



- ◆ 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)

MODERNIDAD, MODERNISMO Y MODERNISMOS:
IGLESIA Y CULTURA EN LA ESPAÑA
DE FIN DE SIGLO

POR

MILAGROSA ROMERO SAMPER
Universidad de Trento. Italia

SOBRE EL «MODERNISMO»

La primera pregunta que asalta al lector de un libro reciente en cuyo título o epígrafes aparezca la palabra «modernismo» es ¿a qué se está refiriendo el autor? El mismo hecho de que se plantee esta cuestión indica que algo ha cambiado últimamente. En efecto, el término aparece indisolublemente asociado, para el lector medio, con el movimiento poético cuyo abanderado más conspicuo, en el mundo hispano, fue Rubén Darío. Y sin embargo, en la época se lanzó la acusación de «modernista» a alguien más que a sus seguidores. Un atento examen de las publicaciones de la época permite constatar la relativa familiaridad de esta expresión, que obtiene actualidad escandalosa a raíz de la aparición, en 1907, de la encíclica *Pascendi dominici gregis*. Escritores nada comprometidos estéticamente con el modernismo poético se preocupan, sin embargo, por el segundo de los fenómenos. Preocupación a la que, por otra parte, tampoco escapan autores englobados dentro de la primera tendencia. ¿Hubo relación, en España, entre el modernismo literario y el religioso? ¿La hubo entre los componentes de la llamada generación del 98 y la corriente de renovación espiritual? ¿Cuáles fueron los términos en que convivieron ambas tendencias literarias? ¿Se puede hablar, por último, siguiendo a Juan Ramón Jiménez, de un solo movimiento con múltiples manifestaciones que tenía su origen en la crisis que atravesó por entonces el mundo moderno? Consideramos de rigor, antes de seguir

adelante, ofrecer un resumen de lo que los críticos más destacados han señalado respecto a estas cuestiones.

Tanto Pedro Salinas (*Literatura española del siglo XX*, México, Robredo, 1949) como Laín Entralgo (*La generación del 98*, Madrid 1945) distinguen netamente entre modernismo y 98, clasificando (con alguna divergencia) autores e intentando superar la «confusión» de que habían sido objeto ambas tendencias. Confusión que, de ser cierta, indicaría a su vez una actitud totalmente diferente, y más cercana al enfoque actual sobre la cuestión. Más tajante si cabe, y más polémica, resulta la famosa caracterización llevada a cabo por Guillermo Díaz-Plaja que, no contento con dotar de sexo a los dos movimientos, estableció una serie de criterios de diferenciación con carácter excluyente. Así, a la trascendencia y sentido de eternidad del 98 se oponían el inmanentismo y la instantaneidad del modernismo literario (*Modernismo frente a noventa y ocho*, Madrid, Espasa-Calpe, 1951). Rafael Ferreres, entre otros, ha descartado esta dicotomía, encontrando en cada una de las tendencias elementos asignados a la contraria (*Los límites del modernismo*, Madrid, Taurus, 1981).

No opuestos, pero sí de naturaleza distinta (y, por tanto, no incompatibles), son, para Dámaso Alonso, el modernismo y la generación del 98. Si el primero es una técnica, puede convivir con la segunda en un autor o en una obra (*Poetas españoles contemporáneos*, Madrid, Gredos, 1952). La actitud conciliadora avanza en significado con José Luis Abellán (*Sociología del 98*, Barcelona, Península, 1973), que considera que un marco más amplio y general, como el modernismo, puede englobar al 98. La definición de Federico de Onís ampliaba ya notablemente las perspectivas, al considerar que

«el modernismo es la forma hispánica de la crisis universal de las letras y del espíritu que inicia hacia 1885 la disolución del siglo XIX y que se había de manifestar en el arte, la ciencia, la religión, la política y gradualmente en los demás aspectos de la vida entera, con todos los caracteres, por tanto, de un hondo cambio histórico»¹.

He aquí dos términos que se ponen claramente en relación (crisis de las letras y del espíritu), y un tercero que aparece como objeto y a la vez manifestación de esa crisis: la religión. Ricardo Gullón, por su parte, defiende también un concepto amplio del modernismo, entendido como una actitud, más que como una doctrina o una escuela, si bien termina en su crítica volviendo al esquema meramente literario (*Direcciones del modernismo*, Madrid, Gredos, 1964). Se apoyaba Gullón en una famosa

¹ FEDERICO DE ONÍS, *Antología de la poesía española e hispanoamericana*, Nueva York 1961.

conferencia pronunciada por Juan Ramón Jiménez, en que se refería al reformismo religioso y al movimiento poético como manifestaciones de una tendencia o actitud general modernista².

A este modernismo genérico y a la crisis espiritual y cultural que lo genera se refieren algunas de las obras aparecidas últimamente. No obstante, para evitar cualquier confusión terminológica, siempre que se considere necesario se acompañará el término «modernismo» de su correspondiente calificativo, dejando claro que, dada la intención de estas páginas, pocas veces se hará referencia al movimiento estrictamente poético.

ALGUNAS CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Las obras que comentamos ofrecen una novedad metodológica fundamental, que obedece a un nuevo enfoque: la relación del modernismo religioso con las corrientes literarias que hacen su aparición en España en los últimos años del siglo XIX y primeros del XX. En efecto, no se trata de delimitar ambos movimientos, o de clasificar autores (de una forma parecida a como se examinan los insectos). A la pasión «taxonómica» ha sucedido otra «ecológica», que relaciona los hechos entre sí y con el medio en que se producen. La pregunta ya no es «qué», sino «por qué» y «cómo»; se intenta comprender la relación entre los distintos elementos, así como la influencia de las corrientes de pensamiento, procedentes del interior o del exterior. En suma, se persigue estudiar los distintos fenómenos desde un punto de vista global. Si la crisis de fin de siglo trajo la desconfianza en el método positivo, la crítica actual sobre el modernismo presenta algunas características similares.

Aunque la idea no sea enteramente nueva, como se ha visto, su expresión se había limitado a alguna alusión en estudios de carácter primordialmente literario. Faltaba analizar varios factores que hoy se consideran fundamentales. En primer lugar, se supera el tópico de la peculiaridad española, en el sentido de que, tal como venía siendo formulado, constituía un impedimento para el análisis de las huellas del modernismo religioso en España. Alfonso Botti³ señala cómo el «factor España» había hecho presuponer durante mucho tiempo la inexistencia de cualquier movimiento reformador análogo a los que tenían lugar por las mismas fechas en el resto de Europa. El mismo factor ofrecía una visión distorsionada de la realidad y, en parte, según el mismo autor, la

² JUAN RAMÓN JIMÉNEZ, *El modernismo (notas de un curso, 1953)*, Madrid 1962.

³ ALFONSO BOTTI, *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*. Brescia 1987.

sigue ofreciendo (su libro no escapa tampoco, como se verá, a esta tentación). Ahora se trata de superar la «diferencia» totalizadora y excluyente para definir las «particularidades» (muy a tono, por cierto, con la euforia europeísta que caracteriza el momento actual).

Dentro de estas particularidades, cabe incluir el clima cultural en que se forman y trabajan no sólo los novelistas y poetas, sino los intelectuales que, dentro o fuera de las distintas corrientes, conviven (al menos temporalmente) con la llamada «crisis modernista». Es decir, el estudio de esta crisis en España pasaría, en segundo lugar, por la consideración de las corrientes filosóficas de distinto signo que caracterizan el panorama español. Y decimos de distinto signo porque no es posible comprender aquella que se suele considerar más relacionada con el modernismo si no es como respuesta a la más ortodoxa. Respecto al krausismo, cabe señalar la diversidad de actitudes asumidas por los estudiosos: de su identificación total con el modernismo (caso de Abellán) se pasa al cotejo. La misma consideración del krausismo como antecedente del modernismo está sometida a varios matices: desde un mero precedente de heterodoxia, hasta origen directo de la tendencia monista, agnóstica y subjetivista. Por otra parte hay que señalar que no es posible, en este sentido, una referencia unívoca al krausismo: quienes se han ocupado de esta corriente señalan, con unanimidad, su evolución. Los autores que recientemente escriben sobre el modernismo suelen referirse a los contenidos filosóficos de la época de Sanz del Río, olvidando que los intelectuales de primeros de siglo conviven con un krausismo ya muy distinto.

El modernismo teológico condenado en la encíclica *Pascendi* se originó, sin embargo, fuera de nuestras fronteras. A no ser que se sostenga, por tanto, una génesis totalmente autóctona del reformismo español (o que se niegue su misma existencia, en función de la peculiaridad española), hay que tener en cuenta sus vías de penetración. También aquí son posibles varios enfoques, no excluyentes. Casi se puede decir que cada autor elige un camino. Es posible el análisis de las obras o el estudio de la correspondencia, pasando por el reflejo de la polémica modernista en las publicaciones periódicas. Y una vez admitida y comprobada la influencia de los pensadores franceses, alemanes, ingleses o italianos, ¿por qué no plantearse la proyección exterior de las manifestaciones «modernistas» españolas? Esta proyección probaría la relación entre lo que sucedía «dentro» y «fuera», la existencia de una corriente o movimiento de carácter universal.

Otro aspecto que ha preocupado a algunos autores es la extensión del fenómeno modernista en España. Si el estudio monográfico de autores identificados con el modernismo literario (así el de Juan Ramón Jiménez por Azam) puede arrojar nueva luz sobre el significado último de este

movimiento, el «salto» fuera de la órbita estrictamente literaria puede ser igualmente esclarecedor. Además, supuesta la heterogeneidad del modernismo teológico (que todos parecen aceptar), no cabe circunscribir su estudio a un grupo homogéneo. ¿Cuál es la respuesta de los heterodoxos? ¿Se dieron, dentro de la Iglesia y de la ortodoxia, distintas actitudes? ¿Reaccionó el clero español de forma uniforme?

Todas estas cuestiones deberían llevarnos, una vez solucionadas, a responder al interrogante de partida, es decir, cuáles fueron las repercusiones de la crisis modernista en España y qué caracteres asumió. Dejando claro que la senda apenas ha comenzado a ser desbrozada, son posibles y necesarios, como en cualquier tema que se aborde, dos tipos de estudios. Los globales o de tipo comparativo resultarán más válidos si se basan en buenas monografías sobre autores, publicaciones, comunidades, grupos determinados del clero o de intelectuales, etc. Según el tratamiento que reciban los factores mencionados más arriba, será posible distinguir varias tendencias en la investigación, que, sin duda, contribuirán a proporcionar una visión más completa del problema.

EL «FACTOR ESPAÑA»

La voluntad de hallar signos de las corrientes intelectuales europeas en España pasa, paradójicamente, por el análisis de las peculiaridades que actuaron como «filtro». El paradigma interpretativo de las «dos Españas» es el preferido por Juan María Laboa⁴, que reconstruye el progresivo distanciamiento entre la Iglesia y el Estado liberal a lo largo del siglo XIX. En un círculo cerrado se darían la mano la intransigencia católica con el anticlericalismo más burdo. Esta intolerancia mutua y radical hizo, según Laboa, que España viviera en un estado de guerra civil latente durante decenios. Distingue, por tanto, dos Españas (ni una más) netamente definidas política, social y, sobre todo, culturalmente. Al llegar la Segunda República, el abismo entre la Iglesia y el mundo intelectual moderno es para él un hecho. Si en otros países el catolicismo liberal sirvió de puente para el entendimiento, la falta de representantes de esta tendencia se tradujo en la continuación de la intransigencia y el aislamiento. Lo mismo cabe decir respecto a la acogida oficial tributada en nuestro país al modernismo religioso.

Esta dicotomía obstaculiza, sin embargo, para Botti, el estudio de las posiciones intermedias, que son las que en principio pueden resultar significativas⁵. Prefiere, por tanto, otro tipo de esquemas interpretativos,

⁴ JUAN MARÍA LABOA, *Iglesia e intolerancias: la guerra civil*, Madrid 1987.

⁵ ALFONSO BOTTI, *o. c.*

como las teorías castizas sobre el catolicismo nacional (debidas sobre todo a Américo Castro y Sánchez Albornoz). Botti se pregunta por las causas del secular subdesarrollo del pensamiento filosófico, científico, teológico y religioso español. Remontándose a la polémica mantenida en 1876 por Menéndez Pelayo y Azcárate, y a las teorías de Américo Castro, atribuye esta circunstancia al dominio de la Inquisición, origen directo, además, de un modelo de religiosidad simple e intelectualmente pasiva ante el Magisterio (la «fe del carbonero»). Mermada también de este modo la resonancia de las minorías intelectuales, el estado de la cultura católica a finales del XIX, la inexistencia de una escuela exegetica y de una historiografía que aceptase el positivismo, así como el peso del tradicionalismo y el integralismo desembocan en la ausencia de nuevas tendencias en los estudios religiosos. Además, las escasas manifestaciones de modernidad vienen a resaltar, como ponen de manifiesto el talante de Arintero y de los agustinos y capuchinos, la ductilidad del neotomismo, que por otra parte hace parecer innecesarias nuevas soluciones.

Algo parecido es lo que piensa Gilbert Azam, que achaca el tradicionalismo en cuestiones teológicas y exegeticas, así como el atraso de las ciencias y métodos positivos, al aislamiento cultural a que se ve sometida España desde la reforma protestante, y que evitará, en el siglo XVIII, la propagación del espíritu crítico y la experimentación científica.

¿Significa esto que España permaneció totalmente cerrada a cualquier influjo exterior? Antes de dar una respuesta, prosigamos con el análisis del clima intelectual de la época.

KRAUSISMO Y MODERNISMO

El que una buena parte de los autores que se ocupan del tema admitan la importancia del sistema de Krause en la formación de muchos intelectuales de aquel tiempo indica, sin embargo, que la impermeabilidad cultural de España no fue tan absoluta. Veamos en qué grado se relaciona esta filosofía con el modernismo.

Alfonso Botti, aunque liga el reformismo religioso que aparece en buena parte de la literatura finisecular a la crisis modernista, opina que el único nexo entre ambos es el krausismo que les sirve de sustrato. El primer capítulo de su obra se abre con una reflexión sobre esta filosofía, que Botti considera (frente a Luis de Llera⁶), la tendencia más significativa del catolicismo liberal, sobre todo por el legado que deja a la siguiente generación de intelectuales: un fuerte deseo de reforma religiosa, unido a

⁶ LUIS DE LLERA, *Las filosofías de salvación: Historia General de España y América*, v. XV, Madrid 1987.

una gran desconfianza en la capacidad de la Iglesia para efectuarla. Estos aspectos, así como la pugna entre fe y razón (ejemplificada por el debate en torno al evolucionismo), aparecen de forma patente en la obra narrativa de Valera, Galdós y Clarín.

Para Laboa serán también los krausistas (heterodoxos, pero, siguiendo a P. Jobit, católicos en el fondo) los representantes del inconformismo religioso en España.

Azam, por su parte, si bien no confunde ambas tendencias (como Abellán), señala sus caracteres comunes. Si la crisis modernista se basaba en parte en las teorías del conocimiento del sistema kantiano y en el panteísmo del idealismo alemán, el panenteísmo krausista, con su intento de conciliar inmanencia y trascendencia, intuición y reflexión en una «religión racional», tiene en común con la teología modernista la laicización de la religión (al identificar el ser con el conocimiento). El subjetivismo y la naturaleza íntima de la experiencia religiosa es la otra característica que convierte al krausismo en el inmediato antecedente del movimiento reformador de principios de siglo en España.

Ahora bien, si se admiten estas coincidencias entre krausismo y modernismo teológico (como hace Azam), surge el problema no ya de la ortodoxia o heterodoxia del movimiento, sino de su mismo carácter cristiano. Y ello a pesar de que, en opinión de este autor, el krausismo pudiera enlazar con la tradición mística del Siglo de Oro. En efecto, frente a Jobit⁷ o Abellán, Luis de Llera ha insistido en el recalcitrante anticristianismo de las manifestaciones de Azcárate, Castro o Fernando de los Ríos⁸, aunque distinga también entre la etapa más doctrinaria de Sanz del Río y la de la Institución, menos preocupada por los aspectos filosóficos. Sin embargo, lo que caracteriza a la generación de Unamuno, más allá de lo filosófico (que, por otra parte, se halla también presente en el modernismo, a través de los novelistas rusos, el individualismo de Nietzsche y el espiritualismo de Bergson y Blondel), es, en última instancia, la dimensión religiosa y espiritual⁹.

Veamos ahora en torno a qué influencias concretas se articuló esta preocupación y en qué ámbitos pudo fructificar.

LAS HUELLAS DEL MODERNISMO EN ESPAÑA

Al ocuparse del modernismo religioso, la mayoría de los autores señala, en efecto, la distinta actitud asumida por la jerarquía eclesiástica

⁷ PIERRE JOBIT, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine, les Krausistes*, Paris, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes Hispaniques, 1936.

⁸ LUIS DE LLERA, o. c.

⁹ LUIS DE LLERA, *Relaciones culturales italo-hispánicas. La embajada de T. Gallarati Scotti en Madrid (1945-1946)*. Milán 1985, pp. 13 y 14.

y por el mundo laico (en concreto, los intelectuales más o menos heterodoxos). Sin embargo, la afirmación de esa diferencia se basa todavía en estudios parciales e incompletos, y requeriría una mayor matización.

En el caso del *clero* se suele insistir en su adhesión masiva a la encíclica *Pascendi* y su cierre en banda ante toda innovación, en virtud de las circunstancias mencionadas más arriba. Así, Gilbert Azam, al comparar el caso peninsular con el de Francia, observa que si en este último país el debate religioso revistió un carácter principalmente exegetico, en España ocupó más a los filósofos y, en general, a los intelectuales laicos. Azam atribuye al tradicional conformismo y retraso científico este diferente protagonismo. De esta manera, lo que en principio fue una crisis debida a un proceso de adaptación cultural, no afectaría en España a las instituciones católicas. No se preocupa este autor, por lo demás, de analizar en detalle la postura del clero.

Esta cuestión sí atrae la atención, sin embargo, de Juan María Laboa y Alfonso Botti. A la hora de rastrear indicios de actitudes modernistas, este último sugiere distintas posibilidades de investigación (el estudio de las diócesis, del clero secular y de las congregaciones religiosas), decantándose por la última. Se centra, en primer lugar, en el reformismo dominicano, en el que destaca la figura de Juan García Arintero, cuyos ensayos de armonizar tomismo y evolucionismo le acarrearón en ocasiones la calificación de «modernista». También emplea un amplio punto de vista al analizar *España y América*, revista de los agustinos en la que sobresale Pedro Martínez y Vélez, moderado y abierto a la hora de juzgar autores condenados, o la *Revista de Estudios Franciscanos*, de los capuchinos catalanes. Fue su director, Miguel de Esplugues, el que imprimió un aire renovador a esta publicación. Partidario de «conservar progresando», advierte la presencia de dos corrientes, conservadora y reformadora, en el seno de la Iglesia. El padre Rupert María de Manresa fue otro colaborador importante de la revista. Su «modernismo implícito» consistiría, para Botti, en la aplicación correcta de la crítica positiva a la fe. Partidario de una religiosidad sensible a las manifestaciones humanas y de un regreso a la espiritualidad franciscana, Botti lo considera cercano a Juan Valera y a Sabatier.

Botti observa la existencia de un anticlericalismo dentro del mismo clero, en su opinión fiel al catolicismo, a pesar de su tono injurioso, y cuyo modelo de reforma coincide ocasionalmente con el programa modernista. El autor dedica amplio espacio a las pintorescas figuras de José Ferrándiz y Segismundo Pey Ordeix, representantes principales de esta tendencia.

Más próximos a un anacrónico galicanismo que a otra cosa, la ideología religiosa de estos dos personajes obedece, ante todo, según

Botti, a su origen social. El anticlericalismo clerical no sería, en suma, sino un fenómeno radical-burgués.

La adhesión total a Roma parece, sin embargo, la actitud mayoritaria, como se ha dicho. Siguiendo al mismo autor, dentro de la Iglesia, las condenas españolas al modernismo se establecen en dos frentes: Roma (con Merry del Val, al que no se dedica más que una línea) y el interior. Este último, de carácter más difuso, engloba las órdenes religiosas, el clero secular y el episcopado. Como fuentes para su estudio, propone Botti el análisis de publicaciones, cartas pastorales, boletines diocesanos, publicaciones teológicas, etc. Dentro del punto de vista romano se situarían las «Cartas a un director de seminario» de Vives i Tutó (*Correo Josefino*, Tortosa, 1907-1908). Pero representante importantísima de esta tendencia es la revista jesuítica *Razón y Fe*, cuya propaganda antimodernista Botti califica de «virulenta» y «obtusa».

Tanto en ésta como en otras revistas¹⁰ se advierte la falta de originalidad y la reelaboración de opiniones importadas, típica del antimodernismo español. Otra característica de esta corriente es, según Botti, el orgullo de la tradición contrarreformista, aunque en el fondo se trate todavía de la lucha entre el liberalismo ideológico y político y los valores tradicionales. En Cataluña, escenario principal, con la Compañía de Jesús, del antimodernismo español, el ambiente cultural y el nacionalismo se reflejan en la respuesta del cardenal Torres y Bages, quien confunde en su condena modernismo religioso y literario.

El mismo aire tóxico e impreciso advierte Laboa en las condenas de las revistas y libros de teología, las cartas y boletines pastorales y discursos de inauguración de curso en los seminarios, lo que demuestra, para el autor, el práctico desconocimiento de la cuestión. Laboa centra su interés en *Razón y Fe*, que escaparía a esta tónica general. Entre los representantes más cualificados de esta tendencia, añade a los nombres de Murillo, Villada, Ugarte de Ercilla y Arintero (citados también por Botti), los de Noguer, Pérez Goyena, Colunga y Marín Sola. Lugar aparte merece para este autor Amor Ruibal, a quien considera en sintonía con el misticismo típico del modernismo, y que conoció la obra de Loisy, Sabatier y Tyrrell. Tanto Botti como Laboa, aunque detectan simpatías aisladas hacia el movimiento reformador en la Iglesia, se muestran pesimistas respecto a las nefastas consecuencias de la general cerrazón: el trágico enfrentamiento de 1936.

El que el modernismo fuera en España asunto de los intelectuales laicos más que de los eclesiásticos y asumiera, como quiere Azam, caracteres más «filosóficos» que exegéticos, no viene a anular su honda inquietud espiritual, como señala de Llera. El caso de Unamuno

¹⁰ *España y América, La ciudad de Dios y La ciencia tomista.*

prueba que la preocupación teológica no se hallaba ausente en absoluto.

La colaboración de Unamuno en la revista milanesa *Rinnovamento*, dirigida por Gallarati Scotti, sirve a de Llera para establecer los vínculos que unen al intelectual español con el modernismo religioso¹¹. Antes de su condena tuvo tiempo, a través de Giovanni Boine, de publicar en sus páginas un artículo («Della disperazione religiosa moderna», junio 1907, p. 680). Antipositivista y espiritualista, le separa, sin embargo, del grupo de Gallarati su voluntarismo panteístico (en el que se siente la huella del idealismo alemán), su desconfianza en una reforma interna de la Iglesia, y, por tanto, el conflicto entre conciencia religiosa y civil, que Gallarati, formado en el catolicismo liberal belga, supera con un mayor compromiso incluso en el terreno de la política.

Teniendo en cuenta que, según López Morillas¹², uno de los factores que unen a la generación de Unamuno es precisamente la preocupación intelectual y estética, el sentimiento místico y trágico, y que en el fondo de cierta filosofía modernista subyace el problema religioso, de Llera, relacionando el movimiento espiritual y el literario, ve en Gallarati una de las fuentes del modernismo de Unamuno, y, por tanto, de esta tendencia en España. Supera así las viejas polémicas sobre 98 y Modernismo para resaltar, a través de las ideas de fondo, su estrecho parentesco con los últimos movimientos europeos, que Juan Ramón Jiménez supo percibir.

Gilbert Azam sostiene que, al reconsiderar los fundamentos tradicionales de la religión desde el método positivo, el criticismo modernista conduce al inmanentismo, el idealismo y el subjetivismo. En Unamuno el concepto de creación obedece a la doble influencia del evolucionismo de Spencer y la dialéctica hegeliana, a la vez que desconfía del poder de la razón humana. Azam se sirve principalmente de la correspondencia de don Miguel para revelar su perfecto conocimiento de la filosofía alemana y de la obra de los teólogos modernistas, de los que en ocasiones se declara abierto partidario (caso de Loisy y Tyrrel). Su preocupación metafísica de carácter agónico, típica del ambiente intelectual de la época, será su rasgo más sobresaliente, según Azam.

Será precisamente esta característica la que aproxime, para Botti, la biografía espiritual de Unamuno al itinerario ideológico y cultural del modernismo, a pesar de su afinidad con la teología liberal protestante, patente en la correspondencia que mantiene con Boine acerca de *El*

¹¹ De Llera también hace mención de la participación de Unamuno como miembro de un tribunal en un concurso promovido por la revista *Coenobium*, en 1909, sobre la posibilidad de elaborar una síntesis superior entre ciencia y fe. Extrae la referencia de PIETRO SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bolonia 1961, p. 224.

¹² J. LÓPEZ MORILLAS, *Las consecuencias de un desastre: «Historia y crítica de la literatura española»*, vol. 6, Barcelona 1979, p. 13. En DE LLERA, *o. c.*, p. 13.

Santo. A Botti le interesa sobre todo la relación de Unamuno con el socialismo (ya estudiada por Pérez de la Dehesa y Blanco Aguinaga¹³) y, en especial, la atracción que experimentó por las teorías de Nitti (aunque, como él mismo reconoce, ambos se refieran más a un cristianismo o catolicismo social que a un socialismo cristiano). Como rasgos modernistas pueden considerarse también su antidogmatismo (que combina con el irracionalismo), y su anticlericalismo y su idea de secularización, aparte de los ya mencionados por otros autores. Factores todos que hacen de Unamuno, como también señala Gilbert Azam, un ejemplo del modernismo intemporal, entendido como categoría o actitud psicológica. Su figura cobra especial relieve al considerarlo en relación con el modernismo europeo y la crisis del cristianismo. En opinión de Botti, ha sido el «factor España», mal entendido, el que ha impedido apreciar debidamente el modernismo de este intelectual.

Sobre la actitud de Unamuno, Laboa opina que sus anotaciones sobre Sabatier, su concepción intimista de la experiencia religiosa, y sus ideas sobre cuestiones como la evolución de los dogmas le aproximan a los modernistas, si bien negase él mismo tal condición en un artículo acerca de la *Pascendi*¹⁴.

Aparte de Unamuno, sobre cuya relación con el modernismo religioso europeo parece existir el acuerdo, se ha estudiado o simplemente apuntado el posible cariz modernista de otros autores. Tal es caso de Maeztu (mencionado por Laboa), de quien Botti señala su conocimiento (a veces superficial) de figuras del modernismo religioso europeo como Loisy, Murri, Gallarati Scotti, Fogazzaro y Campbell, a los que reprocha su falta de firmeza y cohesión, así como la carencia de un programa social definido.

Luis de Llera sitúa más allá del modernismo estricto (ya que no hay intento de conciliar filosofía y ciencia con teología, sino la construcción de un Dios personal) a Ganivet, Machado¹⁵, Baroja y Azorín (con estos dos últimos, citados también por Laboa, mantuvo cordiales relaciones Gallarati en su época de embajador en Madrid).

Resultan esclarecedoras las referencias de Laboa a la novela de Baroja, *El cura de Monleón*, que contiene afirmaciones sobre la exégesis, el dogma y el sentimiento religioso que demuestran el conocimiento, por parte del autor, de los escritores y tendencias del modernismo. Laboa señala cómo, a diferencia de Fogazzaro, para quien resultó un instrumen-

¹³ VVAA: *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*. Barcelona 1974; R. PÉREZ DE LA DEHESA, *Política y sociedad en el primer Unamuno*. Barcelona 1973.

¹⁴ MIGUEL DE UNAMUNO, *Visiones y comentarios*, Madrid 1967, p. 129; en LABOA, *o. c.*, p. 50.

¹⁵ Sobre Machado, véase RICARDO GULLÓN, *Pitagorismo y modernismo*: Mundo Nuevo, 7, 1967, pp. 22-32.

to de renovación, aquél se convirtió para Baroja (o para su personaje) en motivo de duda y abandono.

Entre la nómina de escritores englobados (a veces a su pesar, como Baroja) en la generación del 98 vemos aparecer a otros como Machado (que Azam y Laboa consideran digno de estudio). A la cabeza del modernismo literario, Rubén Darío asume, según Gilbert Azam, una actitud claramente modernista (en el sentido amplio) al rechazar el dogmatismo y los sistemas positivistas y buscar, frente a la disolución del individuo en la masa, una concepción del hombre moderno basada en los valores más profundos de su entorno cultural. Laboa, por su parte, destaca el talante crítico de Rubén en el terreno religioso-eclesiástico. En este sentido quedaría superada la oposición tradicional de este movimiento poético con la actitud del 98.

Que esto es así lo prueba de forma meridiana el análisis de la obra de Juan Ramón Jiménez. El mismo poeta (que considera a Unamuno «ideólogo modernista») se ocupó de señalar el carácter global del modernismo, en el que cabrían distintas corrientes, como recuerda Luis de Llera.

Ha sido Gilbert Azam quien se ha ocupado últimamente de estudiar este aspecto de la obra del poeta. Frente a Unamuno, Juan Ramón Jiménez se sitúa en una tendencia más radical del modernismo. El momento (tardío, según Ricardo Gullón) en que el poeta, siguiendo estos criterios, identifica su obra con la religión y la relaciona con la espiritualidad modernista, no invalida la existencia de este vínculo, ya que su proceso de elaboración conceptual viene a coincidir con el de un creyente modernista, si bien desembocaría, según Azam, en un «posmodernismo religioso». Su búsqueda de la trascendencia termina en el inmanentismo, al identificar a Dios con su conciencia, y se aproxima así a la línea de pensamiento krausista.

Sobre los aspectos fundamentales de la filosofía modernista compartidos por el poeta, llama la atención, en primer lugar, el fondo de agnosticismo, según el cual Dios no puede ser objeto de ciencia ni de conocimiento racional. Azam destaca cómo el poeta comparte con los modernistas (y con los krausistas) el subjetivismo en materia religiosa: su certidumbre se basa en la experiencia individual, de forma que la introspección desemboca en la revelación, confundiendo los planos trascendente e inmanente. La experiencia religiosa se identifica con la experiencia poética, de ahí su sintonía con la mística tradicional española. La originalidad del poeta consistirá en la invención de una mística natural, en la que, por medio del lenguaje personal, descubre la presencia de un Dios inmanente. En opinión de Azam, Juan Ramón comparte con Loisy su concepción sobre la evolución y carácter simbólico de los dogmas.

Respecto a la secularización, el punto de vista de Juan Ramón, según Azam, es más amplio que el de los modernistas. En realidad, aspira a promover una conciencia de Dios sin religión ni estructuras eclesiales. Es aquí donde viene a coincidir con los teólogos posmodernistas o de la muerte de Dios, que reducen la teología a cristología (Altizer, Hamilton, van Burel, Braun y Robinson). Si la poesía aparece como un medio para llegar a lo absoluto, acaba convirtiéndose ella misma en religión sin Dios. Para Azam, Juan Ramón sustituye el Dios hecho hombre del cristianismo por el hombre hecho dios, un dios identificado con el poder del espíritu y el esfuerzo por ensanchar los límites de la conciencia, de la que surgirán espontáneamente las normas de vida. Estas conclusiones finales de Azam hace que podamos cuestionarnos el «cristianismo» del poeta. Otra cosa es hablar de su «instinto religioso» que tendría el mérito, según Azam, de «situar al hombre en un medio divino que no es sino el proyección en lo absoluto». Con todo, el análisis pormenorizado y su cotejo con las fuentes modernistas de la obra de Juan Ramón que realizó Azam es tarea que debería seguir ocupando a los investigadores, dado el fruto que cabe esperar.

Otra forma de rastrear las huellas del modernismo en España, y que aplica parcialmente Alfonso Botti, es el estudio de la prensa del momento. Este autor examina de forma somera el tratamiento que recibe la condena del modernismo en los diarios madrileños y barceloneses y en algunas revistas, para centrarse exclusivamente en los comentarios de Edmundo González Blanco (a quien considera el escritor laico mejor informado) en la *Revista Contemporánea*. De este rápido análisis de la prensa deduce el escaso interés que suscita el debate religioso en España, debido a la indiferencia laica y al superficial conocimiento del fenómeno modernista. Por otra parte, la discusión se refiere todavía a la pugna decimonónica entre Iglesia y Estado, entre integrista y liberalismo. En el fondo, el modernismo no constituye, según Botti, sino un pretexto de la lucha política interna. Entre las publicaciones que recibieron con sorpresa y decepción la publicación de la encíclica *Pascendi* destaca Laboa *La Lectura y Nueva Antología*.

La acogida dispensada a la novela de Fogazzaro *El Santo* sería otro «termómetro» para medir la repercusión de la corriente reformadora. En opinión de Botti, fueron precisamente las ideas religiosas que contenía, más que los valores literarios, las que atrajeron la atención de los intelectuales españoles, comenzando por su traductor, Ramón María Tenreiro, o por Diego Ruiz, estudiante del colegio Albornoz de Bolonia, que mantuvo correspondencia con el mismo Fogazzaro.

Pero, como indica Alonso Botti, sin duda los comentarios más autorizados se deben a la pluma de Ortega y Gasset, que en «Los lunes de *El Imparcial*» dedica una serie de artículos a comentar la novela. Al

poner de relieve la dimensión profundamente religiosa de toda actividad cultural y la necesidad de elevar al pueblo a la «noble religiosidad de los problemas», Ortega, en opinión de Botti, realiza el mayor elogio de esta obra. Por su parte, Luis de Llera considera que la publicación de estas páginas, en 1908, constituye una razón más para considerar englobado en el literario o, al menos, como movimiento independiente, el modernismo religioso en España. Sus manifestaciones de simpatía hacia el tipo de catolicismo encarnado por el Santo dejan traslucir, según de Llera, más un enfriamiento temporal de la fe que una ruptura definitiva. En efecto, no se encuentra en sus comentarios ni una oposición frontal al catolicismo ni una declaración del ateísmo. A pesar de la ocasional superfluidad de sus apreciaciones y de su falta de adscripción a cualquier escuela, su intelectualización del problema de la fe y su concepción del sentido religioso de la realidad, más allá de toda interpretación científica, le aproximan más, en opinión de este autor, a las posturas modernistas que a un supuesto ateísmo que nunca profesó. De esta proximidad sería una manifestación la amistad que unió a Ortega y Gallarati ya en 1945 y 1946, y de la que nos informa Luis de Llera.

Pero el testimonio del filósofo no se refiere tan sólo a la difusión o la fortuna del modernismo religioso. Su análisis de la modernidad sirve de trasfondo a los movimientos espirituales y estéticos que caracterizaron la crisis de finales y principios de siglo.

MODERNIDAD Y MODERNISMO

Siguiendo a Ortega, Gilbert Azam pone de relieve la relación entre religión y modernidad que, si bien como conciencia de progreso ligada a la historicidad y libertad del ser humano no es un valor en sí misma, se coinvierte en objeto de fe y culto por parte del mundo actual: desemboca en una «auto-trascendencia», que permite definir su carácter religioso. No existe, por tanto, para el autor enfrentamiento real entre fe y razón, entre trascendencia e inmanencia. Es más: según Azam, el punto de conexión de la modernidad con la religión cristiana lo constituye el ansia de novedad relacionada con el afán de salvación.

Es Ortega quien proporciona a Gilbert Azam una definición de lo «moderno» y la «modernidad», rechazando un enfoque meramente estructural o socio-económico. De hecho, la modernidad es un proceso ideológico: más que la revolución tecnológica y científica, es la práctica social y estilo de vida basados en el cambio, la inquietud, la subjetividad cambiante y, en suma, la crisis.

Lo más característico de este proceso es el desplazamiento del poder y, por tanto, del espíritu. Se trata en el fondo de una transformación de la

escala de valores, de un cambio profundo en la conciencia del hombre moderno, secularizado, racional y mundano. El hombre-masa, prototipo para Ortega del hombre moderno, no sólo rechaza la moral tradicional, sino que ha eliminado la moral como centro de su vida. La desorientación del hombre moderno es consecuencia del espíritu científico. Fracasada la vía ética y la estética, Ortega convierte la filosofía y su concepto de «razón vital» superadora del idealismo y del realismo en una vía de salida a la crisis que la desaparición de un principio de ordenación vital ha causado en la cultura europea.

Nos hallamos, por tanto, ante una crisis de naturaleza espiritual. Si para Azam los procesos «sociológicos» condicionan la modernidad, sin explicarla, Alfonso Botti no sólo ve en ellos su origen, sino el del modernismo religioso. Sin guardar relación, por lo demás, con la línea argumental sostenida a lo largo de su libro, este autor liga, en sus conclusiones, la aparición del modernismo teológico al desarrollo del sistema capitalista. La postura de la jerarquía eclesiástica viene determinada, para Botti, por su resistencia a la modernización burguesa, que supondría la pérdida de su poder político y económico. Siguiendo con el mismo discurso, el modernismo viene a representar en el seno de la Iglesia la división que se produce en la sociedad capitalista industrial, sobre todo entre el movimiento obrero y el poder. Colofón de esta interpretación fuertemente ideologizada es la aparición del modernismo en las zonas del mundo católico más industrializadas y en referencia al desarrollo del movimiento socialista, como es el caso del movimiento encabezado por Loisy o, en Italia, Murri o Bonaiuti. De ahí que la mayor sensibilidad modernista en España se encuentre en Unamuno, el intelectual que, según Botti, mantiene mayores contactos con el socialismo (haciendo así abstracción de su evolución posterior y de sus contactos con la revista *Rinnovamento*, estudiados por Luis de Llera).

Botti sugiere como causa de la ausencia de una componente modernista de carácter más definido en la Iglesia y en la cultura española el escaso desarrollo de las fuerzas productivas y la consiguiente debilidad del antagonismo obrero. En este sentido sostiene que tanto el socialismo como el anarquismo no muestran aquí, en el plano ideológico o político, suficiente autonomía respecto a la democracia liberal-burguesa. El intento de modernización del catolicismo en clave democrático-burguesa (a esto viene a reducirse el modernismo, a pesar de la insistencia previa en su carácter antiburgués), fracasa debido a la propia debilidad y a la de las fuerzas opuestas.

La interpretación materialista alcanza también al misticismo, una de las notas comunes a estos reformadores laicos, característica de la cultura antipositivista novecentista. Botti piensa que acaso se trate de una adaptación del pensamiento burgués a las nuevas circunstancias (a saber,

la absorción del positivismo por el movimiento socialista), sobre todo en los países de mayor consistencia católica y con menores prejuicios racionalistas en la cultura burguesa. No son casuales, para el autor, las referencias al Renacimiento y al Barroco, que expresan en el plano religioso una exigencia de reforma equivalente, por parte católica, a la protestante. Si el despegue místico del mundo es la forma de escapar a la mediación sacerdotal y jerárquica, representa también la solución religiosa que mejor permite al mundo desenvolverse de una forma autónoma que le es consustancial: no habrá, por tanto, contradicción entre modernización religiosa en clave burguesa y misticismo. Esta interpretación «sociológica» de la mística modernista no puede estar más alejada, como se ve, del significado atribuido por sus protagonistas. Gilbert Azam, por su parte, relacionaba el subjetivismo e inmanentismo de los modernistas con sus antecedentes filosóficos alemanes (por lo que encuentra también estas componentes en el krausismo).

En un principio, siguiendo a Abellán y frente a Luis de Llera, Botti atribuye al krausismo el papel central del reformismo religioso español, identificándolo con una de las corrientes del catolicismo liberal. Es éste un punto fundamental de su obra, que continuamente hace referencia a la dialéctica entre una Iglesia tradicionalista e integrista y un movimiento renovador anticlerical, de raíz liberal y burguesa, en el seno de una nueva sociedad. Botti interpreta así el fenómeno modernista como una manifestación de un hecho socio-económico: un nuevo estadio de desarrollo de la burguesía capitalista frente a la aparición del movimiento obrero.

Por su parte, Laboa, si hace referencia a la naturaleza y el origen del anticlericalismo obrero, prefiere rehuir los esquemas simplistas sobre lo que se ha dado en llamar la «cuestión social» o la «lucha de clases», siguiendo el parecer de Payne o del mismo Azaña, que no subordinan el factor religioso al político o social, aunque a la larga el planteamiento de su obra gira en torno a una concepción dualista. Llama la atención en este sentido la superfluidad del análisis social de Botti (manifiesta al examinar la, en este caso, escueta bibliografía utilizada) y su interpretación materialista de la génesis del modernismo y de la reacción eclesiástica.

TENDENCIAS DE LA INVESTIGACIÓN

Llegados a este punto, podemos comenzar a adelantar conclusiones. Las principales diferencias que cabe advertir en los autores que últimamente se han ocupado de la cuestión se refieren sobre todo a dos cuestiones: su definición del fenómeno modernista y, en segundo lugar, su génesis.

Si de forma general se admite, como se ha visto, que una serie de peculiaridades nacionales impiden el arraigo en la Iglesia española del modernismo teológico gestado en el exterior, la concepción más o menos amplia del término «modernismo» permitirá interpretar la realidad cultural del momento.

Así, Azam concibe el modernismo como un fenómeno global, como «una actitud del hombre frente a su destino espiritual y al mundo en que vive», dentro del cual la corriente religiosa sería la manifestación más patente de una crisis debida a un proceso de adaptación cultural. Sobre la tan debatida cuestión de los límites entre modernismo literario y generación del 98, la existencia como problema señala, en opinión de Azam, el punto de coincidencia entre ambos.

Luis de Llera, siguiendo también la interpretación de Juan Ramón Jiménez, prefiere superar la dicotomía entre modernismo literario y 98, poniéndolos en relación directa con el modernismo religioso. Por debajo de las influencias filosóficas modernistas, lo que se advierte en última instancia es una preocupación por la dimensión espiritual del hombre.

Más que un sistema homogéneo de ideas, el modernismo constituye, según Laboa, un producto del propio deseo de renovación del catolicismo, que pretende integrar la crítica racionalista y los valores de la cultura laica. A este autor le interesan más las consecuencias de la ausencia de un movimiento reformador en España que su amplitud y su relación con los distintos movimientos literarios, si bien, como se ha visto, perciba síntomas modernistas en varios de nuestros escritores. De hecho, resulta para él sintomático que la sintonía con la crisis europea de fin de siglo se produzca entre los intelectuales laicos, en lugar de hacerlo en medios eclesiásticos. A este hecho atribuye, precisamente, la brecha que se producirá entre ambos sectores en el seno de la sociedad española.

Tampoco Alfonso Botti relaciona de forma clara la crisis modernista con el reformismo religioso de parte de la literatura de fin de siglo si no es a través de su base común: el krausismo. Partidario también de un concepto amplio del modernismo, como una tendencia religiosa interna al catolicismo encaminada a renovar, según las ciencias modernas, la doctrina cristiana, la Iglesia y la posición política de los católicos, es también, desde el punto de vista filosófico, un lugar de encuentro en medio de la crisis epistemológica de fin de siglo, que atrae las simpatías de intelectuales laicos. Considera que, al no destacarse ninguna figura o iniciativa que pueda considerarse modernista en sentido estricto, no se puede hablar de la existencia de un modernismo religioso español. A pesar de lo cual entrevé un terreno intermedio que impide dejar las cosas como antes. Este concepto amplio del modernismo como tendencia religiosa y cultural se encuentra en franca contradicción con la última

hipótesis de Botti, en la que prevalece, como se ha visto, el criterio estructural.

Qué duda cabe que esta reconsideración del concepto de modernismo obliga a acometer, desde nuevos puntos de vista, el estudio de la realidad cultural del momento.

En general, y dejando a un lado las aportaciones de la crítica tradicional (centradas preferentemente en los aspectos literarios), se advierte un particular interés por determinar el origen de las distintas manifestaciones modernistas. La diversa importancia concedida a distintos factores permite distinguir dos corrientes. En cada una de ellas el planteamiento condiciona de forma clara los resultados de la investigación.

Así, la *explicación materialista* que en última instancia ofrece Alfonso Botti, aparte de postergar motivos de índole cultural y espiritual que en un principio parece tener en cuenta, vendría a cerrar la cuestión en lugar de abrirla (como, por lo demás, parece ser la intención de una parte de su libro). En efecto, la ausencia de las condiciones socio-económicas que propician en el resto de Europa la aparición del modernismo, determinarán a la postre la inexistencia de este movimiento en España.

Frente a esta tendencia, fuertemente ideologizada (cabe suponer que son motivos ideológicos los que obligan al Botti a lanzar unas conclusiones incongruentes con sus planteamientos iniciales), otros autores conceden la primacía a los *factores culturales y espirituales*. A la crisis o desorientación del hombre moderno, señalada por Ortega y que recoge Gilbert Azam (y que explicaría, en parte, su sintonía con el modernismo religioso, puesta de relieve por Luis de Llera), habría que sumar la influencia de la filosofía alemana y otras, o la misma tradición mística española.

Respecto a la primera, casi todos coinciden en señalar el idealismo alemán como uno de los componentes de la formación de los intelectuales de fin de siglo. Unamuno ha centrado, tradicionalmente, la atención de los estudiosos como receptor y propagador de las últimas corrientes filosóficas de la época. Además, se está comenzando a estudiar, en autores particulares, el influjo de los teólogos modernistas (y, en el caso del rector de Salamanca, también los protestantes). Dentro de la influencia alemana habría que situar al krausismo, sobre cuya importancia en cuanto a la génesis del modernismo español se producen, como se ha visto, algunas discrepancias fundamentales. Es una de ellas la religiosidad o irreligiosidad de los krausistas españoles. La otra, recordémoslo de nuevo, su identificación o no con los movimientos reformadores. En la línea «negativa» se situaría Luis de Llera, frente a las tesis de Abellán o de Jobit. Azam, Laboa o Botti, por el contrario, colocan el krausismo en la base del modernismo español, justificando su influencia por la afinidad

con elementos tradicionales de la espiritualidad española, como la mística.

Conforme a la mayor o menor importancia concedida a cada uno de estos factores es posible, a su vez, distinguir dos hipótesis sobre la aparición del modernismo en España. Una primera «vía exterior» hace hincapié en el conocimiento de las fuentes del modernismo teológico en círculos de intelectuales (por el momento) laicos, lo que explicaría en parte lo limitado de su extensión. En esta dirección irían también encaminados los intentos de Luis de Llera de establecer una conexión precisa y no sólo pasiva o receptora del modernismo español con el europeo. Sin descartar estas influencias, otros autores se decantan por una «vía interior». Destaca en este sentido la hipótesis de Azam, según la cual el modernismo español tendría un desarrollo autónomo y paralelo a partir del krausismo y la tradición mística. Por supuesto que, en el caso de Juan Ramón Jiménez, a quien aplica esta teoría, no deja de tener en cuenta otras variables. La misma interpretación materialista de Botti no deja de ser una explicación «interna» del problema.

En suma, se ve que tanto la vía externa como la interna son complementarias y compatibles, y deberían tenerse en cuenta en estudios ulteriores sobre el modernismo. En el fondo, ambas vienen a incidir en el carácter universal de la crisis que al nacer el siglo agita las conciencias en cada nación.

CONCLUSIONES

Las últimas tendencias de la investigación sobre el modernismo español apuntan, por tanto, más hacia la historia de las ideas o de la cultura que hacia aspectos meramente formales. Los distintos autores coinciden en formular una definición abierta del modernismo como fenómeno global de naturaleza ante todo espiritual, con manifestaciones en la religión, la literatura y la filosofía. Desde el punto de vista religioso, por otra parte, esta interpretación amplia puede prestarse a la confusión, no ya entre ortodoxia y heterodoxia, sino acerca del mismo carácter cristiano de algunas de sus manifestaciones.

También señalan los investigadores la necesidad de rastrear, conforme a este concepto (no nuevo, por otra parte, ya que data de aquellos mismos días), las influencias modernistas en obras y autores, ya sean laicos o eclesiásticos. Su objetivo es, en última instancia, la reinterpretación de la vida cultural del momento. Para ello es necesario formular una metodología adecuada, orientada a la elaboración de estudios monográficos basados en fuentes distintas a las tradiciones. La escasez de obras de este tipo determina el carácter provisional de las conclusiones sobre el

alcance del modernismo en España, cuestión abierta, por tanto, a la investigación.

Las distintas hipótesis en cuanto a la génesis del modernismo español, en especial aquellas que se refieren a los factores culturales y espirituales (ya sean de origen interno o externo, o ambas cosas), ponen de manifiesto sus rasgos peculiares. Consecuencia del ambiente cultural que se respiraba en la península, y no de las menos importantes, es el conflicto entre conciencia religiosa y civil, que descubre Luis de Llera en Unamuno, y que otros autores interpretan como un laicismo más acusado que el que se respiraba entre los modernistas europeos, y que no dejaría de tener repercusiones en la vida pública.

Hasta que este extremo se verifique, queda claro que el modernismo, por encima de cualquier manifestación literaria, filosófica o teológica, expresa la honda inquietud del espíritu occidental ante la crisis del tradicional sistemas de valores y de los mismos componentes de lo que comenzó a gestarse algunos siglos atrás: la modernidad.