁵. Claro está que Pío X no comparte este optimismo, y los personajes de Baroja parece que tampoco. La ciencia, dice Andrés Hurtado, marcha arrollándolo todo. Iturriz asiente, pero se lamenta:

«Desde un punto de vista puramente científico, yo no puedo aceptar esa teoría de la duplicidad de la función vital; inteligencia a un lado; voluntad a otro, no. (...) No somos un intelecto puro, ni una máquina de desear; somos hombres que al mismo tiempo piensan, trabajan, desean, ejecutan...»¹⁹⁶.

A la hora de la verdad, Andrés Hurtado, el hermano Beltrán y Javier Olarán optan por la razón, por la ciencia, frente a la fe, necesaria para la vida y, como consecuencia lógica, mueren física o espiritualmente. No han logrado esa armonía que parte, en el fondo, para los modernistas, de una distinción fundamental. Baroja admite, como se ha visto, que el campo de acción de la ciencia es limitado, y que es absurdo convertirla en una religión o, al menos, pretender de ella explicaciones metafísicas¹⁹⁷. Lo mismo vale para lo relacionado con la fe. Un caso típico de posible interferencia son los milagros. Un episodio real da pie a Baroja para expresar su opinión. Caro Baroja describe las supuestas apariciones a unas niñas de la aldea guipuzcoana de Ezquioga, aleccionadas por sus parientes y vecinos, y que atrajeron grandes masas de peregrinos. El jesuita José Antonio de Laburu y Olascoaga, conferenciante de éxito por aquel entonces, se mostró hostil a las apariciones, y usó como argumento para demostrar su falsedad el que en las fotos que había hecho no aparecía impre-

¹⁹⁴ P. Sabatier: *Ibid.*, p. XXXV.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. XXXV-XLI.

¹⁹⁶ *El árbol de la ciencia*, pp. 512-513.

¹⁹⁷ La misma idea la repiten Iturriz en *El árbol de la ciencia*, p. 510, y el doctor Basterreche, en *El cura de Monleón*, p. 784.

sionado ningún fenómeno sobrenatural¹⁹⁸. Esta "prueba" suscitó las iras de don Pío, que al parecer le dirigió críticas en público. El pseudopositivismo del jesuita es puesto en solfa en *El cura de Monleón*:

«Si hubiera cuarenta, cincuenta milagros fotografiados (...) los de Ezquioga podrían considerarse como milagros indocumentados e incluseros –repuso el doctor–; pero como no los hay, ni siquiera uno, los de Ezquioga son de la misma clase y del mismo carácter de los demás (...), hay que tener una mentalidad muy extraña para pensar que un espíritu, no en el sentido griego, sino en el sentido supernatural, pueda ser algo más que una palabra. También hay que tener una idea de mandinga o de hotentote para creer que ese espíritu va a impresionar una placa de galatino–bromuro»¹⁹⁹.

El argumento de Baroja es modernista en el sentido que condena la encíclica *Pascendi* en los puntos 83 al 86, a saber: el análisis por separado de los aspectos naturales y sobrenaturales allí donde se presentaran unidos²⁰⁰ (independientemente de que don Pío no creyera en las apariciones). Por lo demás, la crítica modernista en lo que se refiere a milagros, apariciones y reliquias suscitó una sana reacción de la Iglesia, que renovó sus recomendaciones de prudencia²⁰¹.

En un momento de entusiasmo, Sabatier exclama que será la ciencia la que salvará a la Iglesia²⁰², iluminándola: la tarea de la crítica modernista no es destruir, sino describir los progresos del espíritu religioso a través de los siglos²⁰³. Del mismo modo que la Iglesia sustituyó a la sinagoga, la catedral modernista sustituirá a una Iglesia que se ha convertido en una sociedad política y anticientífica, en una «secta religiosa». Se trata, en suma, de liberarla del peso muerto para que pueda seguir su desarrollo como cuerpo vivo²⁰⁴. Para Baroja, es este encorsetamiento la cau-

¹⁹⁸ El padre Laburu había estudiado en su juventud Farmacia, luego se pasó a la Psicología y Psicofísica. Caro Baroja proporciona estos detalles en *Los Baroja*, pp. 255-256.

¹⁹⁹ *El cura de Monleón*, p. 783.

²⁰⁰ El estudio de lo humano correspondería a la historia, y el de lo divino, a la fe. De ahí la distinción, por ejemplo, entre el Cristo de la historia y el Cristo de la fe. En Sabatier: *Op. cit.*, pp. 183-185.

²⁰¹ *Pascendi*, puntos 149 al 151.

²⁰² Sabatier: *Op. cit.*, p. 81.

²⁰³ *Ibid.*, pp. XXXI-XXXV.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 119-122.

sa principal de la decadencia de la religión. Encorsetamiento, en primer lugar, intelectual:

«Los religiosos dogmáticos creen en la revelación y en que las verdades religiosas son demostrables como si fueran axiomas matemáticos»²⁰⁵.

La fe, se ha visto, no se puede reducir a términos científicos, porque se trata ante todo de un fenómeno subjetivo, de un movimiento íntimo del alma. Éste es, para Baroja, el error principal de la teología:

«yo creo que es la teología la que ha contribuido a debilitar la idea cristiana. La teología, sobre todo la escolástica, es metafísica: racionalismo, verbalismo. Los teólogos, con su Aristóteles por estandarte, quieren explicarlo todo. Ellos son los que han comenzado a desmoronar la fe y la moral de Cristo. A fuerza de divisiones y subdivisiones, de silogismos, de sutilezas y de habilidades, han quitado la sencillez primitiva del cristianismo y lo han adulterado. Ellos son los que han dado las armas a los enemigos de la Iglesia. Han querido convertir en matemáticas el sentimiento, y el sentimiento ha volado como un pájaro raro y ha dejado en el antiguo nido unas fórmulas vacías y sin vida»²⁰⁶.

La intolerancia intelectual es una muestra de la falta de libertad, que Baroja considera otra de las causas de la decadencia del cristianismo. La represión de las herejías en los primeros siglos marcan el inicio de la transformación, la victoria del espíritu semítico de dominación universal sobre la tradición helenística, más metafísica e idealista²⁰⁷. Este cambio se debe sobre todo a San Pablo y, después, a los padres de la Iglesia, legisladores y organizadores. Siguiendo a los que él llama «críticos heterodoxos», Baroja niega la originalidad del cristianismo, que procede del judaísmo:

«Sin embargo, el espíritu es distinto y hasta opuesto. En el Antiguo Testamento se ve una sociedad dominada por una

²⁰⁵ «El monoteísmo», en *Obras completas*, vol. V, p. 1144.

²⁰⁶ *El cura de Monleón*, p. 869. Baroja repite el argumento en sentido contrario en la página 873: «El profesor me contesta que si he perdido la voluntad de creer, no hay remedio por ahora. Que no se recobra la fe con argumentos».

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 863 y 869.

teocracia poderosa: la Iglesia, los doctores, reinan. En cambio, en el Nuevo Testamento, Jesucristo ataca a la Iglesia, y las leyes no tienen valor, según Él, al lado de la intuición de la verdad, de la luz, etc. La impresión que se obtiene es que, de seguir al pie de la letra la enseñanza de los Evangelios, no debía de haber Iglesia ni intermediarios entre Dios y el hombre. Cristo es la parte más humana del judaísmo. Lo cristiano es una selección y una depuración sentimental de lo judío»²⁰⁸.

Este acento sentimental y la idea misma de «depuración» (que implica progreso, evolución) las comparte Baroja con los modernistas. No del todo su concepción de la Iglesia y de la autoridad, de la que los modernistas católicos más ortodoxos se manifiestan hijos obedientes, aunque declaren imposible la sumisión en el terreno intelectual²⁰⁹. ¿Cómo armoniza Baroja su antipatía por la racionalización, por el dogmatismo, con su simpatía por la libertad intelectual y la crítica, que implican también el uso de la razón y de un método científico? De manera similar a como lo hacen los modernistas. Frente a la intransigencia del "tradicionalismo", que pretende una interpretación literal del Génesis, por ejemplo,

«Se comprende que algunos padres de la Iglesia desearan que no se aceptasen de este libro los tres primeros capítulos, y que los modernistas, llamados así burdamente por sus enemigos, pretendieran que se considerasen las historias bíblicas como alegorías y símbolos»²¹⁰.

Se trataba, en suma, de discernir el origen de cada fenómeno religioso, contemplando después los elementos meramente humanos transfigurados en su sentido por la fe²¹¹. Aunque Baroja no dé este último paso,

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 847. En otros lugares, Baroja repite esta idea. Así: «respecto a los dogmas cristianos, no son en su origen, evidentemente, muy constructivos, más bien parecen disolventes (...). El catolicismo da la impresión de que ha tenido que subvertir la esencia del espíritu cristiano auténtico, primitivo, para hacerlo social (...) se han tenido que apoyar en el espíritu judío, legalista, del Antiguo Testamento más que en la piedad difusa y poética del Evangelio» (*Rapsodias*, p. 902).

²⁰⁹ P. Sabatier: *Les modernistes*, pp. XLVII-XLVIII, 84-95: «L'histoire a connu des erreurs de ce genre; elle en contemple une en ce moment, quand elle voit l'Eglise oublier son rôle et prétendre dicter à ses enfants ce qu'ils doivent penser en philosophie, en politique, en histoire, voire même dans les sciences naturelles» (*ibid.*, p. 88).

²¹⁰ *El cura de Monleón*, pp. 840-841.

²¹¹ *Pascendi*, puntos 84-86.

comparte en el fondo el punto de vista modernista, y lamenta sinceramente su fracaso, en unos términos que demuestran el eco del movimiento en España y que definen mejor que nada la posición del autor:

«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. Estos modernistas consideraban necesaria para la vida amplia del catolicismo una cierta facilidad de crítica y de movimiento ideológico. Llamaban a sus contradictores ultramontanos y medievalesistas»²¹².

Identifica este ultramontanismo, claro está, con el «partido español de Roma» de Merry del Val y Vives y Tutó, secundados por Pío X, «que tenía un espíritu de cura de pueblo»²¹³. Los mismos o parecidos calificativos (quizá más respetuosos pero con el mismo significado) que merece según Sabatier²¹⁴. Frente al absolutismo papal, la falta de libertad intelectual y el espíritu de rencilla, Baroja recuerda el ideal modernista con cierta nostalgia:

Para ellos, la fórmula buena de conciliación hubiera sido esta: *In necessariis, unitas; in dubiis, libertas; in omnibus, caritas*»²¹⁵.

Evolución.

Los modernistas aspiran, en sus propias palabras, al libre desenvolvimiento de la vida religiosa, y entienden el catolicismo como un proceso de creación continua y empuje individual dentro del esfuerzo común. Se internan en esta corriente con entusiasmo, aceptando el pasado como una parte de la propia historia y como base para el futuro²¹⁶. Tanto aquí

²¹² *El cura de Monleón*, p. 846.

²¹³ *Ibid.*, p. 847.

²¹⁴ «Simple», «obstinado», «cerril», en una «completa reclusión intelectual, política, moral, religiosa» y con una ignorancia casi total sobre el movimiento modernista Sabatier; *Op. cit.*, p. 60). Con todo, Pío X no sale malparado (su humildad y sinceridad en el ministerio le hacen simpático) en comparación con los inspiradores de la encíclica (pp. 65-79).

²¹⁵ *El cura de Monleón*, p. 846.

²¹⁶ P. Sabatier: *Les modernistes*, pp. XXIX-XXXVI.

como en la importancia vital de las creencias es patente el influjo del sistema evolucionista en un sentido amplio, más allá de su aceptación frente a la teoría creacionista. La elección del evolucionismo como «punto capital del sistema» en la encíclica *Pascendi*²¹⁷ no es casual, ya que efectivamente la idea de la evolución se aplica, para empezar, a la vida misma de la Iglesia, a los contenidos de la fe, a las formas de culto y, en suma, a la misma revelación. Claro está que el progreso, la perfectibilidad, sólo tienen pleno sentido en una religión con bases naturales, no sólo sobrenaturales: dicho de otra forma, la posibilidad de evolucionar existe en un plano inmanente. Otra cosa es que se produzca por inspiración divina, en un proceso de revelación indirecta y continua: la fe, según los modernistas católicos más «ortodoxos», transfigura los hechos meramente humanos, dotándoles de un sentido sobrenatural²¹⁸.

Ya en el *Syllabus* de Pío X aparecen condenadas las siguientes proposiciones modernistas: la evolución perpetua de la Iglesia, como sociedad humana (punto LIII); la definición de los dogmas, sacramentos y jerarquía, en su concepción y realidad, como interpretaciones y evoluciones del pensamiento cristiano, que ha ido desarrollando y evolucionando los principios latentes en el Evangelio (LIV); la evolución de la verdad con, en y por el hombre (LVIII); y la evolución de la doctrina cristiana desde el judaísmo hasta el universalismo (LX). Esto, en lo que se refiere a la concepción «dinámica» de la vida religiosa. Por lo que respecta al evolucionismo como teoría científica y, en general, la relación entre los avances de la ciencia y los contenidos de la fe, la proposición LXIV afirmaba que estos progresos exigían la modificación de la doctrina cristiana sobre Dios, la creación, la revelación, la persona de Cristo y la redención.

Baroja acepta el evolucionismo como teoría científica, señalando en ocasiones su carácter integral, de gran sistema, casi de creencia, que se extiende a todos los órdenes:

«La teoría de la evolución tiene algo de religioso, de teológico, de armónico. Es una explicación que no llega a ser más que posible. La teoría de la evolución puede ser falsa, nadie lo puede dudar, pero eso no quita para que sea una teoría de aire religioso y solemne»²¹⁹.

²¹⁷ Puntos 72 al 82.

²¹⁸ Puntos 23 y 24 de la *Pascendi*.

²¹⁹ P. Baroja: «Galería de tipos de la época», p. 922.

Solemnidad que comparte (y de ahí su atractivo para el escritor) con las sentencias de Lucrecio y Heráclito. El determinismo aparece, con todo, muy matizado: más allá del medio ambiente y las condiciones materiales, influyen en el hombre «el ambiente espiritual, la religión, la cultura, las costumbres, la política, etc., etc.»²²⁰. Nótese qué es lo que ocupa los primeros puestos.

Respecto a la idea de evolución y progreso, Baroja se muestra paradójico. Por un lado no cree en el progreso científico indefinido, y lo hace depender de la voluntad y libertad humanas²²¹, limitando su influjo positivo en la vida a las minorías²²². Por otro, al tiempo que considera dudoso el progreso cultural, espiritual e incluso moral en distintas ocasiones²²³, sigue a los autores modernistas en su interpretación evolucionista de los hechos religiosos en alguno de los puntos del *Syllabus* mencionados más arriba.

Baroja critica en más de una ocasión el atraso o, mejor dicho, la cerrazón intelectual de una Iglesia empeñada en seguir al pie de la letra el Génesis en lo relativo a la creación, frente a los datos aportados por la ciencia. En *El cura de Monleón* presenta a un cura de pueblo que, en unas excavaciones arqueológicas, aduce la Biblia para negar la antigüedad de los hallazgos prehistóricos²²⁴. Más adelante, Javier Olarán emprende una serie de lecturas que le llevarán a perder la fe. Se dedica a estudiar, entre otras cosas, libros de geología, y a ponerse al día sobre los últimos hallazgos de fósiles humanoides, que cita con prolijidad. En resumidas cuentas, concluye después de una larga página,

«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 guardarrope olvidada»²²⁵.

Le parece lógica, al contrario, la postura de los modernistas, que, aceptando los avances de la ciencia, proponen una interpretación sim-

²²⁰ *Ibid.*, p. 922.

²²¹ *Ibid.*, p. 925.

²²² *Rapsodias*, pp. 903-904.

²²³ «Siempre estamos como si nos encontráramos próximos a un santo advenimiento, pero la realidad es que no adviene nunca nada, al menos nada mejor de lo conocido. El hombre, de cuando en cuando, se podría representar por un cerdo que se había adornado con unas alas de papel, y quería convencer a todos de que iba a volar inmediatamente» («El escritor según él y según los críticos», p. 435). «Progreso científico, lo hay, el otro es el que no se ve» (*El nocturno del hermano Beltrán*, p. 1.212).

²²⁴ El protagonista, claro está, no tiene esa actitud; p. 782.

²²⁵ *Ibid.*, pp. 872-875.

bólica de las historias bíblicas²²⁶. Baroja considera, en suma, de gran trascendencia para las ideas religiosas las nuevas teorías sobre el universo, a partir de la revolución copernicana. Uno de los conceptos que se ven más afectados es el del providencialismo, tan arraigado entre los compañeros de seminario de Javier Olarán, pero que él no comparte²²⁷. Para Baroja, por el contrario,

«Es muy difícil, hoy que se conocen mejor las causas de los fenómenos que antes, ver la mano divina en hechos que tienen razones físicas y mecánicas. Es difícil ser providencialista de una manera medianamente razonable. Sobre la intervención divina en la tierra, la frase más exacta me parece la de aquel filósofo griego que decía: “los dioses pueden existir; los dioses pueden también no existir; lo que es evidente es que, si existen, no se ocupan para nada de nosotros”»²²⁸.

Modificación, por tanto, de las ideas de Dios y la creación en función de los avances científicos. Necesidad de evolución (representada para Baroja, ya se ha visto, por los modernistas) en la misma Iglesia. Consideración del cristianismo como una depuración y evolución del judaísmo, por más que hubiera sufrido posteriormente un proceso de “fosilización” debido, según el escritor, al formalismo e intransigencia semíticas. Hasta aquí llega Baroja “solo”; su crítica se apoya en sus ideas personales (como en el último de los puntos citados) o en sus lecturas científicas, y coincide en lo esencial con los autores modernistas. Pero es que, además, sus nociones sobre la evolución de los dogmas y de los sacramentos, su idea de la persona de Cristo y sus comentarios sobre las Escrituras están directamente inspirados por lecturas modernistas, que cita y entrecomilla sin ningún rebozo. De forma general,

«Una de las observaciones frecuentes en los autores heterodoxos es que la religión de los apóstoles es íntimamente distinta a la predicación de Jesucristo, como la de la Iglesia católica es también distinta a la de los primeros siglos. Como han afirmado los llamados modernistas, los dogmas evolucionan y

²²⁶ *Ibid.*, pp. 840-841.

²²⁷ *Ibid.*, p. 739.

²²⁸ *Rapsodias*, p. 900. El conflicto entre los conceptos de libre albedrío y Providencia divina es planteado por Fernando Ossorio en su conversación ya mencionada con el escolapio (*Camino de perfección*, p. 103).

evoluciona el espíritu del cristianismo. Jesús no constituye ninguno de los sacramentos, ni siquiera el bautismo ni la comunión (...) Son los apóstoles los que van poniendo los puntales de la Iglesia (...) La verdad no puede ser más inmutable que el hombre, decían los reformistas, porque evoluciona en él, con él y para él»²²⁹.

Los dogmas y las afirmaciones cristianas son resultado, dice Baroja, de la polémica contra los gnósticos y las herejías de los primeros siglos. Se refiere en concreto a la formación del Credo y a las últimas adiciones, a saber: la bajada de Cristo a los infiernos (que considera imitada de los dioses paganos) y la comunión de los santos («obra también de unificación») ²³⁰. Productos de la evolución son también los sacramentos, que no fueron instituidos por Cristo ²³¹, si bien en la determinación de su origen no coincide siempre plenamente con las teorías de los modernistas, sino más bien con la de los antropólogos e historiadores de las religiones. En una misma página, Baroja señala el origen órfico y romano del purgatorio, la práctica del bautismo en sectas anteriores al cristianismo; la comunión como resto de antropofagia semítica y teocracia, según Robertson Smith ²³²; el origen tardío de la confesión ²³³; el origen pagano del culto a la Virgen y a los santos y de símbolos y ritos concretos, desde la cruz hasta el agua bendita y las procesiones, pasando por la misa ²³⁴. En el ascetismo cristiano, Baroja sigue a los que distinguen elementos órficos y pitagóricos ²³⁵.

La historia de Jesús.

Pero lo que más llama la atención del escritor, a juzgar por el espacio que le concede, es el problema de la existencia histórica de Cristo y, en relación con él, la exégesis bíblica. Ricardo Gullón señaló en su día el interés que despierta la figura de Cristo entre los modernistas, en relación con las corrientes órficas y pitagóricas, y el nexo que establecen

²²⁹ *El cura de Monleón*, p. 846. La última afirmación coincide a la letra con la proposición LVIII del *Syllabus*.

²³⁰ *Ibid.*, p. 865.

²³¹ *Ibid.*, p. 846. Punto XXXIX del *Syllabus*.

²³² *La religión de los semitas*. Baroja repite la cita, con mayor amplitud, en «El culto órfico y el cristianismo», en *Pequeños ensayos, Obras completas*, vol. V, p. 1.025.

²³³ Proposición XLVI del *Syllabus*.

²³⁴ *El cura de Monleón*, pp. 865-867.

²³⁵ *Ibid.*, p. 867, y en «El culto órfico y el cristianismo», p. 1.026.

Machado y Unamuno, por ejemplo, entre Sócrates y Jesús, en una «progresión de lo racional a lo cordial»²³⁶. No sólo eso sino que relaciona directamente la concepción cristológica de la teología modernista con las ideas de estos autores y de Juan Ramón Jiménez y Rubén Darío, sirviéndose del análisis presentado por uno de los mayores estudiosos del modernismo religioso: Emile Poulat²³⁷.

Esta concepción cristológica fue uno de los caballos de batalla del modernismo. El *Syllabus* condenaba trece afirmaciones sobre este argumento, ampliamente desarrollado en la encíclica *Pascendi*. Baroja dedica cinco capítulos de *El cura de Monleón* a resumir sus lecturas sobre la historia de Jesús. El punto de partida para estudiar la figura de Cristo son los Evangelios, cuya autenticidad juzga citando literalmente a Loisy²³⁸. De la elaboración de estos libros, y de la dudosa autoría del Evangelio de San Juan, se ocupaba también por extenso el *Syllabus*, que no en vano algunos modernistas contemplaron como dirigido casi exclusivamente contra Loisy. En sustancia, Baroja se limita a repetir las teorías de este autor, de Renan (*El Anticristo*), de Keim (*Vida de Jesús*) y Scholten sobre el origen del Nuevo Testamento y, en particular, el problema del cuarto Evangelio²³⁹, del que señala, siguiendo a Loisy, el carácter místico, «más metafísico» que los sinópticos²⁴⁰. En conjunto, contienen errores y contradicciones²⁴¹, como toda creación humana²⁴², y suponen una elaboración de la figura de Jesús por sus discípulos²⁴³.

²³⁶ R. Gullón: «Pitagorismo y modernismo», en *Estudios críticos sobre el modernismo*, pp. 358–383. Por cierto que interpreta como un reflejo, a la inversa, de la reencarnación, la descripción, en *Camino de perfección*, del obispo muerto y su descomposición orgánica.

²³⁷ Gullón cita en concreto su obra *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (*ibid.*, p. 368).

²³⁸ La cita es la siguiente: «Se falsea enteramente el carácter de los más antiguos testimonios concernientes al origen de los Evangelios; cuando se los considera como ciertos, precisos, tradicionales e históricos, son, por el contrario, hipotéticos, vagos, legendarios, tendenciosos» (p. 844). Baroja no cita la fuente; pudiera tratarse de alguna de sus obras mayores o, muy probablemente, ya que cita otro de sus «libros rojos» más adelante, de *L'Évangile et L'Église* (Ceffonds, 1.908).

²³⁹ Sobre este particular, v. pp. 844–846.

²⁴⁰ *Ibid.* Este carácter teológico y místico constituye la proposición XVI del *Syllabus*.

²⁴¹ *El cura de Monleón*, pp. 854–856. Proposición XXIII del *Syllabus*.

²⁴² *Ibid.* La proposición XII del *Syllabus* contempla la exégesis desde este punto de vista.

²⁴³ *Ibid.*, p. 854. Proposiciones XII, XIV y XV del *Syllabus*. Baroja cita a este respecto a Renan: «Jesús, bien lejos de haber sido creado por sus discípulos, aparece en todo como superior a ellos»; aunque disiente de él en el sentido de que no cree que esta manipulación haya empequeñecido la figura de Cristo.

En cuanto a ésta, Baroja elige Lourdes como escenario para plantear por vez primera su existencia histórica o, por el contrario, su carácter mítico²⁴⁴. Merece la pena detenerse un poco en el tratamiento que Baroja da a esta cuestión en *El cura de Monleón*. Para empezar, titula el capítulo XIV «Mito o realidad» y resume así el “estado de la cuestión”:

«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. Hay mucha crítica heterodoxa del cristianismo desde Celso, Porfirio y Juliano hasta los Harnack y los Loisy actuales (...) Uno de los críticos más duros y más científicos de la vida de Jesús es Strauss, el pastor protestante. No es como Renan, que conserva toda la unción mística del cura (...). La Iglesia y los teólogos católicos han hecho bien al no ocuparse de la crítica de Strauss, porque no tiene salida. La Vida de Jesús, de Strauss, es una crítica formidable (...) Lo extraño es pensar que este hombre fuera pastor protestante»²⁴⁵.

En comparación, Renan le parece, como a los modernistas, «un hipócrita dulzón, colaborador de la leyenda cristiana»²⁴⁶. Dedicar tres páginas al origen legendario y mítico (del paganismo al mitraísmo) de distintos episodios de la vida de Cristo, citando, aparte de Strauss y Renan, a antropólogos como Frazer (*El ramo de oro*), Robertson-Smith, Barthélemy Saint-Hilaire o Ernest Bunsen. Después pasa Baroja a exponer las ideas de los tratadistas, católicos y protestantes, que rechazan las semejanzas encontradas por los mitólogos y que defienden la existencia de Jesucristo como figura humana e histórica. Cierra la cuestión con una larga cita de Loisy, que impresiona profundamente a Javier Olarán por provenir de un cura, y que pone de relieve la naturaleza meramente humana de Jesús:

«Jesús, como un obrero de aldea, cándido y entusiasta, cree en el próximo fin del mundo, en la instauración de un reino de

²⁴⁴ «Científicamente, la cuestión no se resolverá nunca», dice un inglés que influirá más adelante en Javier Olarán. *El cura de Monleón*, p. 791.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 847. A un defensor del modernismo como Paul Sabatier, este hecho no le extrañaba tanto, ya que la diferencia entre la exégesis católica y la protestante estribaba en que la primera pretendía comprender y asimilar, y la segunda juzgar, sometiendo los textos a un interrogatorio a menudo distorsionador (*Les modernistes*, pp. 28-31).

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 848.

justicia, en el advenimiento de Dios sobre la tierra, y fortificado con esta primera ilusión, se atribuye el papel principal en la organización de la irrealizable ciudad, se pone a profetizar invitando a todos sus compatriotas a arrepentirse de sus pecados, a fin de reconciliarse con el gran juez, cuya venida es inminente y será súbita como la de un ladrón, y recluta un pequeño número de adherentes iletrados, no pudiendo encontrar otros, y provoca una agitación, desde luego poco profunda, en los medios populares»²⁴⁷.

Para los modernistas, la creencia del mismo Jesucristo y los primeros cristianos en la inminencia de la Parusía, denota un error de apreciación por su parte o bien, la falta de autenticidad de los Evangelios (proposición XXXIII del *Syllabus*). Existe según Baroja una diferencia entre la crítica protestante y la católica, aun heterodoxa (diferencia por lo demás inexistente para Pío X, que viene a considerarlos una misma cosa). La diferencia se refiere tanto a la personalidad del mismo Cristo como, sobre todo, a la forma de entender la salvación, que es lo que determina en definitiva el sentido y la vigencia del cristianismo:

«Por lo que leo, entre los protestantes Jesucristo queda convertido en un inspirado. No hizo los milagros que le atribuyeron. Si hay contradicciones en sus teorías, se deben a sus discípulos. La moral de Cristo es un ideal de justicia en la tierra, y el reino de Dios es la evolución de la Humanidad que va marchando hacia el bien. Si es así, el protestantismo se diferencia muy poco del judaísmo. Para los protestantes, el Hijo del Hombre quiere decir el hombre por excelencia, y el Hijo de Dios es casi una frase sinónima»²⁴⁸.

Ideas éstas contenidas en los puntos XXVII al XXXV del *Syllabus*. La propia conciencia de Cristo como Mesías (concepto equivalente al de Hijo de Dios) era puesta también en entredicho por una parte de estos teólogos, e iba unida al rechazo de su sabiduría absoluta, de su infalibilidad, imposible en un ser humano. Su misión sobrenatural, prosigue Baroja, es negada por los protestantes:

«Harnack, como buen protestante, asegura que en la Iglesia católica no queda nada del espíritu de los Evangelios. Pero

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 852.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 868.

¿cuál es ese espíritu? (...) Si el Cristo del catolicismo no es el del Evangelio, el Cristo del protestantismo alemán no tiene valor ni realidad. Es un orador, un agitador socialista, que predica la fraternidad humana»²⁴⁹.

La consecuencia lógica inmediata es que, entendida así, la fe deja de tener sentido y pasa a ser sustituida por el socialismo que, por lo demás, le parece a Tyrrell, citado directamente por Baroja, más cercano al Evangelio por su entusiasmo humanitario. También, claro está, añade el novelista, por su origen semítico²⁵⁰. El caso es que el cristianismo, al perder su espíritu apocalíptico inicial, sustituyendo la parusía por la justicia terrena, habría perdido vigor y fuerza de atracción²⁵¹. En suma, la crítica puede conducir y conduce lógicamente a la pérdida de la fe, según Baroja, que no comparte el optimismo de los modernistas en este sentido (y hará bien, porque no faltaron casos que vinieron a darle la razón a él y a Pío X). ¿Considera por eso cerrada la cuestión? No. Siguiendo el esquema de la dialéctica hegeliana, propone:

«En esta cuestión del cristianismo la tesis es el Evangelio; la antítesis, la crítica bíblica. Lo que falta por ahora, desde un punto de vista racionalista, es la síntesis»²⁵²,

de donde se desprende que no considera tal el modernismo o, al menos, que los resultados de la crítica le parecían más demoledores que otra cosa.

Iglesia y sociedad.

El problema de fondo es para Baroja el clima intelectual y espiritual de la época. Si atribuía el éxito inicial del cristianismo a su carácter «dogmático, afirmativo y prometedor», más adelante añade:

«Los mismos ideales que antes producían ansia, ahora nos dejan fríos. No es el dogma ni la esperanza lo que ha cambiado; es el hombre, que se ha hecho más viejo y más reflexivo. Para el hombre de hoy, el punto de vista indiferente y agnósti-

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 868.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 868.

²⁵¹ *Ibid.*, pp. 867-868.

²⁵² *Ibid.*, p. 848.

co es el que mejor le cuadra. Es triste si se toma en serio, y si no se toma en serio, no es menos triste»²⁵³.

Éste es el estado al que llega Javier Olarán, a través de sus experiencias como sacerdote, de sus conversaciones con agnósticos como Basterreche o con sencillos campesinos casi paganos como Shagua, y por último, de sus lecturas:

«Por todas partes le había llegado la incredulidad y el escepticismo. ¿Cómo a los demás curas no les llegaba? ¿Era la fortaleza de su fe o era, sencillamente, su interés? No lo sabía, pero podía comprender claramente que la duda se cernía por todos los ámbitos de la sociedad española (...). El porvenir le parecía bastante negro para el cristianismo»²⁵⁴.

Este pesimismo es una idea fija en Baroja pero también, por ejemplo, en Azorín, que sentencia:

«El catolicismo en España es pleito perdido: entre obispos cursis y clérigos patanes acabarán por matarlo en pocos años»²⁵⁵.

La cursilería y la patanería son producto de la cerrazón intelectual, acusación favorita, como se ha visto, en las invectivas anticlericales de Baroja, pero también caballo de batalla de los teólogos y exégetas modernistas. Baroja dedica varios capítulos a la formación recibida por el clero en los seminarios, dominada por la enseñanza de la escolástica. La catedral nueva de Vitoria se convierte en símbolo; a Javier Olarán

«esta pretensión de hacer una iglesia gótica en pleno siglo XX le parecía absurda»²⁵⁶.

Esta imagen, por lo demás, es la misma empleada, como se ha visto, por los modernistas, y constituye el arranque de *La voluntad*, de Azorín. Los sillares con que se construía este edificio eran, en el seminario descrito por Baroja, la *Summa Theologica* de Santo Tomás y los tratados

²⁵³ *Ibid.*, p. 868.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 876.

²⁵⁵ *La voluntad*, P. 208.

²⁵⁶ *El cura de Monleón*, p. 737.

de Ferreres, Prumer, Perrone, Migne y De Bergier. Otras lecturas eran las vidas de santos, el *Año cristiano* de Croisset, la *Imitación de Cristo* de Kempis y los manuales de confesión de Sánchez, Guri, Bucceroni, Villada y el p. Claret. La versión de la Biblia utilizada era la *Vulgata*, y las nociones de filosofía se reducían a una serie de comentarios despectivos sobre obras y autores de los que se ignoraba todo (Baroja cita en concreto a Epicuro, Demócrito y Kant). Por supuesto, el evolucionismo y otras teorías científicas corrían la misma suerte²⁵⁷. El formulismo escolástico, la falta de libertad intelectual serán, en última instancia, las causas de la decadencia del cristianismo, y se manifestarán en otros aspectos de la vida cristiana.

El culto aparece, tanto en *Camino de perfección* como en *El cura de Monleón*, como un conjunto de ritos lúgubres o, cuando menos, vacíos, cargados casi siempre de sugerencias negativas, de muerte, de castigo, de odio²⁵⁸, en correspondencia con el estado en que se hallaba la Iglesia. Ello no quita para que el culto en sí tenga un alto potencial de misticismo, según se ha visto más arriba a propósito de esta cuestión. La misma fuerza sugestiva que conmueve a Fernando Ossorio en Toledo, se desprende de las ingenuas figuras románicas de las iglesias de Segovia, que por lo demás se encuentran en un estado de abandono lamentable²⁵⁹.

De la preparación intelectual del clero depende directamente la forma de entender su ministerio y, por tanto, el cariz que éste asume y, por tanto, su relación con el pueblo cristiano. Si el doctor Basterreche reconoce la valía de la mayor parte de los ministros de la Iglesia, aun señalando desviaciones, Javier Olarán se encuentra desde muy pronto, ya en el seminario, con individuos *sin vocación* y de espíritu *mezquino*. El verdadero espíritu evangélico es considerado como una extravagancia peligrosa, como el cura de la aldea de Hernio:

«Éste dejaba todo el sueldo en duros y en pesetas encima de la mesa de su despacho y los iba repartiendo a los pobres. A pesar de ello tenía mala fama. Javier no se lo explicaba, creía que era un error y una falta de conocimiento de la gente; pero existía una explicación. Entre los curas de los pueblos próximos había mucha política, y aquel hombre, piadoso y de espíritu cristiano, se dejó decir una vez que la salvación la podía

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 740-762.

²⁵⁸ Véase el capítulo XLII de *Camino de perfección*, que describe la Semana Santa en Yécora.

²⁵⁹ *Camino de perfección*, capítulo XVI.

conseguir toda persona buena, humilde y caritativa. Esto, naturalmente, era una falta»²⁶⁰.

Falta porque se acercaba a las ideas heterodoxas acerca del relativismo religioso. En general, Javier Olarán encontrará fuera del seminario los mismos defectos: falta de espíritu místico, ambición, incultura y falta de libertad crítica, e intolerancia²⁶¹. Los casos de clérigos viciosos, que al principio Javier atribuye a la propaganda anticlerical, se revelan verdaderos a medida que adquiere experiencia (un ejemplo será don Clemente). Al describir el clero de Monleón, Baroja ofrece una tipología suficientemente variopinta: el párroco, «un poco pancista», hombre de poca energía y orador premioso; don Mariano, «duro, seco, afirmativo, violento»; don Clemente, mujeriego y mundano, y don Martín, «reconcentrado y de aspecto místico», distinguido, riguroso cumplidor de su ministerio²⁶², pero que parecía estar siempre en las nubes:

«no era hombre para efusiones amistosas. No tenía ambición, ni sensualidad, ni envidia, ni rivalidad con nadie. Era como un picacho desnudo, cubierto de nieve, en donde no pudiera nacer nada. No comprendía el mundo ni las pasiones de la gente. Para él todo ello debía de constituir caprichos sin sentido»²⁶³.

La incompreensión, el distanciamiento de la vida y de los hombres: esta es la nota común que presentan todos ellos. Este alejamiento (por otra parte, mutuo) es patente en las concepciones morales que se transmiten a través de la predicación, y en la misma forma que ésta asume. Ninguno de los curas de Monleón es un buen predicador: se limitan a repetir de forma simplista la retórica huera aprendida en el seminario, con mayor dogmatismo si cabe, si bien el premio al barroquismo y al tremendismo corresponde a los frailes de las misiones populares. En la obra de Baroja es constante, por lo demás, la crítica a una cierta moral predicada desde el púlpito y que en este caso encarna don Mariano:

«hablaba con voz estridente y agria de la sensualidad, de los peligros para el alma, de los periódicos, de las conversaciones libres, de los bailes, las tabernas, los trajes elegantes y las mangas esco-

²⁶⁰ *El cura de Monleón*, p. 734.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 748.

²⁶² *Ibid.*, pp. 752-753.

²⁶³ *Ibid.*, p. 773.

tadas, según él indecentes. Tenía la obsesión erótica. Pintaba como posible un estado de perfección absolutamente utópico. No hablaba nunca de la avaricia, ni del egoísmo, ni de la envidia, ni de la gula, como si éstos no fueran vicios que debiera reprimir el cristiano»²⁶⁴.

Esta concepción limitada de las virtudes cristianas se presenta, en estos predicadores, asociada a la figura de un Dios bíblico implacable y a un diablo hiperactivo, que amedrantan casi por igual al creyente²⁶⁵. A Javier Olarán, claro está, estos sermones le repugnan. Ya en el seminario le parecía que «lo primero era tener buen sentido y aplicar las ideas religiosas del cristianismo a la vida»²⁶⁶. Prefiere por ello los sermones sencillos, de carácter práctico, referidos a la vida corriente y sin asomo de retórica²⁶⁷. Lo mismo que las damas aristocráticas que comentan las predicas del hermano Beltrán:

«Conque diga algo sencillo y oportuno ya es bastante. Y habla muy bien, porque siente lo que habla. A mí esos predicadores que explican teología no me interesan. Yo soy una mujer y no entiendo esas cosas. Yo quiero que hablen de la vida»²⁶⁸.

Vida y sentimiento frente a falsos intelectualismos y fría retórica: de nuevo el misticismo unido al vitalismo y al pragmatismo hacen su aparición en Baroja, que se muestra enemigo declarado del «cristianismo trágico» español. El providencialismo a ultranza del escolapio de *Camino de perfección* o del seminario de Vitoria²⁶⁹ le parecen cuando menos ridículos: Javier Olarán creerá más en el libre albedrío que en la gracia, que termina pareciéndole una injusticia y una arbitrariedad²⁷⁰ (aparte, claro está, de una manifestación del espíritu semítico). En suma, la Iglesia, por su inmovilismo, se le muestra a Baroja incapaz de defender eficazmente

²⁶⁴ *Ibid.*, pp. 773-775. El erotismo que obsesiona a los curas en sus sermones se convierte así en una especie de símbolo de la vida que se quiere dejar fuera. Al mismo tiempo, tendrá también su importancia en la evolución espiritual de Javier Olarán.

²⁶⁵ *Ibid.*, pp. 774-775.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 750.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 776.

²⁶⁸ *El nocturno del hermano Beltrán*, p. 1.184.

²⁶⁹ Pp. 103 y 739, respectivamente. También en *Las horas solitarias*, p. 345, por ejemplo.

²⁷⁰ *El cura de Monleón*, pp. 750 y 863.

la moral evangélica²⁷¹, reducida y distorsionada. La Iglesia se ha alejado de la vida, y será ésta la que acabe con la religión:

«No es la filosofía atea y materialista la que ataca y roe el catolicismo; de ésta no hay en España, ni de la otra tampoco. Es la vida, es el teatro, es el cine, los trajes de las mujeres, las costumbres, el deseo de gozar; esto penetra como una inundación en las ciudades y después en los pueblos y en las aldeas»²⁷².

La Yécora de Fernando Ossorio (la Yecla de Azorín) es todavía un pueblo levítico, "terrible", sin gracia, lleno de odio a la novedad, dominado por una religión formalista y seca:

«La vida en Yécora es sombría, tétrica, repulsiva; no se siente allí la alegría de vivir (...). No se nota en parte alguna la preocupación por la comodidad ni la preocupación por el adorno. La gente no sonríe. No se ven por las calles muchachas adornadas con flores en la cabeza, ni de noche los mozos pelando la pava en las esquinas»²⁷³.

Sin embargo,

«Monleón, pueblo alegre y sensual, vivía bien; tenía más de mil obreros empleados en las fábricas; la burguesía gozaba de grandes comodidades; había un hermoso cine cerca de la plaza, casas ricas y lujosas, muchos automóviles (...). La gente artesana era alegre y se oían con frecuencia entre las chicas carcajadas»²⁷⁴.

Consecuencia lógica: Yécora será un pueblo de fanáticos y Monleón, donde ha irrumpido la vida como la pinta Basterreche, un pueblo de descreídos. Descreídos (por no decir paganos) son los campesinos, como lo son los obreros, socialistas o revolucionarios. La aparatosa religiosidad de la clase alta no es otra cosa que formalismo²⁷⁵; la burguesía radical

²⁷¹ Si bien la encíclica *Pascendi* y el *Syllabus* se ocupan más de cuestiones teológicas y exegéticas que de moral, la proposición LXIII de este último se refiere a esa inadecuación.

²⁷² *El cura de Monleón*, p. 774.

²⁷³ *Camino de perfección*, pp. 86-87.

²⁷⁴ *El cura de Monleón*, p. 756.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 756.

tampoco es religiosa, y el resto de la clase media vive en la indiferencia. En realidad, toda la sociedad española le parece a Javier, al final de la novela, alejada del cristianismo²⁷⁶. La ruptura con la Iglesia es patente en la clase obrera, a la que Olarán intenta aproximarse, demostrando una actitud "moderna", ya que en principio la tendencia de los socialistas no le parece mal. Sin embargo, pronto descubre que la colaboración es imposible, porque se muestran anticlericales y anticristianos²⁷⁷. Además, la Iglesia no le parece preparada para entrar en el mundo del trabajo:

«creía que estaba bien el acercarse a la casa pobre de un obreiro en un momento grave de una desgracia; pero el querer convivir con ellos mano a mano le parecía, por el momento, una hipocresía»²⁷⁸.

Hipocresía porque él mismo, para cavar en la huerta o serrar, se esconde: los demás curas consideraban el trabajo manual contrario a la dignidad de su estado. La intransigencia de unos y otros hará imposible toda actitud conciliadora, como demuestra la hostilidad generalizada contra Olarán tras los sucesos revolucionarios, o contra el ya citado cura de Hernio. A Baroja le parece que la jerarquía eclesiástica, ocupada en publicar pastorales sobre la decencia de los vestidos, tiene su parte de responsabilidad en este estado de cosas. El obispo de Vitoria, que llama a Javier al orden, parece hermano gemelo del de Pamplona, retratado en *La familia de Errotacho* (1932). Con su perfil aquilino y su prestancia sabiamente explotada, admirador de Pío X, «era el tipo clásico del obispo español, soberbio, despótico e incomprensivo»²⁷⁹. Un prelado que se aleje de este modelo, por otra parte, no hará sino suscitar la risa y ser objeto de incomprensión. Baroja nos muestra un ejemplo en una conversación que mantienen el gobernador y otras "fuerzas vivas" (que se consideran liberales, si no anarquistas), acerca del hipotético arzobispo de Toledo:

«Uno decía que era un hereje, otro que era un modernista. Arévalo (...) creía que el cardenal-arzobispo era un majade-

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 876.

²⁷⁷ *Ibid.*, pp. 802-803.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 772.

²⁷⁹ *La familia de Errotacho, Obras completas*, vol. VI, pp. 351-354. El obispo de Pamplona, a la sazón, era Tomás Muniz Pablos, que ocupa la sede de 1928 a 1935; su antecesor fue Mateo Múgica y Urrestarazu (1870-1968), elegido obispo de Pamplona en 1923, y de Vitoria en 1928 (donde permaneció hasta 1937). Datos extraídos de Lamberto de Echeverría: *Episcopologio Español Contemporáneo (1868-1985)*, Universidad de Salamanca, 1986.

ro; se aseguraba que creía en la sugestión a distancia y en el hipnotismo, y que deseaba que el clero español estudiase y se instruyese. Con este objeto enviaba a algunos curas jóvenes al extranjero. Había tenido la idea de fundar un gran periódico demócrata y católico al mismo tiempo; pero ninguno de los obispos y arzobispos le secundó, y el de Sevilla dijo que aquél era el camino de la herejía (...). A un canónigo muy ilustrado le dijo, en confianza, que entre San Pablo y San Pedro, él hubiera elegido a San Pablo. Era un hombre demócrata, que hablaba con las mujeres de la calle (...). En tiempo de agitación (...) sería capaz de hacer independiente de Roma la Iglesia española y erigirse Papa»²⁸⁰.

El retrato es una caricatura en negativo, ya que por aquel entonces el arzobispo de Toledo era Ciriaco María Sancha y Hervás (1833-1909), nombrado para el cargo en 1898, y que había ocupado antes las sedes de Ávila (1882), Madrid-Alcalá (1886) y Valencia (1892). Azorín criticó con saña la ramplonería de sus escritos de cariz antiliberal²⁸¹. Misticismo, apertura cultural, catolicismo liberal, paulismo, acercamiento al pueblo y galicanismo, por lo demás, tuvieron sus partidarios entre el clero, como han señalado Alfonso Botti y Juan María Laboa. El galicanismo, en concreto, fue una de las obsesiones de Segismundo Pey Ordeix y José Ferrándiz (a quien trató personalmente Baroja), curas anticlericales de pintoresca trayectoria vital. El programa de un cura de a pie como Olarán, sin embargo, es mucho más sencillo: trabajo, nada de hablar de política, y ejercer las virtudes evangélicas en la medida de sus posibilidades:

«No ansiaba el triunfo, no se desarrollaba en él la emulación. No le gustaba lo colosal. Una iglesia pequeña, un altar pobre, le parecían mejor que una gran iglesia y un altar dorado y complicado(...)»²⁸².

Su ideal es ser cura de aldea, no aspirar a nada y conservar su libertad y su independencia²⁸³. Una vida que al permitirle largo tiempo para el estudio, sin embargo, acelerará de forma irreversible su evolución per-

²⁸⁰ *Camino de perfección*, p. 73. A Ossorio el cardenal le parece «baudeleresco», y el gobernador, volteriano.

²⁸¹ *La voluntad*, pp. 207-208.

²⁸² *El cura de Monleón*, p. 776.

²⁸³ *Ibid.*, p. 757.

sonal hacia la incredulidad. Una vida extrañamente parecida a la del abate Loisy, «petit prêtre de rien du tout», aislado en el campo, que alterna el trabajo intelectual con el cuidado del gallinero, lo que le expone a la burla de los eclesiásticos²⁸⁴, y a quien sólo quedará, al final, un vago e intenso sentimiento religioso.

¿Cuáles son los caminos por los que llega Baroja a construir personajes con dudas e inquietudes modernistas? ¿De qué fuentes se sirve?

III.2. Las fuentes.

De lo dicho hasta ahora se puede intuir que las fuentes que maneja Baroja son de lo más heterogéneo, lo que se refleja en lo variopinto de sus discursos, no siempre ordenados o coherentes. Refiriéndose a su generación y a la cultura española en general, considera, con Martínez Ruiz, que la influencia extranjera ha sido siempre predominante²⁸⁵. El interés de Baroja se centra además en el pensamiento y los autores contemporáneos. Su crítica a Menéndez Pelayo parte precisamente de ahí, porque le parece que pretende buscar el origen de los herejes españoles contemporáneos en los antiguos, y no en la filosofía alemana moderna:

«La pretensión es absurda. ¿Qué nos va a interesar la herejía teológica de un pensador del siglo XVI? Absolutamente nada. Aunque las ideas de estos hombres tuvieran algo aprovechable hoy, el pensar que es necesario ir a buscarlas es una muestra de un historicismo cándido (...). Una de las condiciones de la vida es el olvido. Por otra parte, hay que suponer que todo lo fundamental, todo lo útil que haya pensado un escritor de hace doscientos o trescientos años ha sido pasado por mil cedazos y se ha depurado y analizado»²⁸⁶.

El mismo aplica este criterio, lo cual no quiere decir que no cite obras clásicas o antiguas: al contrario, su afición a husmear en las librerías de viejo y su curiosidad le llevaron a comprar un número considerable de, por ejemplo, libros religiosos antiguos²⁸⁷, que le sirven para ilustrar las

²⁸⁴ Sabatier: *Op. cit.*, pp. XIX-XXI.

²⁸⁵ «El escritor según él y según los críticos», p. 446.

²⁸⁶ «Historia de los heterodoxos españoles, por Menéndez y Pelayo», en *Las horas solitarias*, p. 304.

²⁸⁷ A los 30 mencionados más arriba, habría que añadir 150 sobre ocultismo, brujería y exorcismos (J. Alberich: «La biblioteca de Pío Baroja», pp. 108-109).

tendencias místicas o gnósticas de personajes como el hermano Beltrán. Por otra parte, Baroja vive en plena época modernista y convive, como se ha visto, con los modernistas. El "mal de siècle" era uno sólo, y la circulación de ideas mayor de lo que se ha supuesto por lo general.

Heterodoxos españoles.

Ya se ha hecho referencia a la relación de Baroja con el conde Gallarati-Scotti durante la embajada de éste en Madrid. Un dato que viene a confirmar el positivo interés de Baroja sobre lo que pasaba en Italia son sus conversaciones con el cura Ferrándiz, con quien trabaja en *El País* a partir de 1899. Alfonso Botti considera a Ferrándiz y a Pey Ordeix como los máximos representantes del «anticlericalismo clerical», y considera su heterodoxia cercana de alguna forma al modernismo, aunque su anacrónico galicanismo proviniera, más que nada, de su origen social. Baroja describe así a estos dos personajes:

«Ferrándiz, cura renegado por aquel entonces, de aire de mal humor y vestido de negro; Pey Ordeix, ex jesuita, que acababa de desertar de la Compañía, alto, flaco, también de negro y con gafas ahumadas»²⁸⁸.

Baroja trata a Ferrándiz en la redacción del periódico y va ocasionalmente a verle a su casa de la calle Fuencarral. Le tiene en buen concepto y, sobre todo, le considera como una óptima fuente de información:

«(...) sabía mucho de cánones y (...) tenía talento. Se distinguía este cura por su malicia y su anticlericalismo, y era autor de diversos libros de escándalo, firmados con el seudónimo de *Constancio Miralta*. Era hombre culto, y no había dejado de ser católico (...). Me dijo Ferrándiz que al cura le pasaba lo que al presidiario: que termina por amar su cadena. Más tarde, el anticlerical, sobre el que pesaban sanciones de los obispos, volvió al redil como oveja descarriada, y ofició de párroco en la iglesia de San José»²⁸⁹.

²⁸⁸ «Galería de tipos de la época», p. 962.

²⁸⁹ «Final del siglo XIX y principios del XX», p. 686.

El novelista va a visitarle una vez a finales de siglo para «hacerle preguntas sobre historia de Roma»²⁹⁰. Algo más tarde, en la ocasión que le da motivo para describir también a Pey y Ordeix, le interrogó sobre «cuestiones de Roma». No es arriesgado afirmar, por tanto, que Baroja siguió bastante de cerca el desarrollo de los acontecimientos. Hacia 1909 Baroja fue a Roma, para recoger datos para una novela histórica que al final sustituyó por *César o nada*. La estancia le resultó más interesante de lo que había esperado, porque habló con «algunos frailes y curas» (aunque no lo dice, se supone que lo haría sobre las famosas “cuestiones”), «gente curiosa» y aristócratas²⁹¹.

La relación de Baroja con destacados heterodoxos españoles tiene, por tanto, su punto de referencia en el exterior, lo que viene a contradecir a quienes sostienen, como Gilbert Azam, la tesis de un desarrollo interno y autónomo del modernismo español, a partir del krausismo y la tradición mística.

Con respecto al primero, hay que decir que Baroja nunca fue krausista: del filósofo alemán sólo figura en su biblioteca la *Estética* que, por lo demás, leyó tardíamente. Sus referencias a esta escuela son ocasionales (así, cuando habla de su colaboración en el advenimiento de la II República)²⁹², y es significativo que no la tome en consideración cuando escribe sobre la filiación filosófica de la mal llamada generación del 98. Le parece mal, sin embargo, el ensañamiento de Menéndez Pelayo:

«No cabe duda de que Sanz del Río no tuvo gran acierto al importar de Alemania la filosofía de Krause, que, además de no tener prestigio en Europa, se prestaba a la charlatanería; tampoco cabe duda de que Sanz del Río era un escritor confuso; pero aun así, un crítico noble hubiera reconocido en esa especie de secta del krausismo un sentido de humanidad y de universalidad importante»²⁹³.

Si a primera vista el agnosticismo, monismo e inmanentismo de Baroja pudiera confundirse con el de los krausistas, el examen de sus lecturas filosóficas deja lo suficientemente claro su origen como para que consideremos necesario volver sobre esta cuestión. Kant, Schopenhauer,

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ «Final del siglo XIX y principios del XX», pp. 796-797. Baroja no da nombres, sólo el del padre Panero.

²⁹² «El escritor según él y según los críticos», p. 448.

²⁹³ «Historia de los heterodoxos españoles, por Menéndez y Pelayo». *Op. cit.*, pp. 306-307.

Nietzsche, Spencer y James, más que Bergson, proporcionarán a Baroja las bases filosóficas de su heterodoxia²⁹⁴.

Herejes antiguos y modernos.

El interés de Baroja por la "herejía" va más allá de lo meramente anecdótico y es más serio de lo que algunas de sus páginas pudieran dar a entender²⁹⁵. En *El cura de Monleón* cita a numerosos exégetas y teólogos, modernistas y protestantes, aparte de los ortodoxos ya mencionados al referirnos a la formación de Javier Olarán. Alberich incluye las obras escriturarias entre los libros de historia, haciendo referencia sólo de pasada a Loisy, Strauss y Renan, pero hay que tener en cuenta la importancia que este tipo de estudios tuvo en el movimiento modernista, tanto por las exigencias de libertad intelectual que requería, como por las consecuencias doctrinales de muchas de sus conclusiones. Además, la curiosidad de Baroja por estos asuntos es, por sus profundas implicaciones, de naturaleza distinta a la que le lleva a rastrear las huellas de su pariente Aviraneta.

En sus escritos, mezcla autores católicos (ortodoxos o no) y protestantes, señalando su condición cuando advierte una diferencia fundamental, como se ha visto. La historia de San Mauricio y la Legión Tebana, a la que dedica un largo capítulo de *El cura de Monleón*, le da pie para citar un nutrido grupo de teólogos e historiadores protestantes de distintas épocas, desde Thomas Burnet²⁹⁶ hasta Johann Lorenz von Mosheim (1694-1755), considerado padre de la historiografía eclesiástica protestante moderna, pasando por Du Bordieu y Hottinger, profesor de Heidegger. Baroja se refiere a ellos como a *La España Sagrada*, del p. Risco, como eruditos.

Mayor interés tiene, para el tema que nos ocupa, la mención de autores más modernos. Así, sobre la debatida cuestión del cuarto Evangelio²⁹⁷, a la que dedicaba el *Syllabus* sus puntos correspondientes, Baroja nombra a Scholten, profesor de la Universidad de Leyden (que ya en 1868 dio prioridad al Evangelio de S. Marcos), y a Karl Theodor Keim, de quien

²⁹⁴ Sobre el último de los filósofos citados, cuyo influjo en Unamuno señaló Gilbert Azam, Baroja se muestra insatisfecho («*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, por Enrique Bergson»; *Las horas solitarias*, pp. 299-303).

²⁹⁵ Por ejemplo, «Los herejes milenaristas» o, en la misma línea, «La creencia en la metempsicosis y en otras fantasías» (*Artículos*, pp. 1269-1276).

²⁹⁶ (1635-1715), autor de *Archeologiae Philosophicae*.

²⁹⁷ En *El cura de Monleón*, pp. 844-846.

menciona expresamente *Vida de Jesús*²⁹⁸. Mayor espacio dedica a Harnack (1851-1930), representante del protestantismo liberal alemán, y de quien resume la clasificación de los milagros de los Evangelios²⁹⁹. Por lo demás, la interpretación adogmática de este teólogo de la figura de Cristo, puramente humana y con unas pocas ideas esenciales, la inexistencia de los dogmas, la jerarquía y el culto externo en su predicación, y la elaboración posterior de un cristianismo dogmático por pensadores influenciados por el helenismo, así como su difusión al identificarse con la política imperial, son doctrinas que se encuentran en los modernistas católicos y que tienen su eco, como se ha visto, en la novela de Baroja³⁰⁰.

Strauss (1808-1873), según se ha visto, es uno de los autores más citados por el novelista, a quien le parece un «ariete» «implacable»³⁰¹. Perteneciente a la escuela racional-mítica, escribe sobre la *Vida de Jesús* y los dogmas siguiendo este método³⁰², según el cual los mitos filosóficos y religiosos se basan en la mente y son necesarios en una época de inmadurez de la humanidad. Elimina toda pretensión de historicidad y de verdad, salvo la idea general de la existencia de lo divino en lo humano. La interpretación mítica de los hechos religiosos aparece en Baroja también por otras vías, como se verá.

Baroja compara la obra de Strauss con la de Renan, punto de referencia constante, por lo demás, para los escritores de esta época. Un texto suyo, acompañado de una reproducción del *Descendimiento* de Van Der Weyden, encabezaba el número 12 de la revista *Juventud*, en la que Martínez Ruiz, Baroja y Unamuno daban su interpretación de la Pasión³⁰³. Aunque admira la prosa del escritor francés, su crítica, más vaga que la de Strauss, le parece conservar aún «la unción mística del cura» y un cierto «perfume de Iglesia y de sacristía», características que le harían par-

²⁹⁸ *Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes frei untersucht und ausführlich erklärt* (3 vol., Zurich, 1867-1872). El pastor y teólogo protestante (1825-1878) presentaba un Cristo sin milagros, porque le parecía que Él mismo era ya un milagro de Dios.

²⁹⁹ *El cura de Monleón*, p. 859.

³⁰⁰ De sus obras principales, *Historia del dogma, La esencia del Cristianismo y La misión y propagación del cristianismo en los primeros siglos*, probablemente Baroja conociera la segunda, una serie de conferencias en la Universidad de Berlín de 1899 a 1900, traducida a 15 idiomas y que alcanzó gran difusión.

³⁰¹ *El cura de Monleón*, pp. 847-848.

³⁰² *Leben Jesu* (Tubinga, 1835); *Der alte und der neue Glaube* (Lipsia, 1872). La traducción española de la *Vida de Jesús* (publicada en Valencia por la editorial Sempere) se debe precisamente al cura Ferrándiz. Otro lector suyo fue Azorín (*La voluntad*, p. 264).

³⁰³ Inman E. Fox: en nota a *La voluntad*, p. 235.

ticularmente peligroso, por su aparente «unción beata», a ojos de los intransigentes³⁰⁴. No se muestra conforme tampoco con reservar la palabra "mito" para las creaciones de los pueblos arios, cuya superioridad sobre los Testamentos en relatos como el *Zendavesta* le parece cuando menos discutible. Baroja considera incompatible la visión taumatúrgica de Cristo con el pensamiento racionalista que pretende sostener Renan³⁰⁵. A pesar de todo, le toma bastante en serio en lo que se refiere a la evolución de las ideas de la Iglesia en los primeros siglos³⁰⁶. En otro lugar cita Baroja la *Historia del pueblo de Israel* (1887-1893) acerca del politeísmo de los primeros judíos³⁰⁷.

Otro autor citado por Baroja textualmente³⁰⁸ es Charles Guignebert (1867-1939), profesor de Historia del Cristianismo en la Sorbona muy próximo a Loisy, y cuyas obras fueron incluidas también en el Índice por decreto del Santo Oficio en julio de 1933. Presenta a Jesús como un ser humano tierno y piadoso, con una fe profunda y cándida, que, inspirado como los profetas, cree próximo el Reino de Dios y comienza a anunciar la buena nueva, preparando el advenimiento con la ley del amor. Creyéndose un heraldo divino y no el Mesías, pudo rodearse sólo de un pequeño grupo de amigos y, acusado de agitación, terminaría siendo ejecutado. De la transfiguración de este recuerdo nacería la religión cristiana, siempre viva aunque su forma ortodoxa se encontrase en antinomia con el progreso de la ciencia³⁰⁹.

Más antiguo es el *Manual de Historia de las religiones*³¹⁰, de Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920), profesor de las Universidades de Amsterdam y Leyden, partidario de estudiar el contenido ético que subsiste en cada religión. Baroja hace referencia a su teoría sobre el monoteísmo, que no se puede confundir con una concepción monárquica de la divinidad y que, por tanto, no se encontraría en los pueblos primitivos, sino sólo en la religión judía y, más tarde, en el cristianismo y el islamismo. Con las salvedades oportunas acerca de los judíos, Baroja defenderá siempre, como se ha visto a propósito de la moral, el carác-

³⁰⁴ *El cura de Monleón*, pp. 847-848.

³⁰⁵ *Ibid.*, pp. 859-860.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 861.

³⁰⁷ «El monoteísmo», *Artículos*, p. 1145.

³⁰⁸ *El cura de Monleón*, p. 849. La cita se refiere a la fecha del nacimiento de Jesucristo.

³⁰⁹ *Le christianisme antique* (1921) y, sobre todo, *Jésus* (1933).

³¹⁰ *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887). Citado por Baroja en *El cura de Monleón*, pp. 829 y 835, y en «El monoteísmo», p. 1.146.

ter politeísta de los pueblos primitivos, ligándolo a un tipo concreto de paisaje.

Alfred Loisy (1857-1940) es, con mucho, el autor modernista citado más veces por Baroja. El mismo protagonista de *El cura de Monleón* presenta, como se ha dicho, alguna semejanza con el abate, cuyo modernismo se exacerbaría hasta conducirlo a la pérdida de la fe y a la búsqueda, a partir de 1914, de una nueva religión muy vaga, pero intensamente sentida. Tras renunciar a la vida parroquial, Loisy se dedicó a perfeccionar sus estudios en el Instituto Católico de París, donde enseña hasta 1893, cuando se ve forzado a dimitir por sus teorías y asume el cargo de capellán de las dominicanas de Neuilly. Profesor de la *École Pratique des Hautes Etudes* en 1901 y del Colegio de Francia en 1905, fue excomulgado en 1908, y todas sus obras incluidas en el Índice. Alberich se refiere vagamente a las «obras escriturarias» de Loisy, Strauss y Renan que figuran en la biblioteca de Baroja, que sin duda adquirió durante sus viajes y, sobre todo, encargó a partir de catálogos en francés³¹¹. El novelista menciona expresamente el libro *Simplex reflexiones*³¹², uno de los cuatro «libritos rojos» de tono divulgativo y polémico de Loisy; baste recordar que el título original era *Simplex réflexions sur le Décret du Saint Office «Lamentabili sane exitu» et sur l'Encyclique Pascendi Dominici Gregis* (Ceffonds, 1908)³¹³. En esta ocasión, la cita, textual, se refiere a la discordancia de los Evangelios en lo referente al nacimiento milagroso de Cristo. Ya se ha reproducido una cita sobre la figura de Jesús. Las otras se refieren a la incompatibilidad del Evangelio de San Juan con los anteriores, y al carácter humano y falible de éstos³¹⁴. En estas cuestiones, así como en la crítica de la falta de libertad intelectual dentro de la Iglesia, la irreductibilidad de la conciencia, la naturaleza de la religión, la evolución de los dogmas, doctrinas, sacramentos e instituciones de la Iglesia o las relaciones entre la ciencia y la fe, Baroja sigue de cerca al abate francés. Califica también de «muy sabio» *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, obra perteneciente al período de mayor radicalismo de

³¹¹ En *El cura de Monleón* hace referencia a pedidos de obras en inglés, aunque Baroja no dominara nunca esta lengua como el francés y prefiriera las traducciones (p. 829).

³¹² En *El cura de Monleón*, p. 857.

³¹³ Los otros libros son *L'Évangile et l'Église* (1902), *Autour d'un petit livre* (1903) y *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents* (1908). Del período modernista son también *La religion d'Israël* (1901), *Études Évangéliques* (1902), *Le quatrième Évangile* (1903), *Les Évangiles synoptiques* (1907-1908). No faltan en la producción más tardía de Loisy estudios comparativos como *Histoire et mythe à propos de Jésus-Christ* (1938).

³¹⁴ *El cura de Monleón*, p. 845 y ss. Cita textual en la p. 844.

Loisy, y que menciona cuando su curiosidad le lleva a comparar la figura de Cristo con la de Orfeo³¹⁵.

No menor es la influencia de George Tyrrell (1861-1909), si bien Baroja no le cite textualmente más que una sola vez, sin mencionar la fuente³¹⁶. Por cierto que la comparación entre el antiguo calor y entusiasmo del cristianismo y el fervor actual de socialistas y anarquistas será un motivo recurrente en Baroja. En los años de la crisis modernista, eran cuatro las obras de George Tyrrell traducidas al francés. Dos de ellas habían sido publicadas con licencia antes de que el autor, jesuita proveniente del calvinismo, empezara a escribir bajo seudónimo obras de carácter modernista: se trata de *Nova et Vetera* (1897) y *On External Religion* (1899)³¹⁷. A partir de su expulsión de la Compañía en 1906, Tyrrell escribirá abiertamente, polemizando con los antimodernistas; de esta época son *A Much Abused Letter* (1906) y *Medievalism, a Reply to Cardinal Mercier* (1908)³¹⁸. Su respuesta a la encíclica *Pascendi* provocará su excomunión el 22 de octubre de 1907; morirá, como Loisy, sin reconciliarse con la Iglesia, aunque su intención inicial había sido la de permanecer en su seno para operar la reforma desde dentro.

Tyrrell era partidario de sustituir el tomismo por una escolástica pragmático-inmanentista, que reconciliara la fe con el pensamiento moderno bajo el signo del relativismo y del subjetivismo. Parte de un presupuesto agnóstico; la experiencia es lo que constituye la verdadera revelación de lo trascendental en la conciencia de cada uno. Esta experiencia, de naturaleza afectiva, se fija en conceptos y está sometida a una evolución continua, de la que surgen nuevos dogmas: éstos son, por tanto, elementos mentales sin valor especulativo, sólo práctico o devocional. El error de la Iglesia estriba en no admitir esto y en erigirse en escuela de doctrina y no de vida, lo que la lleva a enfren-

³¹⁵ *Les mystères païens et le mystère chrétien* (1919). La segunda edición, que seguramente fue la que compró Baroja en París, es de 1930. «El culto órfico y el cristianismo», *Pequeños ensayos, Obras completas*, vol. V, p. 1023.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 868. La cita es la siguiente: «El socialismo, con todas sus brutalidades, su estrechez, su anticristianismo, es más cristiano, más cerca del Evangelio por su entusiasmo humanitario que el eclesiasticismo cínico y frío al cual se opone».

³¹⁷ Traducidas en 1904 y 1902, respectivamente.

³¹⁸ En la traducción francesa. *Lettre à un Professeur d'Anthropologie* (París, Librairie Nourry, 1908), y *Suis-je Catholique?* (*ibid.*, 1908). Otras obras son: *Religion as a factor of life* (1902), *The Church and the future* (1903), *Lex orandi* (1903) y *Lex credenti* (1906), todas publicadas bajo seudónimo; de su última etapa son *Through Scilla and Caribdis* (1907), *Christianity at the cross-roads* (1909), y la póstuma *Essays on faith and immortality* (1914).

tarse con la ciencia y a sustituir el *consensus fidelium* por un pontificado autoritario e infalible. Todo esto lleva a Tyrrell a un naturalismo religioso según el cual el catolicismo no sería sino una forma transitoria de la religión universal. Agnosticismo, inmanentismo relativismo y naturalismo religioso son, como se ha visto, temas recurrentes en Baroja desde muy temprano, y no dejarán de asomar (al contrario) cuando los ecos de la polémica modernista se hayan apagado con el paso de los años.

Místicos y pitagóricos.

Si el misticismo es, como se ha visto, una de las actitudes características del modernismo religioso, tampoco deja de manifestarse en la literatura, en relación, como señala Gullón, con el esoterismo y, en concreto el gnosticismo. El interés personal de Baroja por estos temas le lleva a coleccionar libros antiguos que a veces cita en sus obras. La afición fue compartida por Azorín, que consultó obras de este tipo para escribir ciertos capítulos, por ejemplo, de *La voluntad*.

Aparte de las obras de Santa Teresa, S. Juan de la Cruz, Fray Luis de Granada y fray Luis de León³¹⁹, Baroja menciona *La imitación de Cristo* de Kempis³²⁰, los *Ejercicios* de S. Ignacio³²¹, *Ejercicio de perfección* del P. Alonso Rodríguez³²², la *Introducción a la vida devota* de S. Francisco de Sales³²³, los *Desengaños místicos* del P. Antonio Arbiol³²⁴, el *Fuero de la conciencia* de F. Valentín de la Madre de Dios³²⁵ y el *Tratado de la vanidad del mundo* de F. Diego de Estella³²⁶. Baroja tuvo que contentarse con poseer una fotocopia de la *Guía espiritual* de Molinos, obra que, con las de Escobar y Soto, persiguió sin éxito por las librerías de

³¹⁹ En *El nocturno del hermano Beltrán* le parecen al p. Alberto «algo alto» (pp. 1.179-1.180).

³²⁰ *El cura de Monleón*, p. 762. Frente a F. Luis de León, Kempis no le produce al protagonista ningún entusiasmo.

³²¹ *Camino de perfección*, p. 67. La aparición de unas páginas rotas en un muro tiene para Ossorio carácter admonitorio.

³²² *Las noches del Buen Retiro*, p. 699. El decadente protagonista lo lee con gusto, aunque la base religiosa le parece falsa. Baroja poseía una edición madrileña de 1754, según Alberich.

³²³ En la biblioteca de Baroja figuraba una traducción de 1.747. Aunque algo ramplón a veces, a Javier Olarán le parece ameno e interesante por su recomendación de las virtudes prácticas y humildes (*El cura de Monleón*, pp. 762 y 767-768).

³²⁴ *Ibid.*, p. 820. También se encontraba en la biblioteca del novelista.

³²⁵ *Ibid.*, p. 820.

³²⁶ *Ibid.*, p. 761. Siempre según Alberich, Baroja poseía la edición de Madrid de 1787.

viejo³²⁷. El quietismo de Molinos, que acabó rozando la heterodoxia, le atrae especialmente, igual que el probabilismo jesuitico, como se ha visto³²⁸.

Menos serios (aunque tengan su relación con el misticismo) le parecen lo que él llama libros de magia y hechicería, y que suele mencionar a propósito del gnosticismo y el espiritismo. Alberich cuenta 150 obras de este tipo, sin dar títulos. Las cifras ofrecidas por Baroja son semejantes, siendo los más numerosos los libros en francés, seguido del latín, con pocos libros en español³²⁹. Entre estos últimos están el *Ente dilucidado* del P. Fuentelapeña, y la *Reprobacion de las hechicerías* del P. Ciruelo. Otras obras de este estilo son *Disquisitionem Magicarum* de Martín del Río, *Satanae Stratagemata* de Jacobo Acontio, *De Obsesis a spiritibus doemoniorum hominibus* de Pedro Tiraeo, *Apologie pour les grands hommes soupçonnés de magie* de Naudé (Amsterdam, 1712) y *Opuscula medica et philosophica* de Cardan (Basilea, 1566)³³⁰.

A pesar de todas sus burlas sobre el espiritismo, es indudable que el tema atrajo la atención de Baroja, y no a mero título de curiosidad. Lo demuestra el hecho de que en los mismos lugares cite una serie de fuentes del hermetismo, el pitagorismo y el gnosticismo, como Filón, Plotino, Clemente de Alejandria, Ammonio Saccas, Jamblico, el *Poimadres*, el *Asclepios* o *Discurso de iniciación*, *La Virgen del mundo*, las *Definiciones* y los fragmentos de libros herméticos y la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato. No deja de ser significativo el que presente a dos frailes fantaseando sobre estas cuestiones³³¹, y que llegara a escribir un artículo sobre *El culto órfico y el cristianismo*.

Antropólogos y “hombres de ciencia”.

El interés por los mitos, unido estrechamente a la interpretación del hecho religioso, así como las repercusiones del pensamiento evolucionista y sus hallazgos en las concepciones religiosas, explican las incur-

³²⁷ «Los jesuitas», en *Vitrina pintoresca*, p. 741. Tampoco consiguió su empeño cuando murió el periodista Rafael Urabano, a quien había oído decir que tenía una edición antigua, y cuya biblioteca fue a parar a un librero de la calle Jacometrezo («Galería de tipos de la época», p. 839).³²⁸ Otra referencia al quietismo se encuentra en *El nocturno del hermano Beltrán*, p. 1179.

³²⁹ «Pronósticos y anticipaciones», en *Pequeños ensayos, Obras Completas*, vol. V, pp. 1.040-1.046.

³³⁰ *Ibid.*, p. 1.043, y en *El nocturno del hermano Beltrán*, p. 1.185.

³³¹ *El nocturno del hermano Beltrán*, p. 1.192.

siones de Baroja por la antropología, la etnología y la mitología. Ya se ha visto cómo teólogos y exégetas modernistas integran en sus teorías estas disciplinas, a fin de conciliar la ciencia con la fe. No es éste, claramente, el fin que se propone Baroja, aunque su planteamiento y las conclusiones a las que llegue sean, a la postre, las mismas. Como siempre, su interés se traduce en libros. Alberich cataloga bajo el título *Antropología y biología* 120 títulos, si bien casi todos los que llama «libros y folletos sobre los vascos» (un total de 360) tratan de estas cuestiones³³². Los “hombres de ciencia” (desde Darwin, Einstein y Claude Bernard a Barandiarán) ejercieron siempre una atracción especial sobre Baroja, que se refleja directamente en sus obras más tardías, cuando la anécdota, el reportaje, el artículo especializado y, en suma, la “reelaboración” de lecturas ganan terreno frente a la mera ficción literaria.

Uno de los autores que Baroja cita con relativa frecuencia es Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), yerno de Wagner y famoso por su contribución a la creación del mito racial germanico. En *Los fundamentos del siglo XIX*³³³ atribuía, en efecto, al germanismo la renovación y purificación racial, cultural y ética, explicando bajo esta luz la aparición de Dante, el humanismo y la figura de Cristo. Su arianismo no siempre es aceptado de buen grado por Baroja, cuya actitud en los temas raciales es siempre ambigua³³⁴. Una de las teorías de Chamberlain que más le atraen la atención es la de la identificación del monoteísmo con el arianismo y, por tanto, el politeísmo de los primeros judíos (que él no considera significativo desde el punto de vista racial)³³⁵. Andrew Lang (1844-1912) sostuvo por el contrario el monoteísmo de los pueblos primitivos³³⁶. Influyó en los estudios de mitología e historia de las religiones, al considerar el mito como un residuo de la mentalidad salvaje, mientras la religión sería un producto del pensamiento racional. Otro autor a quien Baroja cita, esta vez de pasada, es el egiptólogo inglés Arthur Weighall (1880-1934), cuyos datos le servirían de forma directa o indirecta (recogidos por otro autor) en sus observaciones sobre religión comparada. En este sentido, le atraen de forma especial libros como *Orfeo, rela-*

³³² J. Alberich: *La biblioteca de Pio Baroja*, pp. 103 y 107.

³³³ *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*. Munich, 1899.

³³⁴ Sobre la relatividad de las razas, vid., por ejemplo, «El retorno de los dioses viejos», en *Artículos*, pp. 1.233-1.237, donde considera más cerca de la verdad a los historiadores racistas como Chamberlain que a los antropólogos que definen la raza según criterios anatómicos. También en *El cura de Monleón*, p. 839.

³³⁵ *El cura de Monleón*, p. 839.

³³⁶ *Ibid.*, p. 835.

ciones del orfismo y del cristianismo, de André Boulanger, que con los de Loisy y Reinach le sirven para escribir el pequeño ensayo sobre el mismo tema mencionado más arriba.

Uno de los pioneros del método comparativo en los estudios culturales y de la evolución cultural fue Edward B. Tylor (1832-1917), según el cual la religión derivaría del animismo (frente a la teoría "monoteísta" posterior). Baroja se hace eco de estas teorías, aunque no cite la fuente concreta³³⁷, que bien pudiera ser *Primitive Culture* (1871) o *Anthropology* (1881), obras ambas que alcanzaron una gran popularidad. Pero sin duda sus autores favoritos en estas materias fueron Feuerbach, Reinach y Frazer.

Baroja lee *La esencia del cristianismo* de Feuerbach³³⁸, en 1918, y escribe una pequeña crítica, que publica con otras sobre Bergson, Haecckel y Menéndez Pelayo en *Las horas solitarias*³³⁹. El origen humano de la religión, creada para satisfacer una serie de deseos y necesidades, enlaza con el inmanentismo que profesa Baroja ya antes incluso de la lectura de este autor, como se ha visto. Comparándolo con Comte, a quien ve más próximo al sensualismo francés e inglés y a quien considera ante todo un político, Feuerbach le parece un poeta exaltado, con la clarividencia de un apóstol, típico exponente del misticismo alemán. Su materialismo y su ateísmo tienen un fondo trágico, de «cristiano retardado», según Baroja, que menciona las simpatías que le muestra Renan. La crítica de Feuerbach, por referirse al cristianismo en general, le parece más amplia que la de Strauss, con quien se le suele citar. Sobre el ateísmo del filósofo alemán, Baroja señala, significativamente, la existencia de puntos de contacto entre la religión y la irreligión³⁴⁰. Aparte de considerar la primera como creación del hombre interior y de explicar así los mitos religiosos, se advierte en ciertos personajes de Baroja ese fondo de desesperación y amargura que percibe en un Feuerbach sin fe.

Otro autor a quien Baroja cita con frecuencia, sea cuando escribe del origen del cristianismo³⁴¹, sea cuando dedica su atención a la mitología y al folklore popular³⁴², es Frazer, cuya obra más conocida, *El ramo*

³³⁷ *Ibid.*, p. 835.

³³⁸ *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1841.

³³⁹ «*La esencia del cristianismo*, por Luis Feuerbach», *loc. cit.*, pp. 297-299.

³⁴⁰ *Ibid.*, pp. 298-299.

³⁴¹ Por ejemplo, en *El cura de Monleón*, p. 849.

³⁴² Véanse, por ejemplo, «*La aparición de los chamanes*», en *Pequeños ensayos*, pp. 1.027-1.032, o «*El espíritu del grano*», en *Artículos*, pp. 1.237-1.240.

de oro, le perece «frondosa y trascendental»³⁴³. Frazer extendió los estudios sobre las creencias y los ritos de los pueblos primitivos a sus pervivencias en el folklore de los pueblos civilizados modernos, así como al mundo mediterráneo antiguo. De ahí las continuas referencias de Baroja a este autor, como a Salomón Reinach (1858-1932), de quien leyó, “al menos”, *Apolo, Orfeo y los cinco tomos de Cultos, mitos y religiones*³⁴⁴. Reinach le parece un erudito ameno, cuyas obras dice leer como entretenimiento, sin tomar notas, aunque en sus escritos lo nombre repetidas veces. Estuvo incluso en Saint-Germain-en-Laye, donde Reinach dirigía el museo, que no llegó a visitar³⁴⁵.

Si tuvo trato personal con Leon Frobenius, a quien caricaturiza, como se ha visto, en *El nocturno del hermano Beltrán*. Cuando le conoció en una reunión elegante en el París de antes de la guerra mundial, Baroja había leído *El Decameron negro*, publicado en la *Revista de Occidente*. Don Pio menciona la visita del etnólogo alemán a Madrid en el año 24, y la resonancia de sus conferencias. Además cita los títulos en alemán de sus obras principales, especificando cuales escribió con Obermaier³⁴⁶. Le parece elocuente y dramático como escritor, y como etnólogo, reproduce textualmente el juicio de Aranzadi, en una nota a la *Etnografía de Haberlandt*³⁴⁷. Parece que, en la reunión mencionada, Baroja le hizo preguntas sobre el paisaje africano, pero no logró desviar su atención de las costumbres de los habitantes.

Más íntimo fue el trato de Baroja con el p. Hugo Obermaier, a quien conoció en casa de la condesa de Cuevas de Vera³⁴⁸. Llegó a seguir su curso de Prehistoria en la Universidad Central, lo cual confirma, según su sobrino, su interés por las ciencias antropológicas, ya que al parecer el profesor alemán no se caracterizaba por la amenidad³⁴⁹. Baroja habla de sus trabajos antes y después de su venida a España y de su forma de explicar sin sacar consecuencias, que no le satisface porque considera

³⁴³ *The Golden Bough* (1890). Muchos de los temas tratados en esta obra se desarrollan en libros independientes como *The dying God* (1911), *Adonis, Attis, Osiris* (1914), *Spirits of the Corn and the Wild* (1912) o *Folklore in the Old Testament* (1913). Baroja se refiere siempre a *El ramo de oro*.

³⁴⁴ *Orpheus, histoire general des religions* (1909). *Cultes, mythes et religions* (1905-1924).

³⁴⁵ *Bagatelas de otoño*, p. 1.303.

³⁴⁶ Se trata de *Der Urprung der Afrikanischen Kulturen, Afrika Sprach Atlantis, Atlas Africanus y Hadschara Maktuba*.

³⁴⁷ *Galeria de tipos de la época*, p. 936.

³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 935-936.

³⁴⁹ *Los Baroja*, pp. 218-220. Caro conoció a Obermaier a través de su tío en el verano del 34.

necesaria la evolución de las teorías científicas. Coincidió con Obermaier en París, donde se vieron y comieron juntos en diversas ocasiones. Obermaier vivía, a la sazón, en casa del famoso abate Breuil, que se encontraba realizando estudios en África. En efecto, como recuerda Julio Caro, Obermaier tenía relación con el grupo de etnólogos católicos encabezado por el p. Schmidt y Frobenius.

Baroja conoció cuando cursaba el doctorado a Telesforo de Aranzadi, entonces auxiliar de Antropología³⁵⁰. El retrato que hace de él es casi idéntico al de su sobrino³⁵¹. Ambos señalan la antipatía (correspondida) que sentía hacia su primo, Miguel de Unamuno. Para Baroja el motivo está claro: Unamuno era un hombre categórico, mientras Aranzadi era un «sembrador de dudas». Sin embargo, como Obermaier, le parece que carece de espíritu de síntesis, sea por falta de interés o de capacidad³⁵². Baroja refiere con gusto anécdotas sobre las correrías arqueológicas de Aranzadi con Barandiarán, en las que participó como aprendiz Julio Caro Baroja. No faltaban en estas excavaciones curas y seminaristas, a veces como meros espectadores que inventan pintorescas teorías para negar la antigüedad de los hallazgos³⁵³.

Caro se ocupa con mayor extensión que su tío del p. José Miguel de Barandiarán, con quien no obstante también se relacionó. Es de suponer que las orientaciones que dio al sobrino también se las diera al tío: Caro dice que sus charlas se dirigían sobre todo a la religión en general, y a las creencias mitológicas en particular, y que de este sacerdote aprendió más sobre el método histórico-cultural, las investigaciones de Malinowski y las ideas de Wundt y Durkheim que en la Universidad. Don Pío se detiene sobre todo en su obra *Hombre primitivo en el País Vasco* (San Sebastián, 1934), capitulación de sus investigaciones, donde señala la influencia indoeuropea en las ideas religiosas de los vascos antes de la introducción del cristianismo. Tesis ésta que venía a contradecir los tópicos nacionalistas, tan antipáticos a don Pío³⁵⁴. En suma, es más que probable que a través de este grupo de antropólogos y etnólogos, curas evolucionistas convencidos en algunos casos, Baroja llegase a una serie de lecturas. El talante de Obermaier, Breuil o Barandiarán, después de la

³⁵⁰ Galera de tipos de la época, pp. 933-934.

³⁵¹ J. Caro Baroja: *Op. cit.*, pp. 217-218.

³⁵² Sin embargo, menciona como trabajo suyo de carácter general *De Antropología de España*. Cita también su primera monografía, *El pueblo euskalduna* (1889).

³⁵³ El episodio recogido en *El cura de Monleón* es cierto, y lo describe Caro al escribir sobre Aranzadi (p. 223).

³⁵⁴ «El espíritu del grano», p. 1.239.

crisis modernista, no podía sino llamar su atención, ya que resolvían de manera práctica el conflicto entre ciencia y fe que había perturbado tantas conciencias.

CONCLUSIONES.

Un examen atento de la obra de Baroja y de sus *Memorias* permite aclarar aspectos de su pensamiento tratados con cierta ligereza por parte de la crítica, al tiempo que arroja luz sobre el ambiente cultural y espiritual de la época.

Fue ésta el llamado fin de siglo, caracterizado por una profunda crisis intelectual y espiritual que tuvo distintos reflejos en la cultura y en la religión. Baroja vivió inmerso en este ambiente y tuvo algún tipo de relación con las distintas tendencias del momento. Así, bajo su aparente hostilidad hacia lo que se ha llamado modernismo literario, se descubren una serie de relaciones personales, de afinidades temáticas y de inquietudes estilísticas que no pueden sino obedecer a la honda comunión sentimental y espiritual entre los componentes de su generación. Ejemplo de esta afinidad es su relación con Rubén Darío y su proyectada colaboración, así como su amistad con Valle-Inclán. El misticismo, el cosmopolitismo, el simbolismo del paisaje, el decadentismo de los personajes, la búsqueda de un nuevo lenguaje que dé salida al desasosiego espiritual se revelan así como rasgos comunes de Baroja (y la llamada generación del 98) con los modernistas.

Claro está, como queda dicho, que esta coincidencia no es casual y que obedece a una misma inquietud metafísica, que se traduce inmediatamente en una serie de lecturas filosóficas cuya influencia es innegable. Cabe, sin embargo, precisar el grado de asimilación de estas ideas en función de la personalidad y las inquietudes de cada autor. La preocupación metafísica lleva inevitablemente aparejado el problema religioso. En el caso de Baroja este problema existe y se manifiesta de distintas maneras. Así, su anticlericalismo tiene un marcado carácter cultural, y se presenta lleno de matices. Su agnosticismo no se traduce en un ateísmo inmediato, y sus concepciones morales no sólo llegan a comprometer la aceptación de sistemas filosóficos como el de Nietzsche, sino que determinan el sentido de su literatura.

La curiosidad y el interés por las cuestiones religiosas, producto del "mal de siècle", con sus lecturas filosóficas, llevan a Baroja a plantear en sus obras algunos de los problemas del modernismo religioso, la corriente en que cristalizó la crisis. La relación de Baroja con esta tendencia no

se reduce a una serie de actitudes comunes, fruto del ambiente, sino que se traduce en un interés activo que persiste incluso cuando la llamada crisis modernista había dado ya sus últimas boqueadas (pero en unas circunstancias que quizá le hicieran plantearse de nuevo su vigencia). La evolución de los acontecimientos durante los años de la República pone de relieve, como señala acertadamente Laboa, la importancia de un problema religioso que no se había podido o querido resolver.

El desarrollo de doctrinas y temas del modernismo religioso (condenado definitivamente en la encíclica *Pascendi*) revela en Baroja cierta familiaridad con algunos de sus representantes más conspicuos. Hay motivos para pensar que su aproximación al movimiento no fue meramente libresca, sino que el trato con distintas personas le pusieron en contacto con lo que sucedía fuera de España. Por lo demás, dada la influencia de las teorías evolucionistas en los planteamientos del modernismo religioso, hay que suponer que su interés por la antropología y la etnología y su relación con el grupo de estudiosos de la escuela católica constituyen otra vía de entrada de estas ideas.

Por otra parte, aunque los temas, la sensibilidad y el espíritu modernista (en un sentido amplio, incluso estilístico) aparecen ya en las primeras obras de Baroja, la referencia expresa al modernismo religioso se encuentra sobre todo en sus obras más tardías, quizá a causa, como se ha dicho, de las circunstancias históricas, o bien de la evolución de su forma de escribir. Lo que él llama «mariposeo intelectual» se traduce a veces en un alejamiento de la creación literaria, en favor de la anécdota, el artículo o el pequeño ensayo más o menos especializado, en que da cuenta de sus lecturas citando con mayor o menor precisión sus fuentes.

En suma, el caso de Baroja revela la existencia de una serie de relaciones complejas entre las corrientes literarias y religiosas de fin de siglo. Relaciones que obedecen a un mismo talante espiritual y que vienen a plantear la validez de determinadas distinciones académicas que no parecen ahora basarse, ciertamente, en lo que constituye el núcleo de toda manifestación cultural. Una vez establecidos los rasgos de cada individuo y cada "familia", después de etiquetarlos y clasificarlos, se ve la necesidad de establecer, como en biología y botánica, una "filogenia". Sólo así se verá que se trata, en el fondo, de mutaciones de la misma especie, producidas por una alteración en el medio ambiente.