



---

# **Universidad de Valladolid**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
GRADO EN FILOSOFÍA  
TRABAJO DE FIN DE GRADO  
Enero de 2020**

**EL MODERNISMO TEOLÓGICO Y SU  
INFLUENCIA EN MIGUEL DE UNAMUNO**

**Alumno: David González Luengo  
Tutor: José Manuel Chillón Lorenzo**



**Resumen:** La civilización occidental está unida de modo paralelo a la cultura cristiana. Para entender profundamente las transformaciones en nuestra civilización hay que entender también los cambios que han sucedido en la Iglesia católica y viceversa. El modernismo teológico, que tiene como principal consigna la conciliación entre cristianismo y modernidad, ha supuesto un gran cambio del catolicismo en el modo de actuar y de relacionarse con el mundo contemporáneo. Gran parte de la crisis que vive hoy el mensaje cristiano, y la teología que se produce a partir de él, se debe a este movimiento surgido a mediados del siglo XIX y que se propagó entre los intelectuales católicos durante el siglo XX. Por ello será conveniente tener en cuenta todos los antecedentes históricos y las bases ideológicas que constituyen la filosofía y teología de esta corriente de pensamiento tan característica. Para ver esto de modo más claro, será importante analizar cómo estas doctrinas han influido, de modo concreto, en Miguel de Unamuno, el cual ha reflejado en sus obras la idea de la fe, de Dios, de la Iglesia, de la Biblia y del cristianismo, que previamente había transfigurado el modernismo teológico.

**Palabras clave:** Modernismo, Liberalismo, Fe, Teología, Protestantismo, Ilustración, Irracionalismo, Dogma, Evolucionismo, Vitalismo, Agonía, Unamuno.

**Key words:** Modernism, Liberalism, Faith, Theology, Protestantism, Enlightenment, Irrationalism, Dogma, Evolutionism, Vitalism, Agony, Unamuno.



## ÍNDICE

<b>1. INTRODUCCIÓN E INTENCIÓN GENERAL .....</b>	<b>1</b>
<b>2. EL MODERNISMO .....</b>	<b>3</b>
<b>2.1. CONTEXTO HISTÓRICO Y ANTECEDENTES FILOSÓFICOS, POLÍTICOS E INTELLECTUALES.....</b>	<b>3</b>
<i>Humanismo</i> .....	3
<i>Protestantismo</i> .....	6
<i>Ilustración: Empirismo y Racionalismo</i> .....	8
<i>Liberalismo</i> .....	11
<i>Positivismo</i> .....	14
<b>2.2. AUTORES PRINCIPALES.....</b>	<b>18</b>
<i>Félicité Robert de Lamennais (1782-1854)</i> .....	20
<i>Friedrich von Hügel (1852-1925)</i> .....	21
<i>Alfred Loisy (1857-1940)</i> .....	22
<i>George Tyrrell (1861-1909)</i> .....	23
<i>Ernesto Buonaiuti (1881-1946)</i> .....	24
<b>2.3. LA FILOSOFÍA RELIGIOSA DE LOS MODERNISTAS .....</b>	<b>27</b>
<i>Agnosticismo</i> .....	27
<i>Inmanencia vital</i> .....	28
<i>Origen de la religión en general</i> .....	29
<i>Noción de la revelación</i> .....	30
<i>Transfiguración y desfiguración de los fenómenos por la fe</i> .....	31
<i>Origen de las religiones en particular</i> .....	32
<i>Acción de la inteligencia en la fe</i> .....	32
<i>El dogma y su variabilidad</i> .....	33
<i>La filosofía romántica y su exaltación del sentimiento</i> .....	34
<b>3. INFLUENCIA EN MIGUEL DE UNAMUNO.....</b>	<b>37</b>
<b>3.1. INTRODUCCIÓN Y VIDA: LA RELIGIÓN EN UNAMUNO.....</b>	<b>37</b>
<b>3.2. DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA Y LA FE EN LA CONCIENCIA DE LOS PUEBLOS .....</b>	<b>44</b>
<b>3.3. LA AGONÍA DEL CRISTIANISMO Y LA DICHA DE LA CRISTIANIDAD.....</b>	<b>51</b>
<b>3.4. SAN MANUEL BUENO, MÁRTIR; NI SANTO, NI BUENO, NI MÁRTIR: PARADIGMA DEL CURA MODERNISTA.....</b>	<b>56</b>
<b>4. CONCLUSIONES .....</b>	<b>62</b>
<b>5. BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>65</b>



## 1. INTRODUCCIÓN E INTENCIÓN GENERAL

Después de varios años de inmersión en los saberes filosóficos, se puede caer en la cuenta de que ningún pensamiento, ideología o visión del mundo es ajeno al interés del filósofo. Historia, política, ética y religión, entre otras, han conformado nuestra civilización y cultura actuales, y no de modo mecanicista y aislado, sino desarrollándose de manera más o menos evidente a lo largo del tiempo y del espacio para dar lugar al pensamiento predominante en nuestros días cuyas causas son muy complejas.

Todas las crisis que han sacudido a las sociedades humanas son, desde luego, crisis espirituales: los acontecimientos políticos, los tumultos sociales, no hacen más que traducir en hechos un desequilibrio que tiene causas más profundas. El destino del mundo se elabora en las zonas secretas de la conciencia, por la oscura dialéctica de los ideales y de las pasiones; y las fuerzas nuevas que hacen hundirse a los imperios, son las mismas que todo hombre afronta en la tenebrosa complicidad de su corazón. (Rops, 1957, pág. 162)

Partiendo de este *suppositum* hay que señalar también que no podremos dejar atrás o de lado definitivamente cualquier evento o impacto que haya tenido lugar en la historia de nuestra civilización occidental. Y aunque el mundo de nuestro siglo esté en fuerte modo globalizado e interconectado, es posible, empero, distinguir las diferentes civilizaciones que lo conforman, ya sea en el plano lógico o en el temporal, para fijarnos más detenidamente en ésta que ya hemos señalado.

Pocas veces en nuestra cotidianidad se oye o se puede leer una explicación más o menos elemental de lo que es el modernismo teológico y lo que como pensamiento supone. Se suele caer en el error de creer que se sabe de lo que se habla cuando se usa el vocablo «modernismo», pues ¿quién no sabe lo que es la Modernidad?, y de considerar que es un asunto más bien lejano y aislado en la religión debido al adjetivo «teológico» que lo acompaña. Sin duda el modernismo tiene que ver con la Modernidad, pero sería demasiado simplón el reducirlo al hecho de seguir un simple hábito de vestir o de consumir que se ha vuelto de «moda» o bien a cualquier corriente o evento que haya surgido a partir de lo que los historiadores llaman la Edad Moderna y nos estaríamos quedando simplemente en la superficie, en efectos muy lejanos e inconexos de lo que realmente supone este pensamiento.

El propósito principal del liberalismo o modernismo teológico responde al deseo de adaptar las ideas religiosas a la cultura y modos de pensar actuales. Insiste en que el mundo ha cambiado mucho desde que se fundó el Cristianismo, por lo que la terminología de la Biblia y los Credos históricos ya no es entendible por la gente de hoy.

Queriendo, pues, no quedarnos en la cáscara, sino ahondar hasta las profundidades de lo que nos ocupa, se nos antoja como instrumento ideal para este propósito la misma filosofía, ya que “es aquel saber de la razón humana que, penetrando hasta las últimas razones, investiga la realidad total (...) la totalidad de lo real y sus razones últimas o sea, hasta las razones absolutamente últimas”<sup>2</sup>. Al ser capaz de dar razones de los cimientos teóricos de algo, análogamente, la filosofía es también la base sobre la que se construye cualquier pensamiento o doctrina. De este modo, por medio de esta disciplina seremos capaces de dar cuenta detallada del análisis y de la complejidad del conjunto de principios y doctrinas que encierra en sí el modernismo teológico haciendo hincapié, ya

<sup>1</sup> Pierard, 1984.

<sup>2</sup> Brugger, 1969, pág. 233.

que es su cimiento, en todos los fundamentos filosóficos y racionales en los que se construye también su teología.

En primer lugar, expondremos la doctrina modernista en su conjunto, siguiendo como guía principal la ordenada, argumentada y sintética exposición acerca su filosofía y teología que el papa san Pío X hace en la carta encíclica *Pascendi Dominici Gregis* y que se ve sintetizada en *El catecismo sobre el modernismo* de J. B. Lemius. Será necesario esclarecer su origen histórico, empezando por la Reforma protestante, que fue fruto de aquel humanismo que había roto con la tradición medieval precedente, para seguir con las corrientes de pensamiento que confluirán en la Revolución francesa dando lugar a un nuevo orden social que ha contribuido en gran manera a la configuración de esta filosofía.

También analizaremos las diferentes corrientes de pensamiento que en los siglos precedentes han marcado y favorecido el surgimiento de las teorías modernistas subrayando aquellas que tuvieron relación estrecha con la Ilustración y con la Revolución francesa, como el racionalismo, el empirismo, el liberalismo y el positivismo, las cuales ejercen una fuerte oposición al pensamiento católico. Además, del mismo modo, habrá que revisar a los autores principales que dan vida teórica a esta multiplicidad de doctrinas, destacándose el ámbito de la teología protestante, en especial el del protestantismo liberal. Por último, imbuidos en estos aspectos que nos ayudan a entender mejor las circunstancias políticas, sociales y religiosas que se desarrollaron desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, estudiaremos los principios básicos y que comparten los diferentes autores modernistas y sus consecuencias en la filosofía y teología cristianas.

En segundo lugar, para resaltar la amplitud que tuvo el modernismo dentro de la propia Iglesia católica, durante el siglo XX, y en algunos autores con cercanía a la misma, será muy oportuno señalar, con concretas citas, a la vez que con una vista conjunta, de qué manera el modernismo teológico está presente en las obras de Miguel de Unamuno. Este autor nos ayudará a ver desde un punto de vista práctico todas las consecuencias políticas, sociales y filosóficas de las corrientes anteriormente examinadas. Especialmente nos centraremos en sus obras de corte filosófico, pues en éstas se vislumbra su preocupación por la religiosidad en su relación con el hombre y sus aspiraciones más profundas. Aspiraciones que dejan sin responder las ciencias naturales que tanto peso habían adquirido en los siglos XVIII y XIX, lo que lleva al surgimiento de filosofías irracionalistas que ponen énfasis en el ejercicio de la voluntad y la individualidad humana sobre la comprensión racional del mundo y que tendrán gran peso en la literatura unamuniana.

Resaltaremos los puntos de semejanza con las tesis modernistas y protestantes teniendo como principal bibliografía de Unamuno *Del sentimiento trágico de la vida*, *La agonía del cristianismo* y *San Manuel Bueno Mártir*, para así encontrar las contradicciones que produjeron en él una crisis de fe permanente, los conceptos clave con los que elabora sus ideas y las bases filosóficas y teológicas desde las que escribe toda su poesía y narrativa y que le hacen conectar con el espíritu modernista. Serán, además, convenientemente mencionadas las críticas al propio Unamuno y las afirmaciones del mismo contravenientes a las verdades más fundamentales del catolicismo que pastores y teólogos lanzan desde el mundo intelectual y eclesial, en las que se concretan, en el ámbito nacional español, las directrices de las advertencias y condenas dadas, por activa y por pasiva, durante el pontificado del papa san Pío X acerca de las ideas promovidas por el catolicismo liberal y sus bases filosóficas, incompatibles *per se* con la filosofía cristiana.

## 2. EL MODERNISMO

### 2.1. CONTEXTO HISTÓRICO Y ANTECEDENTES FILOSÓFICOS, POLÍTICOS E INTELECTUALES

Varios decenios antes de la vehemente condena del modernismo llevada a cabo por san Pío X, el concepto mismo de «modernismo» aparece, en el sentido que nos ocupa, después de la primera mitad del siglo XIX en boca del profesor belga Charles Henri Xavier Périn, tenidos ya en cuenta todos los sucesos y eventos postrevolucionarios en Francia y en otros países.

Sin embargo, antes de llegar al momento de la configuración y cohesión completa de las ideas modernistas en el siglo XIX, para comprender cómo se llegó al modernismo incluso dentro de la propia Iglesia católica, es necesario retrotraerse al inicio de la Edad Moderna, con el Renacimiento, para descubrir la relación entre la sociedad, la cultura y la religión, teniendo en cuenta que la Iglesia siempre está en medio de un mundo que puede ser más o menos propicio a su labor y cuyas problemáticas le quedan siempre muy cerca, y para entender, sobre todo, en qué consistió el cambio de paradigma de la cultura y mentalidad medievales a la cultura y mentalidad modernas.

#### **Humanismo**

No es necesario recurrir a un libro de historia para caer en la cuenta de que el mismo vocablo «renacimiento» tiene connotaciones positivas, al contrario que el de «edad media». El Renacimiento es precisamente ese movimiento que protagonizó el cambio de mentalidad que subsiguó al período que se conoce como Edad Media. «Renacer» hace referencia a volver a vivir de lo que antes estaba muerto: “tras la noche sepulcral de la Edad Media, la humanidad sale de su tumba, resucita”<sup>3</sup>. En cambio «edad media» se refiere al período de transición, de puente entre una etapa y otra, y aunque estos términos se acuñaron siglos después del paso de una época a otra, el autor que los acuñó dio un claro sentir negativo al Medievo, al igual que Petrarca, que vivió a finales de la Edad Media (1304-1374) y que la consideró un simple espacio de tiempo que transcurrió desde san Agustín hasta él mismo<sup>4</sup>. Yuxtapuestos y formulados de este modo, estos dos períodos se muestran antagonistas y dualísticamente configurados: uno es período de oscuridad, de muerte de la cultura y de la civilización; otro es el del resurgir y revivir de las mejores glorias de las civilizaciones que destacaron en la Antigüedad, a saber, la Latina y la Griega,

En síntesis se puede considerar (el Renacimiento) el redescubrimiento del hombre, dándose una revalorización de la cultura clásica frente al "tenebrismo" que se pudo dar durante la Edad Media. (...) Esta revalorización del Hombre, es decir, el antropocentrismo, significó una ruptura inicial con la mentalidad medieval, que giraba en torno a Dios como causa de todo (Teocentrismo). (Pérez Blázquez, 2010, pág. 2)

Este cambio de época, como todos los demás, no se dio de un día para otro, antes bien, fueron necesarias ciertas figuras intelectuales, a caballo entre el siglo precedente a la Caída de Constantinopla (1453) y los decenios posteriores, que empezaron a destacar en su contexto histórico y que impulsaron el rumbo de estas nuevas ideas humanistas y

<sup>3</sup> Rops, 1957, pág. 235.

<sup>4</sup> Cfr. Francesco Petrarca, *Rerum familiarum libri*, IV, I.

renacentistas, como fue el caso, ya mencionado, de Petrarca que, aun habiendo vivido en el último período del Medievo (1304-1374), prefigura y propicia lo que será posteriormente el Humanismo. De hecho, el primer lugar desde donde tomó su principal impulso la corriente que ahora tratamos fue la península itálica, ya que dio la mayoría y los más relevantes autores humanistas y renacentistas que marcaron el rumbo en el cambio de mentalidad de otras regiones.

El caldo de cultivo de este proceso lo conforman, como acción o como reacción, las aspiraciones y anhelos de la sociedad del siglo XV en su cotidianidad, y también la del XVI en continuidad con los siglos anteriores, punto de donde parten los humanistas ya sea para alabar el pasado remoto (cristianizando la cultura grecolatina) o para criticarlo (v. gr. la religiosidad medieval). A esto se mezcla la tentación de aquellos primeros humanistas de ver toda la historia de este período con las los preconceptos más recientes que ellos mismos tenían de la Edad Media, a saber, el recuerdo de la decadencia de ésta durante los últimos 150 años de su existencia: la Peste Negra del siglo XIV que se llevó una tercera parte de la población europea; el decaimiento de las universidades y del método escolástico que se había convertido en un complejo artificio vacío que ya no era capaz ni de una profundidad en el conocimiento y en las problemáticas académicas reales, ni de una sana dialéctica para acercarse con el intelecto a la verdad; y la corrupción de la jerarquía de la Iglesia a todos los niveles, entre otras cosas por la falta de formación del clero, por la ausencia de un itinerario ordenado y discernido hacia las Sagradas Órdenes y por la urgencia de llenar nuevamente conventos y diócesis, después del cataclismo que supuso la peste, a toda costa. Sería, empero, un gran error considerar todo lo que supuso la Edad Media, su cosmología y su pensamiento en base a este desdichado final, condenando a la sociedad que de ella emanó y que tantos frutos y luces dieron a la historia del pensamiento, de las artes y de las ciencias.

Ésta, la sociedad que proviene del Medievo, es una sociedad cuya cultura está impregnada hasta los últimos rincones de cristianismo, es más, podemos decir que la Iglesia misma es el alma de esta cultura<sup>5</sup>. Según esto, se observa fácilmente que, en la Edad Media, después de no pocas dificultades, ciertamente se logró el punto álgido de la expansión del cristianismo, de su integración en todos los ámbitos de la sociedad y de la construcción de la *Universitas Christiana*, o Civilización cristiana. A este fenómeno, que es común en cualquier ámbito, privado o público, político o civil, teórico o práctico, Teófanos Egido lo llama «sociedad sacralizada».

...aquellas sociedades, si por algo se especificaban, era por su sacralización incondicional. Es decir, por la carencia de barreras entre lo natural y lo sobrenatural, entre el cielo y la tierra, convertida, ésta, en inmenso feudo cuyos territorios y vasallos eran disputados por los dos señores de verdad, por Dios y el diablo, a través de sus agentes (santos y ángeles, demonios variopintos) omnipresentes. (...) Se conocen bien tales interrelaciones gracias a las investigaciones crecientes acerca de la religiosidad popular en los comienzos de la modernidad y gracias, también, a las aceradas críticas lanzadas contra esas formas de piedad por humanistas y reformadores. (Egido López, *Las reformas protestantes*, 1992, págs. 14-15)

Entonces los humanistas no sólo se revuelven contra la crisis de la universidad o de la Iglesia, sino que también critican ciertas costumbres y supersticiones que debido a la crisis de las capas más altas han calado en las más bajas, en la gente sencilla, cuya formación religiosa y humana dependía del párroco o del sacerdote encargado en su pueblo o villa y que, en último término, era el responsable de no llegar a una

<sup>5</sup> Cfr. Gemelli, 1914.

exageración en la devoción y fervor de sus fieles. Es más, “el último factor a tener en cuenta es el espíritu crítico del Humanismo que efectúa una relectura crítica de la Biblia ante la crisis de valores y corrupción de la Iglesia. Se defendía una religión más íntima y directa y menos formal”<sup>6</sup>.

Estos problemas también se sumaban a los de corte institucional y académico. En tiempos de Martín Lutero (1483-1546), tenemos ya un cierto descontento con esta religiosidad apegada a las formas y al sentido sobrenatural de reliquias, indulgencias, sufragio de misas, devoción a la Virgen y a los Santos, etc. Es más, antes de que efectuase su Reforma, esta corriente que empieza a desarrollarse en el siglo XIV en la región de Renania, surge como reacción al considerado frío y abstracto cálculo conceptual de la escolástica que no permitía desarrollar una vida íntima de fervor y fe en el propio creyente y que se conoce comúnmente como *Devotio moderna*. Ya sólo con el nombre vemos que es algo propio de una nueva mentalidad y de un nuevo tiempo.

El adjetivo «moderna» también se le ha aplicado a la filosofía del nominalismo que inaugura Guillermo de Ockham en la Escolástica tardía, precisamente para diferenciarla de la Escolástica clásica, esto es, la «antigua». De hecho, el nominalismo se opone a la línea general de los escolásticos de considerar los universales, ya fuere de un modo más platónico o aristotélico, y será el gran precursor del sensualismo<sup>7</sup> que identifica los esquemas sensoriales con los conceptos universales debido al abandono precedente de la noción de abstracción intelectual, que tan preclaramente había explicado Aristóteles, y por ello la filosofía empirista pretenderá reducir posteriormente todo el avance de las ciencias a lo meramente comprobable por la experiencia.

Y, volviendo al contexto histórico, no es una mera coincidencia que la *Devotio moderna* como el nominalismo sean dos fenómenos, uno en plano académico y otro en el plano de la espiritualidad, que tienen mucho que ver, que están conectados, ya que son el reflejo del inicio de una ruptura, una ruptura con un período de mil años al que se le denominó, para su desdicha, Edad Media.

En el campo de las ciencias naturales no iba a pasar nada diferente, Muchos humanistas quisieron abandonar el método aristotélico, omnipresente hasta entonces, y la incorporación de textos de los antiguos, que en Occidente se habían perdido, llegados desde Constantinopla para engrosar las bibliotecas de los humanistas como el cardenal Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Lorenzo Valla, Giovanni Pico della Mirandola, Nicolás Maquiavelo o Michel de Montaigne, entre otros. Es así como se redescubre el platonismo y se prepara lo que será posteriormente conocido como la Revolución científica. Destacaron también autores como Leonardo da Vinci, Maurolyco de Lesina, Juan Bautista Porta, Nicolás Tartaglia.

Pero ese mismo progreso involucraba serios problemas. Ya no se desarrollaba conforme a los viejos cánones: la mutación de los estudios llevaba consigo un cambio de métodos. Lo que en adelante importaba, lo que ofrecía confianza, era la observación, la experiencia, el estudio de la naturaleza. Crecía en importancia el espíritu crítico. Lorenzo Valla aplicaba a los textos sagrados los métodos de análisis filológico que les restaban prestigio. (...) De golpe, la vieja escolástica, que tenía por base a la Revelación y sin cesar recurría a los argumentos escriturísticos y tradicionales, ¿no parecía haberse quedado atrás? (...) Se separaba abundante escoria, se descartaban numerosas leyendas (Lorenzo Valla resultó un especialista en tales menesteres), pero también existía el

<sup>6</sup> Pérez Blázquez, 2010, págs. 9-10.

<sup>7</sup> Cfr. Brugger, 1969, pág. 338.

riesgo de que, al aplicarse a las verdades de fe (dichos métodos), pudieran resultar bastantes perjudiciales. (Rops, 1957, pág. 259)

Lo que se pone de relieve aquí es que esa «simple» ruptura de época no se va a quedar en el rechazo accidental y contingente de un *corpus* filosófico cualquiera que hizo que otros autores se replantearan otro que funcionase tan bien o mejor. Bien es cierto que la mayoría de los humanistas permanecieron fieles al cristianismo y no cuestionaron los dogmas ni la fe en Dios, pero las consecuencias de esta nueva manera de pensar, del abandono de la cultura y mentalidad medievales (en el buen sentido), han hecho llegar a muchos otros, como Martín Lutero, a replantear la propia concepción de la relación con Dios, con lo sagrado, de las verdades reveladas e inmutables que Dios ha mostrado a través de las fuentes de revelación... Incluso la misma fuente de revelación se pondrá en cuestión.

## Protestantismo

Es importante remarcar el rechazo que se da durante todo el Humanismo hacia el método escolástico. Gracias a este rechazo que se populariza en los siglos XV y XVI, Lutero pudo verse libre de las demostraciones lógicas y dialécticas que la escolástica exigía y así consiguió dar un nuevo rumbo a la teología. Además, tampoco se entiende el modernismo sin este rechazo, pues la filosofía de la escolástica, fruto de la cultura y civilización cristianas, también denominada «*philosophia perennis*», supone una amenaza para el conjunto de las doctrinas de los modernistas, las cuales están aliadas con las ideas de la modernidad que son contrarias a este *corpus* filosófico que tiene como mayor exponente a santo Tomás de Aquino.

Martín Lutero vive atormentado por una teología en la que no encuentra respuestas a sus angustias vitales. Ya desde antes de ser monje agustino podemos comprobar que la paz no era un estado que abundase en él, cuando formula su promesa de ser fraile a santa Ana en medio de una tormenta eléctrica y después de que un rayo cayese cerca de él. Tema central, pues, en la vida personal de Lutero es la salvación.

Siendo monje agustino, Lutero tiene como figura de referencia a san Agustín de Hipona, a quien consideraba el mejor comentador de las cartas del apóstol san Pablo. En tales cartas es recurrente el tema de la justificación por la gracia, asunto sustancial en la soteriología, o teología de la salvación, restando así méritos a la acción del hombre, situándose en las antípodas de Pelagio. Acusaba, de hecho, a la filosofía escolástica de pretender llegar a Dios por las fuerzas de la razón humana y de la búsqueda intelectual, dejando de lado la gratuidad de la propia gracia divina que justifica al hombre y lo eleva a Dios. De hecho, planteó la total separación de la fe y la razón, que ya habían resuelto los escolásticos, y, por ende, el plano subjetivo del objetivo. Todo por la obsesión que tenía de la idea de gracia.

Se planteó la necesidad de romper con la escolástica y sus métodos en la «disputa», también presidida por él (Lutero), en la universidad de Wittenberg en septiembre de 1517, y que suele titularse, así, sin rodeos: *Disputatio contra scholasticam theologiam*. En ella se defiende paladinamente a san Agustín, y en las paradojas se ataca el fundamento de la escolástica, el aristotelismo: «Casi toda la Ética de Aristóteles es una enemiga pésima de la gracia»; «Es un error afirmar que sin Aristóteles no es posible ser teólogo, cuando mejor sería decir: no se puede ser teólogo si no se prescinde de Aristóteles». (Egido López, Martín Lutero. Una mirada desde la historia, un paseo por sus escritos, 2017, págs. 25-26)

Este fenómeno nos muestra que la causa de la ruptura con Roma va más allá de un simple desacuerdo y denuncia a los abusos económicos y políticos de los clérigos de la época, sino que estriba en una idea diferente de hacer teología, de interpretar las Escrituras, de vivir la vida cristiana, y esto es lo que lo llevará definitivamente al cisma, como sostiene el mismo Teófanos Egido. Es decir, que, aunque en un principio el cisma no estuviese de modo explícito ni en la *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, o noventa y cinco tesis, ni en los precedentes tratados académicos de Lutero, es un rumbo al que estaba abocada la misma Reforma por la configuración teológica, ya mencionada, que se le pretendía dar.

De hecho, en los escritos e intervenciones de Lutero, santo Tomás de Aquino, máximo exponente de esplendor de la teología medieval y de la filosofía escolástica, brilla por su ausencia. Como ya hemos señalado, la base teológica de Martín Lutero era fundamentalmente agustiniana y su recelo de la escolástica estaba consecuentemente unido al mismo santo Tomás. En consecuencia, puntos clave de la doctrina cristiana en materia filosófica, como las relaciones entre la fe y la razón, no serán contempladas en Lutero. Hay una sobreestimación de la Escritura totalizándola y dejando de lado al legítimo intérprete de la misma. Un intérprete que ha sido además el transmisor y el custodio de la revelación: la Iglesia. Por esta clase de lagunas en el ámbito teológico y por su nuevo rumbo doctrinal, fueron los dominicos los primeros en recelar de él y de sus propuestas y el cardenal Tomás de Vío hasta tuvo la ocasión de pedirle personalmente, en calidad de cardenal de la Iglesia, que se retractase de los puntos de su teología, condenados en la bula *Exurge Domine* de León X, ateniéndose a la misma autoridad apostólica de la Iglesia. Sin embargo, todo en vano ya que era demasiado tarde para parar ese torbellino de “renovación” de la Reforma.

Así las cosas, la fase previa a la reforma radical de la Iglesia, reforma que a lo mejor ni se pretendía en un principio, estuvo precedida por el empeño reformador de la enseñanza de la teología con la imposición de la agustiniana. De hecho en mayo de 1517 (obsérvese: meses antes de la ruptura), escribía a su amigo Juan Lang (que era agustino también y profesor en Erfurt): «Bien marchan nuestra teología y san Agustín gracias a Dios, y se imponen en nuestra universidad. Aristóteles va de caída y precipitándose poco a poco hacia su futura ruina sempiterna. Las lecciones sobre las Sentencias aburren soberanamente, y no podrá esperar oyentes el que no se dedique a enseñar esta teología, es decir, la Biblia, san Agustín u otro doctor eclesiástico de autoridad». (Egido López, Martín Lutero. Una mirada desde la historia, un paseo por sus escritos, 2017, pág. 29)

Con esto, podríamos además decir que Martín Lutero estaba ya profetizando el futuro de la caída del método escolástico en la teología católica, como vemos que pasa durante el siglo XX. De hecho, es una gran pretensión de los modernistas, y una vez más vemos la importancia de remontarnos hasta el Renacimiento y Lutero, considerar el método escolástico como obsoleto, complicado y vacío para traer todo ánimo de novedades teológicas y filosóficas y adaptar la fe mejor a ellas debido a que ya no hay un *corpus* de filosofía sólido que sea capaz de preservarla. “Al agustino no se le dejaba otra opción que la de retractarse, que era una actitud imposible en quien estaba convencido de ser la suya una verdad bebida en la Biblia, en san Pablo, en san Agustín, incompatible con la fría escolástica y los teólogos curiales”<sup>8</sup>.

Por último, es bueno señalar la visión de la conciencia del cristiano que inaugura Lutero en su teología, ya que tiene mucho que ver con el principio de la inmanencia vital de los modernistas, del que hablaremos más adelante. Para clarificar esta noción hay que tener

<sup>8</sup> Egido López, Martín Lutero. Una mirada desde la historia, un paseo por sus escritos, 2017, págs. 31-32.

en cuenta el dualismo cuerpo-alma sobre el que se basa el resto. Buscando interpretar a san Agustín, Martín Lutero identifica la liberación y la justificación con la parte interna del hombre, el alma, y las acciones y méritos con el cuerpo. Es pues cierto que para él sólo será válido lo que acontece en el alma ya que la fe es la que justifica delante de Dios al cristiano y es una virtud que se da en el espíritu, las obras, por pertenecer a lo externo, al cuerpo, no merecen delante de Dios, es más, en todo lo que hace el hombre hay pecado – conclusión a la que llega de una interpretación deslavazada de la afirmación del Libro de los Proverbios: "septies enim cadet justus"<sup>9</sup>. De hecho, tal proposición en el sentido luterano de la incapacidad del hombre para hacer el bien es formulada entre otros enunciados que condena el papa León X: "El justo peca en toda obra buena; Una obra buena, hecha de la mejor manera, es pecado venial"<sup>10</sup>. Lo que se nos manifiesta con esto es que Lutero está dividiendo al hombre en dos dimensiones separadas, a saber, la exterior y la interior dándole supremacía a esta última, de aquí el nexo que comparten los principios de *Sola Scriptura*, *Sola fides*, *Sola gratia*. Nexo que evidencia un individualismo implícito y que viene subrayado por encima de la *Εκκλησία*, esto es, la dimensión comunitaria y jerárquica de la propia salvación. Del mismo modo sucede con la libertad, que se exagera individualmente y por ello surgen cantidad de ramas, incluso contradictorias entre sí, en el desarrollo de la Reforma protestante.

Las ideas de Lutero tuvieron gran repercusión debido, entre otras cosas, al rechazo del Emperador en las regiones del norte por parte de los príncipes y al poder temporal tal como estaba configurado (el Emperador y el Papa tenían un estrecho vínculo entre ellos<sup>11</sup>), lo cual explicará la fuerte dependencia del protestantismo de dicho poder.

### **Ilustración: Empirismo y Racionalismo**

Las consecuencias del gran cisma que sufre Occidente en el siglo XVI no se van a quedar en el ámbito de lo religioso o de lo teológico, sino que también implicaron una nueva antropología y filosofía política, pues, como hemos mencionado al principio, todo está relacionado con los otros ámbitos y disciplinas en las que el hombre vive y se desenvuelve.

Dos siglos más tarde, surge un movimiento que constituirá una segunda oleada de hostilidad y ruptura hacia lo católico y por extensión hacia lo religioso y lo medieval. Nos referimos a la Ilustración y una vez más apreciamos que el nombre quiere dejar una impronta muy determinada en la imagen que tengan los demás de tal movimiento. «*Illustrare*» en latín significa iluminar, de hecho, las dos palabras fundamentales de la Ilustración serán «razón» y «libertad». El problema de los ilustrados no es tanto un problema de conocimiento como un problema de poder. La élite que constituye la Ilustración, debido al régimen de la época, no ocupaba un lugar social preeminente o acorde a sus capacidades intelectuales, sino que el límite se les imponía desde la organización estamental de la sociedad del momento. Por ello las causas de la Ilustración responden también a este límite en el poder que obstaculizaba a estos individuos.

Causa de la Ilustración fue el prurito de libertad que acometió a la razón cuando los pueblos de Occidente llegaron a la mayor edad, desvelada a la conciencia de sí mismos

<sup>9</sup> Pr. 24:16 (Vul.).

<sup>10</sup> Denzinger E. , 1955, pág. 221.

<sup>11</sup> Que reflejaba más o menos aproximadamente la doctrina de las dos espadas de san Agustín.

por los éxitos de la ciencia natural. La razón humana creyóse capaz de poder comprender exhaustivamente la realidad, y se dispuso a transformar con arreglo a sus opiniones todas las esferas de la vida (...). En el aspecto religioso, la Ilustración se debió al cansancio engendrado por las divisiones religiosas, frente a las cuales se esperaba encontrar en la razón, común a todos los hombres, un principio de unidad y conciliación. (Brugger, 1969, págs. 256-257)

La Ilustración se basa con todas sus aspiraciones en un culto y fe a la razón, en lo filosófico, y en un deísmo, en lo teológico. Las acusaciones dirigidas hacia lo católico por los protestantes se adaptan aquí; mientras para Lutero el Papa era el Anticristo y Roma la gran Babilonia sede de Satanás, para los Ilustrados la Iglesia, y también lo medieval, supone el reinado del obscurantismo y de la ignorancia. La ruptura con el Medievo que supuso el protestantismo continúa también aquí, en una versión actualizada. Analicemos pues cada una de las doctrinas principales que están presentes en la Ilustración.

En lo filosófico encontramos dos pilares sobre los que ésta se sustenta, a saber, el empirismo y el racionalismo. Estas dos corrientes filosóficas se difunden en el siglo XVII y consolidan el *suppositum* ilustrado. El empirismo viene a negar toda diferencia substancial entre el conocimiento sensible y el inteligible, absolutizando los sentidos epistemológicamente como fuente de todo conocimiento, rechazando cualquier afirmación y verdad que no provenga del método experimental<sup>12</sup> – nótese cuán lejos estamos ya de los presupuestos gnoseológicos y metafísicos aristotélicos y escolásticos, y no han pasado ni tres siglos.

Sus máximos exponentes son John Locke y David Hume. Por supuesto que la misma metafísica viene denostada y repudiada por esta corriente, ya que no la consideran más que como un conjunto de elucubraciones complicadas que, además, están lejos en sus formulaciones y fines de lo que acontece en la experiencia. Y puesto que el empirismo, como su nombre indica, se basa en la experiencia como única fuente de conocimiento, esto es, en los hechos particulares y no en los objetos universales y necesarios, es fácilmente deducible que sus antecedentes estén en el nominalismo ockhamiano, el cual, no por casualidad, es también una corriente típicamente inglesa, aunque se difundiera en la Universidad de París.

El empirismo olvida que la experiencia sólo es posible bajo el supuesto de condiciones no experimentables. El empirismo se propone de un modo especial explicar los conceptos y juicios universales mediante la pura experiencia. (...) Pero la limitación de nuestros conocimientos al dominio de la mera experiencia no puede sostenerse. Ni siquiera el principio «todo conocimiento procedente de la experiencia es verdadero», puede derivarse de la experiencia; y mucho menos el axioma del empirismo: «sólo la experiencia garantiza un conocimiento verdadero». (Brugger, 1969, pág. 165)

El racionalismo, en cambio, inicia con el solipsismo de René Descartes, seguido por Baruc Spinoza y G. W. Leibniz y que se desarrolla en los siglos XVII y XVIII ya fuere en Francia o en Inglaterra. Éste, verbigracia en su versión gnoseológica, proviene de la disgregación de la síntesis entre alma y cuerpo de la *philosophia perennis*, constituye una exageración de la capacidad intelectual en detrimento de la volitiva y atribuye un valor absoluto al conocimiento racional, que se desarrolla independientemente de los sentidos y que admite como único criterio de verdad la propia razón, poseedora en sí

<sup>12</sup> Cfr. Martina, La Chiesa nell'età dell'Assolutismo del Liberalismo del Totalitarimo. Da Lutero ai nostri giorni, 1970, pág. 369.

misma de los principios primeros de los cuales se deduce cualquier otro conocimiento, así como sucede en la matemática<sup>13</sup>.

El racionalismo, procediendo de manera unilateral, estima exclusivamente el saber por el saber mismo, al cual hay que aspirar por lo tanto, «sin supuestos», prescindiendo del significado de la vida o del fin de la voluntad. Esta actitud, olvidando que todo saber vuelto a lo finito, como actividad parcial del hombre dentro del conjunto de su vida, ocupa, en definitiva, una posición famular, conduce a una ciencia infecunda y extraña a la vida. (Brugger, 1969, pág. 395)

Además de empirismo y racionalismo queda mencionar el criticismo de Immanuel Kant, que intentó tender un puente entre la filosofía de éstos y conciliar ciertas nociones y conceptos, y su epistemología, que será muy relevante con el resurgir del neokantismo en el siglo XIX y en la configuración de las ideas modernistas, puesto que su gnoseología pone una barrera divisora entre el «fenómeno» y el «noúmeno», o cosa en sí, por lo que, supone un elemento que distancia la filosofía kantiana y postkantiana del sano realismo escolástico. Esta barrera divisoria no es inocente, puesto que, precisamente, el sujeto cognoscente sólo puede acceder a los fenómenos que se le aparecen, en cambio no puede acceder a «la cosa en sí», ya que ésta cuando se presenta al sujeto conocedor se presenta como fenómeno que éste pueda percibir sensorialmente y queda, por tanto, fuera de conocer la verdad de la cosa en sí, pues conoce «la cosa para mí» o fenómeno. Esto implica, entonces, una brecha en la concepción de la verdad que venía desde la Antigüedad (*ἀλήθεια*) y que se había desarrollado a lo largo de toda la Edad Media (*adaequatio rei et intellectus*), y, por tanto, una ruptura para con la filosofía especulativa, la metafísica.

La confusión existente en las doctrinas metafísicas hace que a *Kant* aparezca como indispensable una inquisición preliminar acerca de si nuestra razón, en general, es apta para el conocimiento metafísico. Al dar a este examen el nombre de *Crítica de la razón pura*, se indica ya con ello un importante supuesto que él hace ya tácitamente desde un principio: toda metafísica, y en general todo conocimiento de validez universalmente incondicionada, ha de fundarse en un «conocimiento puro», en una «razón pura», es decir, en un conocimiento o razón independiente de la experiencia (sensación). Todos los contenidos de conciencia que se verifican mediante una «afección», un «*ser-afectado*» de los sentidos, es decir, mediante una impresión que los sentidos reciben de las cosas en sí, son y permanecen meramente sensibles, meramente «empíricos» y accidentales: la idea de que el entendimiento, por una abstracción creadora, puede extraer de aquéllas un contenido intelectual, está lejos de *Kant*. (Brugger, 1969, pág. 124)

Aunque parezcan contradictorios y entre los diferentes filósofos de estas corrientes hubiera críticas y contestaciones, se puede intuir que los une su apuesta por que el criterio de verdad se halle en el sujeto, negando así todo lo que lo trascienda, como ya hemos visto. Es verdadero lo que aparece como tal a mi razón y en todo caso al sujeto. Partiendo de aquí, poco queda para llegar a las pretensiones ilustradas que ponen su confianza en la plena autosuficiencia del hombre o al menos en considerar tal aspiración como meta. Lo que estaba ya presente en el Renacimiento, de modo más difuminado y contradictorio, se convierte en una aserción clara y consciente en la Ilustración<sup>14</sup>. O, dicho de otra manera, encontramos una línea de continuidad en la discontinuidad y rupturas ya examinadas.

<sup>13</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>14</sup> Cfr. *Ibid.*

En lo teológico tenemos como postura predominante entre los ilustrados el deísmo. Se impone la autonomía absoluta de la razón de cualquier otro tipo de revelación o creencia, al contrario de lo que sucedía en la filosofía medieval donde razón y fe tenían sus respectivos lugares y trabajaban en armonía considerando a la fe como perfección sobrenatural por su derivación de la revelación y a la razón como instrumento utilísimo al hombre para alcanzar su fin último y, por tanto, en servicio a la fe, ya que ambos dones provenían del único Creador.

Tenemos, pues, que un principio fundamental de la Ilustración en lo referente a la religión será el que sigue. “Solo la ragione è il criterio sicuro e l’unica via per raggiungere la verità: ogni conoscenza che pretenda di superare la ragione è falsa, ogni rivelazione è dunque da respingersi”<sup>15</sup>. Esto está en plena coherencia con las bases ontológicas de la propia Ilustración, es más, a pesar de sus divergencias, empirismo y racionalismo no vacilarían en afirmar este principio.

Deísmo es una teoría que reconoce a Dios como personalmente existente y admite que el mundo y todas las leyes de la naturaleza han sido creados por Él, aunque niega todo ulterior concurso e intervención divina en su creación, y especialmente toda revelación sobrenatural. Este deísmo fue defendido con los matices más variados, y siempre en conexión con la instauración de una religión filosófica natural, desde la segunda mitad del s. XVI. (Rahner & Vorgrimler, 1970, págs. 156-157)

A los ojos de la Ilustración, pues, todas las religiones merecen la misma consideración y por ello abanderan el valor de la tolerancia como medio de supervivencia pacífica y social entre grupos de diferentes religiones. Esto se deriva del deísmo en el que está radicada, puesto que el rechazo *a priori* a toda revelación religiosa impone la idea de tolerancia que más que nada se traduce por indiferentismo religioso. Aquí se entiende que fue fundamental para llegar a este punto la ruptura que ocasionó Lutero entre fe y razón – a la que consideraba como “la gran ramera” –, entre objetividad y subjetividad en el ámbito teológico. La única religión que queda para los ilustrados es una religión natural, que tiene como núcleo el deísmo ya explicado, y que niega cualquier tipo de milagro, de intervención divina o sobrenatural en el mundo. A nivel moral ya no se contempla una ley natural que es reflejo e imagen de una ley divina y eterna, sino que la única ley moral que queda es la exigencia de la razón y de la voluntad humana *etiam si Deus non esset*<sup>16</sup>. Y todo esto viene promovido y alabado para salvaguardar la autorrealización del individuo y su mayoría de edad por medio de la responsabilidad y de la libertad. Es aquí donde, a nivel político, aunque basado en la visión antropológica y teológica que se manifiesta en la Ilustración, entra en juego el liberalismo.

## Liberalismo

El liberalismo tiene sus orígenes ciertamente en el protestantismo. Con el cisma que se produce en toda Europa en el siglo XVI, queda afectada la concepción del poder, del Estado y de la Iglesia y sus respectivas relaciones. En todo el ámbito protestante, de hecho, surgen nuevas formas de relación entre el Estado y la Iglesia. Ésta última ya no será más «católica», esto es, universal, sino que pasará a ser nacional, lo que implicará una serie de cambios en la teología que elaboran las diferentes corrientes protestantes acerca de la emanación del poder legítimo, la jerarquía y la jurisdicción eclesial.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 297. “Sólo la razón es el criterio seguro y el único camino para llegar a la verdad: todo conocimiento que pretenda superar la razón es falso, toda revelación ha de ser rechazada”.

<sup>16</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 371.

Las ideas ilustradas que se van gestando durante los siglos XVII y XVIII entre las élites intelectuales y la burguesía alcanzan su cumbre en el golpe mortal al viejo sistema que llevaban ya mucho tiempo tolerando, y no sin gran dificultad para ellos y sus ideales, esto es, el *Ancien Régime* que muere con la Revolución francesa en 1789 – nótese una vez más que los “vencedores” en la historia dejan su impronta ideológica en la configuración de estos apelativos negativos.

Los principios del 1789 son la lógica conclusión de las tesis luteranas sobre el libre examen y sobre la separación dicotómica del orden objetivo del subjetivo (*vid. supra.*). Sin embargo, el rechazo de la sumisión a Dios fue reemplazado por el Estado. No es que la Revolución hiciese desaparecer el pedestal sobre el que estaba el Dios Creador del universo, sino que se sustituyó tal dios por otro que no era sino la Diosa Razón, en los términos laicos el Estado civil.

Se imponen consecutivamente los principios de «libertad» e «igualdad», recogidos y afirmados en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano: “Todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”. Con la igualdad se pretende rechazar *a priori* el viejo sistema estamental y jerárquico del Antiguo Régimen para hacer realidad las aspiraciones ilustradas sobre la autonomía y la mayoría de edad de los individuos y quitar esos límites de poder que no permitían ocupar un lugar de relevancia social a los ilustrados. También tiene parte en esto la masonería, inspiradora del espíritu laicista surgido en el siglo XVIII, la cual desde Inglaterra expande sus influencias por el continente atrayendo desde muy temprano personalidades influyentes en la política y en los gobiernos y que, además, pretendía la emancipación de toda esclavitud, lo que se traducirá en su enemistad a muerte con la Iglesia católica<sup>17</sup>.

Ciertamente, se está ya en una noción sociológica y antropológica muy lejos de grandes maestros de Occidente como Aristóteles, quien veía la sociedad como un órgano, como un *corpus*, en toda su complejidad y diversidad cuyo trabajo cobra sentido en una unidad teleológica. Teniendo en cuenta esto es fácil entender que un enemigo del liberalismo será la Iglesia católica, quien a su misma constitución más profunda no puede aplicársele el “valor” de la igualdad ya que es substancial a ella una constitución jerárquica, diversa y ordenada como cuerpo de Cristo que es. En cambio, en la etapa postrevolucionaria se observa cómo exitosamente se ha sustituido la Ley natural por la exigencia de la razón reflejada en un papel al que se le adorna con la parafernalia de haber sido aprobado por la Asamblea Nacional Constituyente francesa, la Ley positiva. Por esto, esta corriente tiene su gran triunfo y comienzo en este momento histórico, utilizando una noción de libertad concreta y exacerbándola.

Libertad de la voluntad (*libertad de elección, libre albedrío*) es la capacidad del ser espiritual para tomar por sí mismo (es decir, sin ser precedentemente determinado de manera unívoca por nada) una dirección frente a valores limitados conocidos, para elegir o no elegir el bien limitado o para elegir éste o aquél bien concebidos como limitados. (Brugger, 1969, pág. 288)

La sociedad ya no se funda sobre un órgano análogo a la sociedad, que es la familia, sino por el individuo que es el sujeto protagonista en esta noción de libertad, ese ser espiritual que tiene la capacidad que ahora se ensalza como valor fundamental, la de libertad, la de libre albedrío. Hay pues una contradicción con la genuina teología católica por parte de esta mentalidad liberal que penetra en las doctrinas modernistas, y veremos por qué.

<sup>17</sup> Cfr. Martina, *Il liberalismo cattolico ed il Sillabo*, 1959, pp. 14-15.

Puesto que la voluntad, el libre albedrío, no quiere necesariamente todo lo que quiere, por lo que podría ser muy amplio el abanico de la volición de ésta, y lo que quiere no tiene por qué estar unido a lo bueno, a lo conveniente, por necesidad, ya que, además, los límites de la capacidad intelectual son manifiestos al género humano, es un peligro fundar las instituciones y estructuras sociales sobre esta idea de libertad.

Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus, et huius modi voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult<sup>18</sup>. (Aquino, 1889) I, 82, 2.

De aquí podemos extraer que el libre albedrío se puede, en no pocas ocasiones, adherir al error. El problema no es afirmar que existe un libre albedrío en el hombre, sino identificar como buena la noción de libertad que se identifica con esta posibilidad de hacer lo que se quiera (incluido el mal y el error). De hecho, falta en la concepción liberal un lugar preeminente y superior para la libertad moral que somete al libre albedrío a un orden que se ajusta a la naturaleza del hombre. Una vez más, vemos las consecuencias de la división del orden interno o subjetivo y el orden externo o objetivo, aquí se traducen por libre albedrío (interno) y libertad moral (externo), que tienen sus orígenes remotos en Lutero. “En nosotros, la facultad de elegir; fuera de nosotros, un orden que debemos respetar y un fin hacia el cual es preciso caminar sin salirnos del orden establecido. (...) El liberalismo desconoce o destruye en menor o mayor parte el orden a que aludimos”<sup>19</sup>. Traído al presente, el liberalismo es la semilla de lo que hoy se denomina relativismo moral y precisamente como ha impregnado todos los campos de la política y la vida social, el modernista se preocupará de hacer conciliar la fe cristiana y su aplicación en la sociedad civil con este principio de libertad y todas las causas antropocéntricas y racionalistas que han llevado hasta él.

Podemos concluir que la «libertad» de esta corriente, surgida de los anhelos y propósitos de la Ilustración está coja a nivel antropológico y, a nivel ético, contempla sólo la libertad en su parte interna, más subjetiva, en el libre albedrío que absolutiza, y está en perfecta continuidad con los presupuestos filosóficos que animaron a quebrar el orden social y jerárquico del Antiguo Régimen en la Revolución francesa.

El naturalismo o racionalismo en la filosofía coincide con el liberalismo en la moral y en la política, pues los seguidores del liberalismo aplican a la moral y a la práctica de la vida los mismos principios que establecen los defensores del naturalismo. Ahora bien: el principio fundamental de todo el racionalismo es la soberanía de la razón humana, que, negando la obediencia debida a la divina y eterna razón y declarándose a sí misma independiente, se convierte en sumo principio, fuente exclusiva y juez único de la

<sup>18</sup> “...hay bienes particulares no relacionados necesariamente con la felicidad, puesto que, sin ellos, uno puede ser feliz. A dichos bienes, la voluntad no se adhiere necesariamente. En cambio, hay otros bienes relacionados necesariamente con la felicidad, por los que el hombre se une a Dios, el único en el que se encuentra la verdadera felicidad. Sin embargo, hasta que sea demostrada la necesidad de dicha conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a lo que es de Dios. En cambio, la voluntad del que contempla a Dios esencialmente, por necesidad se une a Dios del mismo modo que ahora deseamos necesariamente la felicidad. Por lo tanto, resulta evidente que la voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere”.

<sup>19</sup> Herrera Oria, XXI, pág. 2.

verdad. (...) cuando el hombre se persuade que no tiene sobre sí superior alguno, la conclusión inmediata es colocar la causa eficiente de la comunidad civil y política no en un principio exterior o superior al hombre, sino en la libre voluntad de cada uno; derivar el poder político de la multitud como de fuente primera. Y así como la razón individual es para el individuo en su vida privada la única norma reguladora de su conducta, de la misma manera la razón colectiva debe ser para todos la única regla normativa en la esfera de la vida pública. De aquí el número como fuerza decisiva y la mayoría como creadora exclusiva del derecho y del deber. (León XIII, 1887)

## Positivismo

Pasemos ahora a la corriente que, en el campo de lo científico, se predispone a cerrar la puerta a tantas aserciones de la fe y que sentará las bases de los principios modernistas del agnosticismo y de la inmanencia vital que desarrollaremos más adelante. La filosofía positivista es una interpretación filosófica de los resultados obtenidos por las ciencias naturales y empíricas que afirma y sienta como base el principio de que el único conocimiento auténtico es solamente el conocimiento obtenido por tales ciencias y que éste sólo puede surgir de los resultados llevados a cabo a través del método científico. El punto central de esta corriente es su epistemología, la cual está fuertemente vinculada al pensamiento empirista, ya mencionado.

La filosofía positiva se desarrolla en los inicios del siglo XIX, justo en el siglo en el que también aparecerán los autores más relevantes del modernismo, por lo que ha tenido gran influencia en sus principios, y lo hace de la mano de Henri de Saint-Simon, John Stuart Mill y Auguste Comte. Especialmente importante es este último que dedica toda su vida y sus fuerzas a lo que él consideraría una nueva religión basada en la ciencia. De hecho, Comte tiene una visión del ser humano a lo largo de su historia en tres estados, junto a una idea de progreso lineal, ciertamente: “teólogo en su infancia, metafísico en su juventud, y físico en su virilidad”<sup>20</sup>.

Estas tres fases se encasillan en la nueva ciencia emergente que busca ponerse al mismo nivel del resto de las ciencias empíricas y para ello toma los presupuestos positivistas, esto es, la sociología, de la que Comte es también padre. La primera etapa es la que más inmadurez en la humanidad representa y es la teológica o mágica (se parte ya de una ridiculización de todo el esfuerzo a lo largo de la historia de la disciplina teológica igualándolo al de la creación de una fábula) y se explica en relación a la actitud que el hombre tenía frente a los fenómenos naturales, los cuales son explicados con entes sobrenaturales. La segunda etapa corresponde a la metafísica o filosófica (aquí se entiende la aversión que también el positivismo y sus sucedáneos, como el positivismo lógico, han tenido a la metafísica) en la que se pasa de las entidades sobrenaturales a las entidades eidéticas y abstractas que tratan de explicar la realidad racionalmente. Por último, tenemos el culmen del desarrollo humano en su historia del pensamiento, es decir, la etapa científica o positiva, después de la cual ya no cabe esperar otra cosa, en la que el hombre se emancipa de esas ideas absolutas sistematizadas en la metafísica y se centra en estudiar los fenómenos para formular leyes; este estudio se hace en base a la observación y experimentación y se ordena gracias a la matematización de las ciencias.

Paralelos a la filosofía positivista están el materialismo, el naturalismo, y el fisicalismo. Aunque si bien es cierto que Comte rechaza el materialismo en cuanto a su oposición al espiritualismo, que el entendía como el hecho relacional que se da en el hombre, hay

<sup>20</sup> Negro Pavón, 1985, pág. 55.

que decir que lo hace porque no parte de la confrontación materia-espíritu, natural-sobrenatural, de corte medievalista, (donde lo material es lo comprobable por la experiencia y lo espiritual lo que va más allá de ella), sino del hecho de que el espíritu, entendido como el hecho (comprobable empíricamente) de las relaciones sociales, es propio de la fase positiva de la historia del hombre.

El espíritu es meramente el notario de la realidad, de la ley causal de la naturaleza que el hombre descubre a través de la historia de la humanidad, que es, pues, la historia del conocimiento humano, la historia de las ciencias. (...) La filosofía ilustrada, y especialmente la filosofía alemana, habían puesto el acento en el espíritu, pero sin concretar su significado. Comte se propone aclararlo: el espíritu es la Humanidad, la reunión de las acciones de los muertos con las generaciones sucesivas. (Negro Pavón, 1985, págs. 91-92; 101)

Por tanto, podemos señalar que el positivismo comteano sí que tiene que ver con un cierto tipo de materialismo, de naturalismo (por el cual entendemos el partidario de que la existencia se reduce a la naturaleza material; obviamente la naturaleza angélica no está ni de lejos contemplada en tal doctrina), con una filosofía que parte de unos presupuestos que reducen toda la realidad y sus causas a principios materiales, esto es, entes observables, medibles y cuantificables. “El materialismo como concepción general del universo enseña la reductibilidad total de lo real a la materia o a las fuerzas enteramente sometidas a las condiciones de la misma. (...) El *materialismo como doctrina* niega de antemano lo supramaterial”<sup>21</sup>.

Por eso, el conocimiento metafísico también viene rechazado y repudiado por el positivismo, pues pretende ser un conocimiento que va «más allá» de lo que las ciencias empíricas o naturales con su método científico que consisten en la observación, experimentación, medición, hipótesis, falsabilidad y repetibilidad de un fenómeno, de un ente. Por ende, este método sólo engloba a las entidades corpóreas que se extienden en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, no tiene en cuenta los principios constituyentes de la realidad, de su razón de ser, de sus condiciones de posibilidad, de las causas primeras de lo que existe, de lo que es en tanto que algo que es, porque nada de lo que hemos señalado es un fenómeno, un *φαινόμενον* (en griego “lo que se muestra a los sentidos”), ya que lo sensible no es lo mismo que lo inteligible y aunque todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, no todo se reduce a ella. En definitiva, es la problemática inicial que Aristóteles resuelve al inicio de su libro de la *Física* distinguiendo entre causas primeras y causas segundas.

El problema de esto, en relación con la metafísica y la teología, no es que las ciencias naturales trabajen de tal manera ni funcionen con este método, sino el hecho de querer absolutizarlas, de pretender ponerlas en la cima del conocimiento y del avance de la razón humana, excluyendo otras ciencias que partan desde una perspectiva diferente y estudien otros objetos con un método distinto, aunque sean igualmente racionales y coherentes. “Pues aunque, en rigor, la filosofía de Comte no es desde luego intencionadamente ni teoría de la ciencia ni cientifismo, ni menos filosofía natural, sin embargo, de su sistema jerárquico se desprenden esas consecuencias”<sup>22</sup>. Por eso, el positivismo es nominado por Comte «religión de la Humanidad» ya que viene a sustituir la religión tradicional, que ya había sido desacreditada por el deísmo ilustrado, y porque los presupuestos que asienta son dogmáticos, no discutibles por otra visión cosmológica o metafísica que ya está rechazada de antemano.

<sup>21</sup> Brugger, 1969, pág. 302.

<sup>22</sup> Negro Pavón, 1985, pág. 128.

Y, conocidos ya los supuestos de la filosofía positiva, ¿cómo vamos a atrevernos a hablar en modo serio de la existencia de un ente que no tiene nada de material, de mutable, de espacio-temporal, de falsable, de medible, de observable, o, en otras palabras, de un ente que no es un fenómeno, pero del cual afirmamos su existencia?

Porque para llegar nuestra alma a Dios, y nada hay más sublime que Él, es preciso que totalmente esté separada de los sentidos *corporales*, y para esto no tenemos facultad naturalmente en esta vida. (...) Esta fue la causa que tuvieron los filósofos para no pensar acerca de Dios nada bajo, y para apartar muy lejos de Él todo lo que es corpóreo, limitado y compuesto; y le atribuyeron también la potencia perfecta y la abundancia de todos los bienes. (Pío V & Clemente XIII, 1972, pág. 16)

Pues el responder a la anterior pregunta, queriéndole dar prioridad sobre lo que la revelación cristiana enseña de Dios, va a ser la clave de bóveda de uno de los principios del modernismo, ya que, al pretender armonizar la religión católica con estas filosofías que se han declarado hostiles a este depósito sobrenatural que la nutre, no le quedará otra que adscribirse a un modo de hablar de este *ens realissimum* que acepte los presupuestos del positivismo y que a la vez sea compatible con hablar de Dios. Es evidente que nos estamos refiriendo al agnosticismo y con él a la negación que hará el modernismo de que «realmente» existan los milagros, esto es, “un suceso que podemos encontrar en el horizonte de nuestra experiencia humana y que no puede explicarse esencialmente partiendo de las leyes propias de ese ámbito de la experiencia, en principio conocidas”<sup>23</sup>, lo que haría colapsar a una filosofía de corte naturalista, materialista, fisicalista, o positivista, ya que la causa agente última de tal suceso sublimaría totalmente la razón humana y su existencia.

La negativa de la existencia de los milagros, empero, no es original del positivismo, puesto que ya encontramos en el deísmo y el agnosticismo ilustrado esta idea. David Hume, verbigracia, desarrolla el tema de los testimonios de milagros y los milagros mismos en *Of Miracles* de su obra *An Enquiry concerning Human Understanding*. Desde luego, la conclusión final (y también, me atrevo a decir, el principio desde el que se parte) es la imposibilidad de que se haya producido un auténtico milagro. Se ve una negación de estos hechos sobrenaturales *a priori*, de tal manera que si nos encontramos con todo un testimonio razonable de un milagro o si lo contemplamos nosotros mismos y nos lleva a afirmar la existencia de tal hecho, la síntesis final es que algo se nos estará escapando. Esto es así porque Hume considera incompatible con las leyes de la naturaleza la existencia de un milagro, en otras palabras, considera el suceso de un milagro contradictorio al mismo nivel que lo sería un «círculo cuadrado».

De todas estas ideas y principios del positivismo y otras filosofías análogas, se derivan una serie de proposiciones conclusivas que se aplican a toda religión, también a la católica, y que ya fueron estudiadas, evidenciadas y condenadas por el papa Pío IX en el *Syllabus* con la intención de definir por parte de la Iglesia estas proposiciones, que se habían expandido en los últimos decenios de la Modernidad, y que son incompatibles con la fe cristiana.

1. Nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque Numen divinum existit, ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, Deusque reapse fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam; ac una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et iustum cum iniusto – No existe ser divino alguno, supremo, sapientísimo y

<sup>23</sup> Rahner & Vorgrimler, 1970, pág. 427.

providentísimo, distinto de esta universidad de las cosas, y Dios es lo mismo que la naturaleza, y, por tanto, sujeto a cambios y, en realidad, Dios se está haciendo en el hombre y en el mundo, y todo es Dios y tiene la mismísima sustancia de Dios; y una sola y misma cosa son Dios y el mundo y, por ende, el espíritu y la materia, la necesidad y la libertad, lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, lo justo y lo injusto.

2. *Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum* – Debe negarse toda acción de Dios sobre los hombres y sobre el mundo.

3. *Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit* – La razón humana, sin tener por nada en cuenta a Dios, es el único árbitro de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal; es ley de sí misma y por sus fuerzas naturales basta para procurar el bien de los hombres y de los pueblos.

4. *Omnes religionis veritates ex nativa humanae rationis vi derivant; hinc ratio est princeps norma, qua homo cognitionem omnium cuiuscunque generis veritatum assequi possit ac debeat* – Todas las verdades de la religión derivan de la fuerza nativa de la razón humana; de ahí que la razón es la norma principal, por la que el hombre puede y debe alcanzar el conocimiento de las verdades de cualquier género que sean.

5. *Divina revelatio est imperfecta et idcirco subiecta continuo et indefinito progressui, qui humanae rationis progressui respondeat* – La revelación divina es imperfecta y, por tanto, sujeta a progreso continuo e indefinido, en consonancia con el progreso de la razón humana.

6. *Christi fides humanae refragatur rationi; divinaque revelatio non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni* – La fe de Cristo se opone a la razón humana; y la revelación divina no sólo no aprovecha para nada, sino que daña a la perfección del hombre.

7. *Prophetiae et miracula in sacris Litteris exposita et narrata sunt poetarum commenta, et christiana fidei mysteria philosophicarum investigationum summa; et utriusque Testamenti libris mythica continentur inventa; ipseque Iesus Christus est mythica fictio* – Las profecías y milagros expuestos y narrados en las Sagradas Letras, son ficciones de poetas; y los misterios de la fe cristiana, un conjunto de investigaciones filosóficas; y en los libros de uno y otro Testamento se contienen invenciones míticas, y el mismo Jesucristo es una ficción mítica.

(Denzinger & Schönmetzer S.I., 1967, págs. 577-578) – (Denzinger E. , 1955, pág. 406)

## 2.2. AUTORES PRINCIPALES

Hasta aquí hemos visto los singulares momentos de hostilidad más importantes entre el mundo y la Iglesia después del fin de la civilización cristiana en la Edad Media. Ahora veremos cómo todas las pretensiones de los modernistas están encauzadas a conciliar el espíritu del mundo, de ese mundo que se ha declarado hostil a la Iglesia, a la religión católica, empezando por cinco de sus exponentes principales, que también han influido en el resto de la teología.

Escrutado el contexto y el marco filosófico hasta el siglo XIX, veamos, además, el contexto teológico que se deriva de ello y el cual se funda en las pretensiones y principales cuestiones de una época postrevolucionaria y postilustrada.

En los años sesenta del siglo XIX aparece el protestantismo liberal que se prolonga hasta la I Guerra Mundial. Su figura central, A. Harnack. (...) En 1902 Adolf vom Harnack publicó en Tübingen su *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. La última versión, aparecida en 1924 fue traducida al francés. Una de sus tesis es que el cristianismo se difunde rápidamente gracias a su sincretismo, porque supo integrar símbolos, relatos, mitos y ritos del mundo pagano. (...) El cristianismo penetró en todas las clases sociales. Harnack estudia la aparición de las herejías, deteniéndose especialmente en las que mejor conoce la de Marción y el gnosticismo. (Cristóbal, 2007, págs. 650-652).

Esta corriente, también llamada teología liberal, nace en territorio protestante, derivada del postulado luterano de la libre interpretación llevado a sus consecuencias más extremas, y de la que beberán los cinco autores que trataremos más adelante. Estos cinco teólogos se circunscriben en el ámbito de la religión católica; se presupone con ellos, pues, la corriente del protestantismo liberal y sus respectivas figuras en las que no nos detendremos.

Una de las preocupaciones de esta corriente, surgida de las filosofías de la modernidad que ya hemos examinado, fue la búsqueda del llamado «Jesús histórico». La búsqueda del Jesús histórico hace referencia a una visión histórico-crítica surgida a partir del racionalismo y el deísmo de la Ilustración que reniega de todas las narraciones «maximalistas» de las Sagradas Escrituras, como también lo hubiera hecho con cualquier otro tipo de revelación sobrenatural, y, por tanto, intenta esclarecer el «auténtico» retrato histórico de la persona de Jesús no desfigurado por la transmisión de la fe de los creyentes. El primer autor que inicia este movimiento fue Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), un ilustrado deísta que a mediados del siglo XVIII en Alemania empieza a escribir sus ideas sobre la figura de Jesús de Nazaret, quien, para él, no fue un mesías trascendente, sino un predicador que anunciaba a sus compatriotas judíos el momento de la liberación de los romanos, también llamado Reino de Dios. Considera que el significado salvífico escatológico y trascendental del «Reino de Dios» fue dado *a posteriori* por los discípulos de Jesús al ver que no había llegado a buen término la liberación que esperaban y por ello «idearon» el relato de la resurrección y demás sucesos sobrenaturales para aplicarlos a la persona de Jesús. Además de Reimarus, muchos otros autores se interesaron por la búsqueda y contribuyeron a ella con sus reconstrucciones sobre este personaje histórico al margen del análisis textual de las Sagradas Escrituras.

Esta escisión en la comprensión del evangelio distinguiendo, por un lado, el hecho y la historia de Jesús y, por otro, la idea, el mito o la fe en Cristo, considerándolos opuestos o irreconciliables entre sí, se inicia con la obra de H. S. Reimarus *Apología o Escrito en defensa de los adoradores racionales de Dios*. De ella, inédita en vida del

autor, publicó Lessing siete *Fragmentos de un innominado de Wolfenbüttel* (1774-1778). Tal ruptura entre el Jesús que nos ofrece la historia y el Cristo que nos ofrece la fe actual de la Iglesia creyente perduró a lo largo del siglo XIX, actualizada por hombres tan influyentes como F. Strauss (*Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 vols., 1835; *Das Leben Jesu für das Volk bearbeitet*, 1864) en el campo alemán y por Renan (*Vie de Jésus*, 1863) en el campo francés. (González de Cardedal, Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología, 1996, pág. 42)

En general y como es de esperar, los autores buscadores del llamado “Jesús histórico” rechazan los eventos sobrenaturales que se atribuyen a éste como elaboraciones míticas en parte transformadas por la imaginación de las comunidades cristianas, tal como haría un positivista o un naturalista. Todo esto se junta y acopla en las corrientes modernistas con la filosofía inmanentista que produce el pensador francés Maurice Blondel (1861-1949) que será útil sobremanera para armonizar todos estos presupuestos negacionistas de lo sobrenatural con el recorrido histórico de la fe. Blondel se esforzaba por interpretar en sentido ortodoxo el principio de inmanencia, aceptando la premisa del pensamiento moderno, que considera como único criterio de verdad nuestra experiencia interior, las exigencias íntimas de nuestro ser, para fundar sobre eso la afirmación de un Dios trascendente<sup>24</sup>, pero esa trascendencia viene amenazada por uno de los *supposita* de esta búsqueda del Jesús histórico que es, claramente, la ruptura de las relaciones filosofía-teología, razón-fe, que se dio desde finales de la Edad Media y que se concretó de un modo más patente en la Ilustración.

La historia muestra que la teología siempre ha pensado con medios filosóficos, y que, en contra del modernismo y de toda religión de sentimiento, la teología católica mantiene firmemente la legitimidad del siguiente hecho histórico: la revelación y la gracia tienen de antemano como destinatario al hombre entero, es decir, también como racional; y esta exigencia no es algo secundario dentro de la esencia de la religión. El cristiano creyente, como tal, vive de antemano la convicción de que el espíritu, la naturaleza y la historia son creación, revelación y propiedad de Dios; del Dios que, en cuanto verdad única, es fuente de toda realidad y verdad, y que también ha obrado la revelación oral histórica, consumando y elevando a su creación. (Rahner & Vorgrimler, 1970, pág. 263)

Por ello, esta idea de dividir al «Jesús histórico» del «Mesías anunciado por los profetas» triunfa fuertemente en el mundo protestante, y grandes exponentes del protestantismo serán los que contribuyan con sus investigaciones y elaboraciones académicas a dicha búsqueda; sólo posteriormente la teología que harán los modernistas dentro del catolicismo, fuertemente influenciada por los teólogos protestantes, conseguirá difundir la idea del «Jesús histórico».

En contraposición, hemos de decir que el hecho de «Jesús de Nazaret» y la fe en el «Hijo de Dios vivo», en el «Cristo» (ungido) son diferenciables, pero no separables, lo mismo que pasa con la relación razón-fe o las dos naturalezas de Cristo, humanidad-divinidad: distintitas sin separación, unidas sin confusión. La pretensión de dividir estas dos categorías para tratarlas de manera autónoma tiene mucho que ver con la «vieja» teoría de la doble verdad<sup>25</sup>, esto es, que la verdad de la fe y la verdad de la razón existen de modo independiente y hasta pueden contradecirse sin problema alguno, sin embargo, el resultado de esta premisa es perjudicar a la verdad revelada, a la verdad de fe,

<sup>24</sup> Cfr. Martina, La Chiesa nell'età dell'Assolutismo del Liberalismo del Totalitarismo. Da Lutero ai nostri giorni, 1970, págs. 638-639.

<sup>25</sup> En palabras del padre Rosa, en un artículo contra los modernistas en la *Civiltà Cattolica*, “hombres nuevos y errores viejos”.

menospreciándola y haciéndola, en última instancia, esclava de la verdad razonable del «hecho histórico positivo».

La unión de ambas palabras, la que designa el nombre personal y la que designa su misión histórica, formando un nombre nuevo, es la clave de la cristología. Jesús es el Mesías esperado (= Cristo) y el Mesías esperado es Jesús. (...) La cristología reclama como esenciales ambos elementos: el hecho de la existencia real de Jesús en su lugar y tiempo, a la vez que su reconocimiento, tras la resurrección, como Mesías, Hijo de Dios, y Señor. (González de Cardedal, Fundamentos de Cristología I. El camino, 2005, pág. 23)

Además, el Cristo presente en la historia es inseparable de su actuación sobrenatural y de los milagros que efectúa, ya que cuando decimos que «Cristo caminó sobre las aguas» estamos postulando que un sujeto X, en un tiempo concreto de la historia Y, realizó un hecho Z. A esto se le podría objetar que no todo el mundo tiene ese conocimiento sobrenatural que llamamos fe, pero, en realidad, tal postulado no implica la fe en ningún momento, no estamos imponiendo a nadie el don divino que se acoge en libertad, que consiste en reconocer, habiendo visto la actuación de Jesús, que Él es el Mesías, el que había de venir, el Hijo de Dios. En los mismos Evangelios se puede apreciar que la casta de los fariseos veía con sus propios ojos todos los milagros y prodigios de Jesús, puesto que los obraba en público, y, aun así, no creían en Él, rechazaban su conexión y proveniencia de Dios atribuyendo al poder de los demonios tales hechos. Verbigracia, en la Parábola del rico Epulón, cuando éste se encontraba entre los tormentos del Hades, se dice claramente en relación a la fe en los Novísimos que no basta una aparición sobrenatural para creer de verdad.

Replicó: "Con todo, te ruego, padre, que le envíes a la casa de mi padre (al pobre Lázaro), porque tengo cinco hermanos, para que les dé testimonio, y no vengan también ellos a este lugar de tormento." Díjole Abraham: "Tienen a Moisés y a los profetas; que les oigan." El dijo: "No, padre Abraham; sino que si alguno de entre los muertos va donde ellos, se convertirán." Le contestó: "Si no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán, aunque un muerto resucite"<sup>26</sup>.

Por tanto, afirmar la existencia de los milagros de Cristo como se cuentan en las Sagradas Escrituras no implica la presunción de la fe, por lo que el Jesús histórico no tiene por qué ser aquél despojado de todo hecho que no es explicable con la sola razón humana, aunque la pretensión del racionalismo sea desechar aquello que no se pueda explicar totalmente con la razón.

### **Félicité Robert de Lamennais (1782-1854)**

Sin embargo, todas estas corrientes filosóficas, con presupuestos contrarios a la doctrina cristiana, acabaron cuajando en teólogos católicos primero en un modo más discreto desde la Ilustración y luego explícitamente a lo largo de todo el siglo XIX. Es el caso de Félicité Robert de Lamennais, clérigo nacido en Francia en la Bretaña menor que tuvo un desarrollo en su vida y pensamiento hacia el catolicismo liberal. Destacó en el ambiente político y postuló en ese campo ideas propias del liberalismo aplicadas en el catolicismo. Esto fue un inicio de lo que posteriormente será el modernismo. Fue rebelde a la jerarquía, como buen liberal, incluso a la eclesiástica y, por ello, fue condenado hasta en dos encíclicas por el papa Gregorio XVI: *Mirari vos arbitramur* del 15 de agosto de 1832 y *Singulari nos affecerant gaudio* del 25 de junio de 1834. La

<sup>26</sup> Lc. 16:27-31 (BJ).

primera encíclica condena el indiferentismo religioso, que ya está presente en Lamennais, entre otras cosas, por su defensa de la separación Iglesia-Estado, lo que implica elevar al mismo nivel a todas las religiones.

El indiferentismo, es decir, aquella perversa opinión que, por engaño de hombres malvados, se ha propagado por todas partes, de que la eterna salvación del alma puede conseguirse con cualquier profesión de fe, con tal que las costumbres se ajusten a la norma de lo recto y de lo honesto... Y de esta de todo punto pestífera fuente del indiferentismo, mana aquella sentencia absurda y errónea, o más bien, aquel delirio de que la libertad de conciencia ha de ser afirmada y reivindicada para cada uno. (Denzinger E. , 1955, pág. 376)

La condena va dirigida al hecho de defender positivamente la libertad de conciencia que también implicaría la libertad de error, de la que hemos hablado anteriormente, lo que es propio del liberalismo. Sin embargo, hay que distinguir la libertad de conciencia de la que aquí se habla, por la cual se ponen al mismo nivel todas las opiniones (buenas o malas, verdaderas o falsas), y el «hecho» del libre albedrío y de la aceptación personal que supondría la fe en libertad plena y sin coacción. Condenar la primera no es incompatible con reconocer la segunda ya que la una supone una organización y unos presupuestos en el ámbito social y la otra tiene que ver con la realidad subjetiva de todo hombre del libre albedrío, ambas en planos ontológicos y antropológicos claramente diferentes – la libertad de conciencia se postula para el *corpus* social y el libre albedrío es un hecho individual – además, es un error naturalista confundir un hecho con lo bueno; pues, que yo tenga la posibilidad de equivocarme no significa que el equivocarme sea bueno. La segunda encíclica va enfocada a denunciar ese «cristianismo sin Iglesia» que en su período de madurez divulga Lamennais, rechazando la ontología de la constitución jerárquica de la Iglesia y la autoridad divina que la sustenta, con el fin de liberalizar y, por tanto, luteranizar, las opiniones teológicas cargadas de novedades.

Nos hablamos aquí también de aquel falaz sistema de filosofía, ciertamente reprobable, no ha mucho introducido, en el que por temerario y desenfrenado afán de novedades, no se busca la verdad donde ciertamente se halla, y, desdeñadas las santas y apostólicas tradiciones, se adoptan otras doctrinas vanas, fútiles, inciertas y no aprobadas por la Iglesia, en las que hombres vanísimos equivocadamente piensan que se apoya y sustenta la verdad misma. (Denzinger E. , 1955, pág. 378)

### **Friedrich von Hügel (1852-1925)**

Hügel es un teólogo que influirá, por su vínculo amistoso, en varios de los modernistas de mayor renombre, Alfred Loisy y George Tyrrell. Aunque era un teólogo nacido en Florencia, Italia, de padre austríaco y de madre escocesa, no era un clérigo, sino un laico comprometido con las problemáticas intelectuales de la época y que tuvo amistades en otras naciones como Francia e Inglaterra gracias a su habilidad con los idiomas. Escribió apologética y opúsculos y postuló una «fidelidad interior» a la Iglesia, fue hostil a lo que él llamaba «absolutismo curial» y promovió una plena libertad de investigación<sup>27</sup>.

Fue notable su divulgación sobre el ecumenismo, misticismo y filosofía de la religión y, a su vez, participó en los círculos intelectuales con otros modernistas – a los que le unía, a algunos de ellos, una amistad íntima – a finales del XIX en los que intercambió sus ideas, opiniones y tesis teológicas. Compartió con otros modernistas la creencia de que

<sup>27</sup> Cfr. Martina, La Chiesa nell'età dell'Assolutismo del Liberalismo del Totalitarismo. Da Lutero ai nostri giorni, 1970, pág. 645.

la ciencia había planteado nuevas preguntas para la fe religiosa y que socavaba cualquier suposición ingenua de que los creyentes podían confiar únicamente en la autoridad dogmática como fuente de verdad. Hügel se propuso interpretar las relaciones entre dogmas teológicos e históricos, aquellos entre Cristo y la Humanidad, entre el libre albedrío y el control de la Iglesia o entre el catolicismo romano y el razonamiento científico; consideró la verdad divina en todas las religiones y rechazó el proselitismo, considerando la esencia de la religión el culto a Dios por parte del individuo.

### **Alfred Loisy (1857-1940)**

Loisy fue un presbítero francés que se destacó por ser el más acérrimo de todos los modernistas. Acabó sus días excomulgado (1908) y distanciado de la Iglesia católica por su desobediencia a la jerarquía y su obstinación en la herejía modernista y gnóstica, cuyos principios conciliadores con el espíritu moderno y la Iglesia ya habían sido condenados en el *Syllabus* de Pío IX, habiéndose introducido paulatinamente una a una todas su obras en el *Index librorum prohibitorum* (1932).

Le importaba a Loisy, como dijo el 18 de marzo de 1935, lo que el modernismo tenía de intento de reforma moral del catolicismo romano, comenzando por lo que era su régimen intelectual, para reconciliar a la Iglesia con la mentalidad de su tiempo, de modo que pudiera ser un agente privilegiado del progreso religioso de la sociedad. Sólo salió de la Iglesia cuando lo excomulgaron por motivos religiosos. (Cristóbal, 2007, pág. 643)

Estudió la carrera de teología en el seminario de Châlons y finalmente fue ordenado sacerdote a pesar de sus inseguridades internas. También enseñó en el Instituto Católico de París donde se ganó la simpatía de Mons. Louis Duchesne junto con el arzobispo Eudoxe Irénée Mignot, a quien también conoció en París y que le sostendrá y aconsejará en las admoniciones de Roma y la jerarquía eclesiástica. Ordenado sacerdote en 1879 le durará poco la fe católica que perderá en 1902, aunque continuará en la Iglesia por inercia, y en 1903 lo destituirán de su cargo en el Instituto Católico para pasar a ser capellán de un convento de monjas, lo que le dio mayor maniobrabilidad a la hora de dedicar tiempo a sus escritos. Escribe *L'Évangile et l'Église* publicado en 1902 y generando enemistades y vehementes oposiciones de otros intelectuales católicos<sup>28</sup>.

Fue la Biblia la causa primera y principal de su evolución intelectual. Se hizo crítico porque la había leído antes con seriedad. Las demás explicaciones, cuando no eran ficticias, eran irreales. Sólo tienen importancia en la medida en que se unen a la causa principal. Al elaborar el programa de sus explicaciones en octubre de 1889, Loisy quería estudiar científicamente la Biblia. Había que empezar esto, porque no se hacía en la Iglesia católica. (Cristóbal, 2007, pág. 640)

De hecho, en parte sus preocupaciones por que la Iglesia fuera al compás de los tiempos en su teología y en su vivencia de la fe provenían de las problemáticas que en el contemporáneo mundo protestante se planteaban en relación con las Sagradas Escrituras. Antes mencionamos a Harnack, en quien Loisy se fija, pero junto a él hay otros que ya han aplicado los presupuestos del racionalismo a los estudios bíblicos y que hasta consideran los Evangelios como fuentes ineficientes para acceder a la verdad histórica sobre Jesús (David Friedrich Strauss, Christian Hermann Weisse, Christian Gottlob Wilke, Wilhem Wrede y Karl Ludwig Schmidt). Hay pues en la época una

<sup>28</sup> Cfr. Martina, La Chiesa nell'età dell'Assolutismo del Liberalismo del Totalitarismo. Da Lutero ai nostri giorni, 1970, págs. 642-643.

obsesión, especialmente por parte de los modernistas, por “poner al día” a la Iglesia y su fe en las cuestiones científicas, que después de la Revolución francesa se han convertido en la nueva religión, y aquí es donde se entiende bien el pensamiento y los anhelos de Loisy: “«L’Église est à l’heure présente un obstacle au développement intellectuel de l’humanité» (...) La Iglesia no entiende esta situación deplorable que ella misma se crea. ¿Podría descubrir su error y ponerse a la cabeza del avance de la ciencia?»<sup>29</sup>.

Aunque en un principio se sometió a los avisos de las autoridades eclesiásticas locales, reafirmó sus ideas en un nuevo libro, *Autour d’un petit livre*, lo que lo convierte en un sucesor de Lamennais en cuanto a las formas. Interpretaba las palabras de Cristo en sentido escatológico y, por tanto, negaba la inmutabilidad y el valor objetivo de los dogmas, reducía – como no podía ser de otra manera – el valor de la autoridad eclesiástica e introducía una total separación entre la fe y la historia<sup>30</sup>.

Habría acuerdo entre ciencia y religión, cuando ésta se estudie con un método científico. No será posible proceder de otra manera, porque «la liberté des opinions spéculatives» va unida al desarrollo del espíritu humano. No tolera la reglamentación. Se mantendrán como postulados necesarios sólo la existencia de Dios, el fin moral del universo y Cristo entre estos dos términos. (...) Esperaba que todos los conceptos de la religión se entendieran cada día más en un sentido espiritual. La ciencia, en su independencia, no amenazaría, sino que concurriría con otras para la educación de la humanidad. (Cristóbal, 2007, págs. 642-645)

En el 1903 se incluyen por primera vez cinco obras de Loisy en el *Índice*, gracias a la influencia e insistencia del cardenal François Richard, arzobispo de París, que presionó al papa León XIII, primero, y Pío X, después, para que se condenasen sus escritos. Finalmente fue excomulgado personalmente el 7 de marzo de 1908. Posteriormente, encuentra su lugar como profesor de Historia de las Religiones en el Colegio de Francia en donde continuó hasta el final de su vida y siguió escribiendo, hacia una dirección cada vez más racionalista, hasta llegar a rechazar todo fundamento de la religión cristiana para querer sustituirla por una religión humanitaria en la que la Sociedad de las Naciones y el presidente Wilson habrían sustituido a la Iglesia y el Papa<sup>31</sup>.

### **George Tyrrell (1861-1909)**

Nacido en Irlanda, Dublín, y educado desde niño en el anglicanismo se convirtió al catolicismo y entró a formar parte de la Compañía de Jesús. Empezó adhiriéndose a la filosofía y teología de santo Tomás de Aquino, aunque siempre siguiendo la tendencia tradicional de lectura del Aquinate por parte de la Compañía de Jesús, esto es, la visión de Francisco Suárez. Cuando fue enviado por sus superiores a completar sus estudios de filosofía y estudiar más de cerca al Doctor Angélico, experimentó un gran rechazo por la filosofía escolástica y poco a poco se inclinó hacia las tesis más extremas del secularismo y liberalismo imperantes, exigiendo una mayor libertad de conciencia en el ámbito de la investigación teológica. También estrechó una fuerte amistad con el ya citado Friedrich von Hügel, quien le animó en los estudios bíblicos y también en la

<sup>29</sup> “La Iglesia actualmente presenta un obstáculo para el desarrollo intelectual de la humanidad” (Cristóbal, 2007, pág. 638).

<sup>30</sup> Una vez más vemos rastros de la teoría de la doble verdad en los modernistas; “hombres nuevos y errores viejos”.

<sup>31</sup> Cfr. Martina, La Chiesa nell’età dell’Assolutismo del Liberalismo del Totalitarismo. Da Lutero ai nostri giorni, 1970, págs. 642-643.

corriente neokantiana, y estuvo influenciado por Adolf von Harnack y el protestantismo liberal en cuanto a la crítica y exégesis bíblica.

Debido a sus ideas modernistas y heterodoxas fue amonestado en varias ocasiones por sus superiores competentes de la Compañía y castigado con varias disposiciones disciplinarias. En vista de su precaria situación en la Orden, buscó un obispo dispuesto a acogerlo como sacerdote secular en su propia diócesis, pero se publicó en el periódico italiano «*Il Corriere della Sera*» un escrito suyo que anteriormente se había difundido casi clandestinamente, a saber, la *Lettera confidenziale a un professore di antropologia*. Tyrrell sostenía que muchos dogmas habían sido demostrados como falsos por la reciente crítica histórica, por lo que fue inmediatamente expulsado de la Compañía y, como no había encontrado ninguna diócesis donde incardinarse, permaneció suspendido *a divinis*, aun sin estar excomulgado, hasta su muerte en 1909, cuando recibió la absolución *sub conditione* porque ya había perdido sus facultades sensitivas<sup>32</sup>.

Sus ideas modernistas radican en que: la religión no es tanto una doctrina teórica cuanto algo que acaece en la vida; los dogmas (fórmulas que usamos para expresar aproximadamente nuestra experiencia religiosa interna) tienen que adaptarse a las diversas y volubles condiciones de la vida; la crítica histórica ha demostrado que el patrimonio doctrinal de la Iglesia no puede ser defendido, lo mismo sucede con la Iglesia como institución jurídica y también corruptible – es obvio que, en esta línea, Tyrrell se opuso vehementemente al reciente dogma proclamado por el Concilio Vaticano I, la infalibilidad del Romano Pontífice cuando habla *ex cathedra*; la Iglesia misma evoluciona y lo mismo que la religión judía evolucionó hacia el cristianismo, también ahora el cristianismo tiene que morir para resurgir en otra forma más alta y libre – lo cual encaja dentro de las leyes de la inmanencia vital y de la evolución que más tarde recopilará san Pío X en su encíclica. Tyrrell coincidía en muchos puntos con Alfred Loisy, tenían la misma meta, aunque éste los abordaba desde un punto más exegético e histórico y aquél desde la filosofía y la teología, y ambos estaban auténticamente preocupados por el lugar de la religión ante las exigencias de la crítica científica<sup>33</sup>.

Si el catolicismo continuaba anclado en sus fórmulas y en el sentido material de estas, en todas sus instituciones tal y como subsisten, si se somete a un ideal cerrado, temporal, tal como lo era la sociedad cristiana de la edad media –el medievalismo denunciado por George Tyrrell–, tiene sus días contados. (Cristóbal, 2007, págs. 646-647)

### **Ernesto Buonaiuti (1881-1946)**

Nacido en Roma, fue profesor de Historia de la Iglesia en el Seminario de San Apolinar en la misma ciudad y luego también fue profesor de la Universidad de Roma. Su evolución fue parecida a la de Tyrrell, empezó siendo moderado y luego acabó en las posturas modernistas y rebeldes. Es más, si hay algo en común a todos los modernistas, ya que el conjunto de teorías que promueven es muy heterogéneo, es la rebeldía a la jerarquía eclesiástica legítima. De hecho, Buonaiuti en su autobiografía, *Il pellegrino di Roma* (1945) se presenta como una víctima del Santo Oficio, aunque realmente esté rebosante de alegría por la condena, que lo ha librado de la opresión, y con deseo de

<sup>32</sup> Cfr. Martina, La Chiesa nell'età dell'Assolutismo del Liberalismo del Totalitarismo. Da Lutero ai nostri giorni, 1970, pág. 644.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 644-645.

volver al seno de la Iglesia, pero con la condición de que ésta reconozca su error y lo repare. En un inicio se adhirió al método blondeliano de la inmanencia, aun sin renegar lo trascendente, pero luego cambió y empezó a rechazar vehementemente el intelectualismo escolástico, aunque se considerara un hombre de estudio que subordina todo a la investigación científica. Se acercó a las tesis escatologistas de Loisy en sus polémicos escritos: *Lettere di un prete modernista* de 1907, *Il programma dei modernisti* de 1908 y en la revista *Nova et vetera* del mismo año, donde reduce el mensaje cristiano a un mero intento de reforma social.

Entre los modernistas, el máximo partidario de un socialismo cristiano fue el italiano Ernesto Buonaiuti que, a través de una intensa actividad de divulgación, logró constituir a su alrededor un grupo de intelectuales romanos que sostuvieron el socialismo cristiano, y que durante un año tuvieron como órgano de propaganda la revista *Nova et Vetera*. La revista fue publicada por primera vez el 10 de enero de 1908 (...) “Noi pensiamo”, se lee en la presentación de *Nova et Vetera*, “che il fatto religioso debba essere esclusivamente studiato attraverso la psicologia umana, come sua espressione culminante”; es decir, una perspectiva escatológica que confiaba en la espera de un reino terrenal de justicia y libertad, un anhelo de renovación social y espiritual, una esperanza en el progreso económico, “una concezione cioè insieme sociale e religiosa”. (Cucchia, 2012, págs. 187-188)

Un sucesivo giro en su pensamiento, sobre todo a partir de 1920, lo hizo dirigirse hacia tesis contrapuestas a las que anteriormente defendía y que eran más cercanas a las “tradicionales” aunque ciertamente aún lejos de la ortodoxia. Verbigracia, en *Storia del cristianesimo* de 1942 ofrece una visión negativa de las actuaciones postridentinas, considera que la decadencia de la Iglesia es el salario por la lucha en los siglos XVII y XVIII contra el jansenismo, movimiento que para Buonaiuti era el último intento de salvar el genuino mensaje cristiano<sup>34</sup>.

Jansenismo. Corriente religiosa y doctrinal que en los s. XVII y XVIII se extendió por gran parte de Francia, Bélgica, Holanda, Italia y Alemania. (...) y sus rasgos principales, que sólo pueden resumirse cercenándolos no poco, son los que exponemos a continuación: aversión a la filosofía, validez exclusiva de la Escritura y padres de la Iglesia y de una mística del corazón, severidad moral (enconada lucha contra el laxismo) y acentuación de los derechos de los obispos en el sentido del galicanismo francés. (Rahner & Vorgrimler, 1970, pág. 335)

Finalmente, Buonaiuti permanece en la Iglesia hasta el 1921 que es excomulgado y, aunque parecía haberse sometido, vuelve a ser condenado en el 1924 y en el 1926 debido a otras publicaciones posteriores que realiza. También, a causa de los recientes *Pactos de Letrán* entre la Santa Sede y el Estado Italiano, es impedido de su cátedra universitaria, como cualquier sacerdote excomulgado, y acusa tales relaciones Iglesia-Estado debido a su carácter antifascista y renegador del régimen de B. Mussolini.

A nivel político compartió ideas con otro modernista famoso, contemporáneo suyo, en Italia, Romolo Murri (1870-1944). Éste fue uno de los iniciadores del movimiento que se extenderá a otros países de Europa conocido como la *Democracia cristiana*, que en el momento y lugar en el que viene fundada contraviene la prohibición eclesiástica vigente desde Pío IX, a saber, el *Non expedit* y que tenía, pues, un carácter antijerárquico y cercano a ciertas ideas de Loisy y Tyrrell, lo que provocó que el sacerdote Murri fuera

<sup>34</sup> Nótese las doctrinas tan dispares entre los modernistas: jansenismo, pelagianismo, positivismo, historicismo, kantismo, gnosticismo, etc. Con razón Pío X describe el modernismo como “la síntesis de todas las herejías”, por su heterogeneidad que implica corrientes filosóficas y teológicas variadas y tendencia constante hacia la heterodoxia.

suspendido *a divinis* en 1907 y excomulgado en 1909, aunque a final de su vida murió reconciliado con la Iglesia<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> *Cfr.* Martina, La Chiesa nell'età dell'Assolutismo del Liberalismo del Totalitarimo. Da Lutero ai nostri giorni, 1970, págs. 646-648.

### 2.3. LA FILOSOFÍA RELIGIOSA DE LOS MODERNISTAS<sup>36</sup>

Habiendo escrutado y reflexionado sobre las importantes fuentes desde las que se nutren las doctrinas modernistas, el contexto social, político y cultural de éstas y los autores más influyentes dentro de la teología católica que han inoculado dentro de la misma Iglesia el modernismo, es momento de pasar a la sistematización y consecuencias de todo este conjunto tan dispar de filosofías elaborada por san Pío X, aconsejado de filósofos y teólogos para poder esclarecer de una manera más pulcra y precisa cada uno de los principios y de las bases de los que los diferentes modernistas parten.

Hay que volver a señalar el carácter heterogéneo de este movimiento tan complejo y diverso que bebe de varios principios filosóficos y se expresa en diferentes modos, pues la “táctica de los modernistas (...) consiste en no exponer jamás sus doctrinas de un modo metódico y en su conjunto, sino dándolas en cierto modo por fragmentos y esparcidas acá y allá, lo cual contribuye a que se les juzgue fluctuantes e indecisos en sus ideas”<sup>37</sup>.

No existe un prototipo de modernista ideal, no hay especie concreta para designar el pensamiento de todos estos modernistas, sino que más bien el intento que hacen Pío X y Juan Bautista Lemius va encaminado a poner de manifiesto los puntos más importantes y predominantes entre la amplia variedad de tesis y escritos de los teólogos modernistas y también sus conexiones y consecuencias al respecto de la teología católica en general y la fe cristiana en particular. De este modo, es más fácil entender y detectar en el desarrollo teológico la influencia de este movimiento, que abarcó a diferentes autores de nacionalidades y estados eclesiales diversos, pero que coincidían en algo: la preocupación por el auge de las ciencias naturales y su relación con la revelación cristiana, así como la obsesión por conciliar el espíritu del mundo moderno y la religión católica.

“Para mayor claridad en materia tan compleja, preciso es advertir ante todo que cada modernista presenta y reúne en sí mismo variedad de personajes, mezclando, por decirlo así, al filósofo, al creyente, al apologista, al reformador”<sup>38</sup>. En la figura del modernista filósofo tenemos dos principios, uno negativo y otro positivo, que identifican la base de toda su filosofía religiosa, a saber, el agnosticismo y el principio de la inmanencia vital, desde los cuales se explicará, también, el origen de la religión en general y en particular.

#### **Agnosticismo**

El agnosticismo como principio tiene mucho que ver con la filosofía kantiana y la epistemología fenómeno-noúmeno, que nace con Kant, ya mencionada. Esto es así porque para el modernista “la razón humana, encerrada rigurosamente en el círculo de los fenómenos, es decir de las cosas que aparecen, y tales ni más ni menos como aparecen, no posee facultad ni derecho de franquear los límites de aquéllas”<sup>39</sup>. Tenemos, pues, un principio que da lugar a dos normas que se cumplirán a la hora de tener que

<sup>36</sup> El esquema temático que sigue está extraído del *Catecismo sobre el modernismo* de J. B. Lemius.

<sup>37</sup> Pío X, 1907, N.º 3.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*, N.º 4.

tratar con cualquier rasgo de la revelación, esto es, “que Dios no puede ser objeto directo de la ciencia; y (...) que Dios de ningún modo puede ser sujeto de la historia”<sup>40</sup>.

Según la acepción corriente, (el agnosticismo) designa aquella dirección filosófica que defiende la incognoscibilidad de lo suprasensible, y, por consiguiente, la negación de la metafísica como ciencia, especialmente en lo referente a la posibilidad del conocimiento de Dios. No impugna la posibilidad ni tampoco la cogitabilidad del ser más allá del área de la experiencia posible, pero niega a la razón humana la capacidad para conocer con certeza la existencia y con mayor razón la esencia del ente metaempírico («trascendente»). El conocimiento está, pues, restringido a lo intramundano, a lo comprensible mediante conceptos propios y unívocos; por el contrario, lo trascendente – al desconocerse la posibilidad del conocimiento analógico – queda en el mejor de los casos a merced de un presentimiento, sentimiento o «fe» irracionales. El agnosticismo es esencial a todo positivismo, se encuentra, además, en el criticismo de Kant, en la filosofía de la religión del modernismo, decisivamente influida por él, en la del moderno protestantismo y también en la teología dialéctica. (Brugger, 1969, págs. 44-45)

Con esto, pues, ni siquiera podremos contemplar ya la teología natural que estuvo presente en las obras de Aristóteles en su investigación de la filosofía primera y del Acto puro ni los motivos de credibilidad, ni la revelación cristiana externa. También podemos observar que el modernista aprehende los principios positivistas en relación a la ciencia como la nueva religión y, por tanto, es una ciencia que excluye *a priori* a Dios y a lo divino, ya que se salen del ámbito de lo fenoménico y de lo empíricamente verificable, para poner en primer lugar el conocimiento adquirido por lo sensible y por las ciencias empíricas.

De hecho, aunque los modernistas aleguen que no se siguen de principios filosóficos sus postulados, sino de los resultados de las ciencias naturales, en la *Pascendi* se señalará y buscará, precisamente, la base filosófica de estos. Su intento de armonizar los datos científicos con la historia de la fe no es más que una lectura tan “inocente” como cualquier otra doctrina o cosmovisión, lectura que ahonda sus raíces en el hecho de negar a Dios la actuación en el mundo (agnosticismo) o la revelación externa en una religión particular (deísmo), por lo que en su interpretación de la ciencia parten ya con principios ontológicos semejantes a los del pensamiento predominante en la Ilustración. Sus propuestas no son, pues, neutrales y los que las defienden están dispuestos a hostigar a la filosofía que no acepte el imperio total de la razón y de la ciencia sobre todos los demás saberes y disciplinas para, en último término, acatar los dictámenes y las hermenéuticas de los nuevos sacerdotes que son los científicos positivos.

### **Inmanencia vital**

En segundo lugar, tenemos el principio de la inmanencia vital que es el aspecto positivo que porta el filósofo y consiste en responder a la explicación natural que exige el hecho religioso. Esta explicación va a consistir en señalar al interior mismo del hombre, en su propia vida. La religión como fenómeno vital tiene como “primer estimulante cierto impulso o indignancia (...) del corazón que llamamos sentimiento”<sup>41</sup>. Por tanto, nótese bien en dónde ha derivado la separación de Martín Lutero entre objetividad y subjetividad, exterioridad e interioridad. Aquí encontramos que la fe se ha reducido al

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, N.º 5.

ámbito de lo subjetivo, de lo interno, mientras que la ciencia, que ésa sí que es disciplina seria y fuente de progreso, al campo de lo objetivo y de lo externo.

Entonces, “la fe, principio y fundamento de toda religión, reside en un sentimiento íntimo engendrado por la indigencia de lo divino”<sup>42</sup>. Además, esta noción de la indigencia de lo divino se encuentra, en términos freudianos, en el subconsciente donde permanece inaccesible y es causa escondida del sentimiento íntimo que llamamos fe.

La psicología desarrollada por Sigmund Freud se difunde a finales del siglo XIX e inicios del XX. Es comprensible que el afán científico de los modernistas, que los aproxima a Freud, tenga mucho que ver en la lectura que se hace de la fe y de la revelación. Por ejemplo, si ahondamos en la descripción del inconsciente del sujeto y del inconsciente de la colectividad, habremos avanzado mucho en la comprensión de las consecuencias que tendrá el principio de la inmanencia vital en lo relativo a la religión.

Freud vio en el inconsciente (personal), en el «ello» y sus energías tendenciales, el estrato fundamental de la vida anímica que más importancia tenía para la vida consciente del «yo», estrato al que se superpone esta vida (vivencia) a modo de débil capa superficial. Al configurar la vida consciente enmascaradas bajo la forma de síntomas neuróticos o sublimadas, como fuerzas creadoras de la cultura, las energías tendenciales (*libido*) «reprimidas» por la conciencia, constituyen también la fuerza modeladora de la vida espiritual. (...) Continuó la teoría del *inconsciente personal* con la del *inconsciente colectivo*, el cual se concibe como un estrato profundo de la vida anímica, siempre sano y desigualmente amplio, que contiene el precipitado de la dilatada vida consciente de la humanidad (*los arquetipos*). Los arquetipos, entre los que se asigna el primer lugar al religioso, influyen por su parte en el individuo, estimulando y de terminando ulteriormente (aunque no de manera exclusiva), a modo de «forma a priori» psicológica (no gnoseológica), el modelado de ideas fundamentales e importantes para la vida. (Brugger, 1969, págs. 259-260)

Por eso, a causa del auge de la psicología, se dispone de una respuesta clara que explica, además del ámbito de lo objetivo y de lo externo, el ámbito de lo subjetivo y de lo interno de una manera objetiva, esto es, científica. De esta definición de fe ligada a la conciencia individual en particular y a la conciencia colectiva en general se explicará el origen de todas las religiones, también de la católica, puesta al mismo nivel que el resto.

### **Origen de la religión en general**

Es de notar que, en el modo en que se explica el origen de la religión en virtud del principio de la inmanencia ya expuesto, hay que incluir también la propia existencia de Dios, objeto y fin de la fe – ese sentimiento especial –, el cual ya no es un ser o causa trascendente a la cual podemos acceder imperfectamente por medio de la filosofía especulativa o más perfectamente por las fuentes de la revelación – ambas negadas ya por los presupuestos filosóficos modernos y por el agnosticismo –, sino inmanente, ya que se manifiesta al alma individual de ese modo.

La ciencia y la historia están encerradas entre dos límites: uno exterior, el mundo visible; otro interior, la conciencia. Llegadas a cualquiera de ellos, es imposible que pasen adelante: más allá de los límites está lo incognoscible. Frente a este incognoscible, lo mismo del que está fuera del hombre más allá de la naturaleza visible, como del que está en el hombre mismo, en las profundidades de la subconsciencia, la indigencia de lo divino, suscita en el alma, inclinada a la religión, sin juicio alguno

<sup>42</sup> *Ibid.*

previo, según los principios del fideísmo, un sentimiento de carácter especial. Este sentimiento lleva en sí envuelta la misma realidad de Dios tanto como objeto cuanto como causa íntima de sí, y además une en cierta manera al hombre con Dios. A este sentimiento los modernistas lo llaman fe, y es para ellos el principio de la religión. (Lemius, 1907, pág. 9)

Tenemos pues que replantear la noción de revelación para entenderla, así como la entiende la filosofía modernista, la cual se aproxima y circunda constantemente la noción de «sentimiento especial» para desarrollar los conceptos teológicos acerca de la revelación divina, que, al igual que la fe, dejan de ser explicación de un conocimiento trascendente para convertirse en conceptos acerca de un conocimiento inmanente.

### **Noción de la revelación**

De este modo inmanente de revelarse de Dios se llega a decir que toda religión es a la vez natural y sobrenatural, pues tiene a Dios como revelador y revelado. Y sí, hemos dicho “toda religión”, pues, siendo la religión el fruto de ese sentimiento indigente, que se llama fe y que se desarrolla ora en el sujeto, ora en la colectividad, ésta da lugar a una revelación que no se diferencia en nada de la conciencia. Entonces, todo lo que afirmemos ontológicamente de una religión habremos de afirmarlo también de las demás, pues la mentalidad positivista considera todas las religiones por igual, es decir, como fruto del hombre. Y si decimos que la religión cristiana – recordemos que también fruto de esa conciencia individual primero y colectiva después –, es una religión natural y sobrenatural también lo tendremos que decir de la musulmana, o de la judía, o de la hinduista, o de cualquier otra independientemente de su longevidad, pues su origen es análogamente el mismo. Por ello, la corriente del liberalismo (en parte influenciada por la nueva concepción protestante de las relaciones Iglesia-Estado) nos habla de libertad religiosa, es decir, afirma positivamente como buena la posibilidad de todo sujeto en el ámbito privado y público de manifestar su fe, no existiendo privilegios de ninguna religión sobre otra, no siendo verdadera una sobre las demás. Esta idea ha dado lugar a toda una hermenéutica, todavía hoy vigente, de la teología pluralista de las religiones, que considera que las religiones son meros medios, caminos relativos, mediante los cuales llegar a Dios, a lo divino, a la salvación. Una de las vertientes que se deriva de aquí es la formulación de una teología de ámbito universal influenciada por la teología dialéctica de corte hegeliano, a su vez, impulsada por el protestante Karl Bath (1886-1968) y continuada por sus adeptos.

La posición protestante sobre el libre examen en la interpretación de la Escritura evolucionó hacia posturas más radicales. La crítica de la filosofía kantiana al conocimiento objetivo se extendió al plano religioso. No existía una religión positiva, es decir revelada e impuesta normativamente al hombre. La fe era una experiencia individual y la religión, una forma de expresarla. Los dogmas son los símbolos con los cuales se comunica esa experiencia, no son fórmulas que fijan una doctrina. La Escritura no es palabra de Dios, sino un testimonio escrito de la revelación divina. Siendo obra humana, el texto está sometido a error. La Biblia se transforma para los críticos: no es una revelación, sino construcciones dogmáticas de unos hombres. La revelación es un mito. Es imposible como hecho. (Cristóbal, 2007, pág. 650)

### **Transfiguración y desfiguración de los fenómenos por la fe**

La fe de la que hablamos no se queda introspectivamente en el individuo, sino que transformará el fenómeno central de la religión concreta, el cual sí que pertenece al campo de la ciencia y de la historia. “En este caso, la fe, atraída por lo incognoscible, que se presenta junto con el fenómeno, abarca a éste todo entero y le comunica, en cierto modo, su propia vida”<sup>43</sup>. Esto produce una transformación del fenómeno para el creyente, es decir, que el hecho verificable empíricamente es alzado, elevado, transfigurado, para poder satisfacer las exigencias de la indigencia divina del subconsciente del hombre. Pero a la vez esta transformación que efectúa la fe, el sentimiento de la vida del hombre reviste al fenómeno con algo que, realmente, no tiene, pues lo abstrae del espacio y del tiempo y lo dota de sobrenaturalidad en un proceso en el que cuanto más antiguo sea el fenómeno más se ha transfigurado. Por ello podemos entender la pretensión de la búsqueda del Cristo histórico a partir del período ilustrado. Búsqueda que se efectúa con la crítica histórica, la cual está basada en el agnosticismo mencionado y que funciona por tres leyes que los modernistas aplicarán a las Sagradas Escrituras y a sus orígenes, a la configuración de los dogmas, al desarrollo magisterial y también a la liturgia. Estas leyes consisten en recuperar el fenómeno tal cual es, sin transfiguraciones ni modificaciones transfigurantes. Para ello, en primer lugar, hay que eliminar de la historia del fenómeno todo aquello que presente un carácter divino (*vid. supra*. «agnosticismo» y «positivismo»); después, por ejemplo en Cristo, hay que considerar que su persona histórica ha sido elevada y transfigurada por la fe, por lo que hay que quitarle todo ese armazón que lo aleja de las condiciones históricas normales; por último y en tercer lugar, hay que concluir que la persona de Cristo ha sido desfigurada por la fe, por lo que “se ha de prescindir en ella de las palabras, actos y todo cuanto, en fin, no corresponda a su naturaleza, estado, educación, lugar y tiempo en que vivió”<sup>44</sup>. En síntesis, el *suppositum* aquí presente está formado por el positivismo, el agnosticismo y el historicismo y por estas tres leyes tenemos que: Cristo no es Dios; Cristo ha sido elevado a Dios por la fe/sentimiento especial; por tanto, Cristo ha sido falsificado. Lo cual indica justo lo contrario de lo que la cristología católica enseña.

Para los cristianos desde el comienzo hasta nuestros días, esta dimensión epifánica, profética y comunicativa de Dios, propia de Cristo, es tan real e irrenunciable como las otras dos anteriores (la fáctica y la existencial). Vista desde el final, la vida de Jesús no sólo era un capítulo de la historia espiritual del Mediterráneo o de la autocomprensión humana en busca de sentido y con voluntad de expresar sentido (...) En la vida de Cristo estaban operando la naturaleza cósmica, el espíritu humano y Dios mismo en una manera cualitativamente diferenciable de su operación en el curso del mundo y de su permanente acción creadora del hombre. (...) Los tres (hechos, sentido, revelación) son reales: no ha habido nunca un Jesús del que no se haya reconocido que es un judío de su tiempo, que no haya sido admirado como expresión cumbre de la dignidad y de las posibilidades humanas, que no haya sido confesado como revelador e Hijo de Dios. La seriedad científica obliga por tanto a tener en cuenta estos datos previos con los que nos encontramos. Se podrá negar después que uno u otro nivel corresponda a la realidad vivida por el mismo Jesús, declararlos ajenos a su propia comprensión o considerarlos una invención posterior de la Iglesia y falsificadora de la realidad (tal como enseñan los modernistas). (González de Cardedal, Fundamentos de Cristología I. El camino, 2005, págs. 107-109)

<sup>43</sup> *Ibid.*, N.º 7.

<sup>44</sup> *Ibid.*

## Origen de las religiones en particular

Visto cuál es el germen de toda religión, es decir, el sentimiento religioso que surge en virtud de la inmanencia vital de la indigencia de lo divino desde el subconsciente, hemos de preguntarnos cómo se dio el origen de la religión cristiana en particular. Como ya hemos dicho la religión católica no queda exceptuada de la explicación positivista e inmanente, pues ésta, para los modernistas, tuvo su origen en la conciencia de Cristo. Lo único que cambia en su origen es la persona principal en la que se gestó el sentimiento especial que llamamos fe.

Con esta espontaneidad de la respuesta por el origen de la religión se destruye todo el orden sobrenatural y divino de ésta. De hecho, la distinción tradicional en el magisterio eclesial del orden natural y sobrenatural ha servido para delimitar lo que tiene origen divino y lo que puede ser englobado por la sola razón – santo Tomás de Aquino y otros escolásticos hablan de lo que respecta al contenido de la fe y lo que entra también en el contenido de la razón como los *preambula fidei* –, evitando, por tanto, una absolutización de las ciencias naturales y meramente racionales sobre el misterio y la infinidad de Dios. El Concilio Vaticano I en 1870 se expresó en contra de tal exceso reafirmando la fe, justo en modo contrario al de los modernistas: como un don sobrenatural que trasciende al hombre.

Si alguno dijere que el hombre no puede ser por la acción de Dios levantado a un conocimiento y perfección que supere la natural, sino que puede y debe finalmente llegar por sí mismo, en constante progreso, a la posesión de la verdad y de todo bien, sea anatema. (...) Si alguno dijere que la fe divina no se distingue de la ciencia natural sobre Dios y las cosas morales y que, por tanto, no se requiere para la fe divina que la verdad revelada sea creída por la autoridad de Dios que revela, sea anatema. (Denzinger E. , 1955, pág. 420)

## Acción de la inteligencia en la fe

Este Concilio Vaticano habla claramente de la fe como conocimiento, esta vez de origen sobrenatural. En cambio, la filosofía modernista asevera constantemente la idea de la fe como sentimiento, y no como conocimiento, por el que Dios se presenta al hombre. Por ello, el modo en que lo hace es tan confuso que el Dios que se revela no se distingue del propio sujeto que cree, lo que podrían afirmar sin mayor problema panteístas o ateos. Es más, la doctrina panteísta encaja muy bien con estos postulados de la revelación que formalizan los modernistas.

Panteísmo es la doctrina, presentada de las maneras más diversas, según la cual el ser absoluto de Dios es idéntico con el mundo. Por lo tanto, la realidad captada por nosotros, finita y deveniente (contingencia) no ha sido originada por creación en virtud de la libre omnipotencia de Dios, como algo distinto de éste, sino que es el desarrollo de la esencia propia de Dios, su autoexplicación lógica u óptica y su manifestación (...) es religiosamente irrealizable. Lo es, primero, porque destruiría el carácter de religión como adoración, oración, aceptación de la propia finitud, responsabilidad, como confesión de la culpa, etc. Segundo, porque sólo restaría un simple sentimiento vago de lo «numinoso» de la propia existencia. (Rahner & Vorgrimler, 1970, págs. 515-516)

Todo quedaría, pues, en la inteligencia que sirve al hombre para transcribir esos fenómenos vitales que se producen en él y que constituyen el sentimiento religioso, por lo que también nos encontramos con la influencia del psicologismo. Esta transcripción va a consistir en la formulación de proposiciones simples que describen con un acto

natural los fenómenos vitales y en la sistematización más precisa con fórmulas secundarias derivadas de las simples que son lo que conocemos por dogma. En resumen, la inteligencia simplemente analiza el sentimiento especial y lo traduce en dogma. Bien distinta es la noción agustiniana *credo ut intelligam, intelligo ut credam*.

La fe, como conocimiento por connaturalidad entre seres personales, hace posible un ver y un sentir, un saber y un gustar, que no por ser irreductibles al conocimiento científico, experimental o estrictamente sensible son conocimiento menor. En este sentido la fe es ante todo «iluminación» (*photismos*), «purificación» y «recreación», que Dios mismo lleva a cabo en nosotros. La fe, antes que una adhesión del hombre, es un don y una cualificación que Dios hace de la inteligencia humana para que quede connaturalizada con su realidad y así pueda verle y sentirle como él en verdad es. (González de Cardedal, Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología, 1996, pág. 39)

### El dogma y su variabilidad

El dogma es uno de los puntos centrales de los ataques modernistas, precisamente porque la fe cristiana se sustenta toda ella en estos enormes pilares que son los dogmas. La palabra «dogma» viene del verbo griego *δοκειν*, que significa «tener como verdadero», “es una proposición que la Iglesia promulga explícitamente como revelada por Dios a través del magisterio ordinario o de una definición, bien sea conciliar, bien papal, y la promulga de tal manera, que su negación sea una herejía”<sup>45</sup>. El propósito de la definición de los dogmas a lo largo de la historia de la Iglesia ha sido la de proteger y explicitar, mediante proposiciones que disipen la equivocidad, «lo que ya hay» en el *depositum fidei*. Por tanto, no podemos hablar de novedad o de nueva revelación cuando se define un dogma, aunque ya hayan pasado dos milenios desde la fundación de la Iglesia, puesto que la revelación se completó y perfeccionó con y en Cristo.

Sin embargo, la concepción filosófica del dogma por parte de los modernistas es bien distinta. El dogma es reducido a un mero símbolo por cuya mediación el creyente puede pensar su fe, esto es, puede volver de manera más consciente a aquél impulso producido por la indigencia inconsciente que hay en él. Los dogmas, según esto, son meros instrumentos y, como no podía ser de otra manera tratándose de algo originado en la subjetividad, no encierran una verdad absoluta. Esto es así porque siendo reflejo éstos de aquel sentimiento especial en la vida del hombre no pueden ser verdades sólidas ya que todo sentimiento, por su propia naturaleza, está abocado por necesidad al cambio y a la dinamicidad, es, entonces, incompatible con la naturaleza originaria del dogma, según los modernistas, la estaticidad, la permanencia y la hermenéutica de la continuidad que mantiene el significado “genético” con que la Iglesia lo definió, aunque éste se profundice y estudie *a posteriori* en su contenido. El dogma será más o menos verdadero en cuanto sea capaz de referir el estado de ese sentimiento, el cual está en constante cambio a través de los siglos. Con esta concepción, queda abierta la puerta a la reinterpretación del dogma, a su evolución y mutación, y a su dependencia de las necesidades y circunstancias del momento.

El modernismo no era una herejía, sino «il compendio e il veleno di tutte le eresie, che tende a scalzare i fondamenti della fede ed annientare il cristianesimo». No era esta afirmación exagerada, pues los modernistas rebajaban la biblia a la categoría de unos escritos humanos. La inspiración se reducía a las cosas de fe. En su interpretación, la

<sup>45</sup> Rahner & Vorgrimler, 1970, pág. 185.

Iglesia debía someterse a las exigencias de la ciencia crítica. Las tradiciones de la Iglesia también seguían las leyes de la evolución. De ese modo destruían la autoridad de los Santos Padres. (Cristóbal, 2007, pág. 682)

Ya no queda, pues, el obstáculo más grande para esa conciliación con el mundo moderno y sus nuevos esquemas naturalistas, ya que ya no es el creyente, el que depende del dogma, sino el dogma el que depende del creyente. En resumen, esta idea se podría concretar en que, si el sentimiento es por naturaleza cambiante y el dogma se adecúa a él, el dogma ha de ser cambiante. Y este postulado, afectará a toda la vida y la estructura de la religión, en concreto de la católica. Aquí se entiende también que los modernistas en su mayoría hayan tenido desavenencias con la jerarquía de la Iglesia, ya que la consideran como el agente que retiene a la fórmula dogmática en un inmovilismo que le impide conectar con la auténtica vida de los creyentes de nuestro tiempo.

### **La filosofía romántica y su exaltación del sentimiento**

Esta desavenencia para con el dogma tiene que ver en parte con la dinámica de la filosofía romántica del siglo XIX que se constituyó como alternativa a muchos postulados filosóficos precedentes. Esta corriente nace, entonces, como reacción a los excesos racionalistas ilustrados que tuvieron sus peores consecuencias en la Revolución francesa y en el Terror jacobino. El dogma aquí es visto como una racionalización humana del sentimiento religioso, una explicación cuasi científica del misterio, y, por tanto, una traición a ese mismo sentimiento. Este periodo dio lugar a filósofos como Jacobi, Schelling, Schleiermacher, Hegel o Schopenhauer, que darán configuración al irracionalismo que impregna parcialmente la filosofía de los modernistas y la literatura de Unamuno.

Las características fundamentales del Romanticismo son la exaltación del sentimiento, de la imaginación creadora, de la intuición, contra el conocimiento científico (o aquél que se pretende tal) promovido por la Ilustración. También hay una exaltación de la naturaleza desde un sentido basado en la filosofía de Spinoza y en el vitalismo. El genio individual por su capacidad creadora tiene un lugar relevante en la naturaleza y se funden en singular unión lo finito e infinito, lo que viene reflejado por la poesía y el ligamento entre arte, religión y filosofía<sup>46</sup>. Uno de los autores más significativos del irracionalismo surgido en el ámbito de las filosofías románticas es Jacobi (1743-1819). Su filosofía abanderó una fuerte oposición al criticismo kantiano. El problema para este pensador era la dicotomía fenómeno-noúmeno de Immanuel Kant que cerraba la cosmovisión a la subjetividad finita que se sabe tal, esto es, el hombre que no puede conocer más allá de lo que se presenta a sus sentidos como fenómeno.

Nihilismo, especulación y cristianismo se dan la mano en una lógica que el propio autor nos plantea como necesaria (...) y podremos comprobar cómo este hecho significó el desplazamiento del propio debate filosófico a estas dos cuestiones: la superación interna de la filosofía kantiana por parte de Fichte y Schelling, y la definición de las relaciones entre teología, cristianismo y filosofía, como la tarea básica del pensamiento filosófico. (Villacañas Berlanga, 1989, pág. 468)

El anhelo de Jacobi está ya anticipando a Hegel y su filosofía dialéctica ya que el lugar de la subjetividad, de la finitud, es también el lugar del absoluto, del infinito. La nada y el ser, la afirmación y la negación encuentran punto en común. Este vuelco hacia la unión de lo finito e infinito, propia del Romanticismo, se concreta en Jacobi en un

<sup>46</sup> Cfr. Barzaghi, 2006.

interés por la idea de Dios y su relación con el hombre. Por ello, de su visión de la religión, junto con la filosofía y el arte, se desprenden muchas preocupaciones y nociones que en las obras de Unamuno serán centrales, pues la tradición hegeliana, irracionalista y vitalista de la que bebe tiene que ver con esto.

Nihilismo de la sensibilidad, cristianismo, especulación a partir de la definición de la noción de espíritu, recuperación del providencialismo teocrático, estos son los temas centrales que atraviesan la propuesta de Jacobi. Ciertamente que esta serie no puede entenderse sin otro elemento: el de la creencia (*Glaube*). Pero haríamos mal en considerar esta creencia como la fe cristiana positiva, ortodoxa, como un fideísmo que acepta la autoridad de la Iglesia o la de alguien ajeno al propio sujeto que la propone y la vive. No estamos ante una fe en los dogmas. Su fe, su creencia, trata de una relación entre espíritu infinito y finito entendida en términos de diálogo entre un Tú y un Yo, entre dos personas, dos individuos. (Villacañas Berlanga, 1989, pág. 15)

Jacobi percibe toda la estructura de la teología dogmática y sistemática como una cara más de la moneda del racionalismo, esto es, como algo ajeno a la vida, como algo que no tiene que ver con la existencia profunda e íntima del hombre. De aquí tomarán muchos modernistas su recreación del concepto de fe ligado a la inmanencia vital. También se opone a ese catolicismo tradicional y jerárquico por su giro nihilista, desde el que intentará reformular el cristianismo.

La incapacidad de reconciliación con la finitud es lo que en un primer momento lo lleva a la “nada”, al nihilismo que disuelve de diferentes modos el ser en la nada. Jacobi no consigue reconciliarse con este mundo de lo finito, de lo limitado, por eso llega hasta ese punto. Todo el racionalismo, empirismo y positivismo de la Ilustración es precisamente ese giro que se estaba dando ya anteriormente de lo esencial a lo nominal, a lo concreto, a lo fenoménico. Por tanto, se deja de lado el absoluto, el misterio, lo incomprendible. Es aquí donde se enlaza con el pensamiento de la negación de la propia persona, del no ser nadie como individuo, del panteísmo spinoziano que reduce la singularidad a modos de la divinidad, de la naturaleza. El irracionalismo de Jacobi claramente es una reacción al pensamiento ilustrado e intenta subsanar esos excesos con este nihilismo que posteriormente alcanzará su máximo exponente en Friedrich Nietzsche. Toda esta visión y esta «agonía» es un preludio al vivir agónico de Unamuno y se traslada también a la religión y a sus componentes.

Este es el cristianismo de Jacobi: sólo puedo confiar en mí mismo tras tanta inestabilidad, vanidad, avatar y devenir, si creo en otro y si creyendo en ese otro tengo al menos un rasgo estable de mi carácter. Mi ser – como contraposición al devenir –, es el hecho vital de la lucha por la fe, y por esa batalla alcanzo identidad personal, firmeza, carácter en el que creer a su vez: lo que alimenta la fe es una idea pedagógica elemental, pero que está atravesada por un antiguo y profundo conocimiento de la realidad humana como autohacerse. El punto final de la dialéctica de la personalidad no es un estado final, sino un proceso indefinido de lucha por hacer estable y confiada la existencia en la fe, proceso entre fe e increencia, entre paganismo y cristianismo, entre inteligencia y corazón, certeza y duda. (Villacañas Berlanga, 1989, pág. 203)

Este autohacerse típico del hombre que evoca el humanismo de Pico della Mirandola es el punto de partida de la evolución del dogma que veíamos en la filosofía de los modernistas. Dependiendo éste del hombre singular, concreto y colectivo, el cual se teje a sí mismo a través de su historia, está abocado a las mismas vicisitudes y mutaciones del sentimiento vital de este ente del que se origina. Pone, pues, al mismo nivel y como necesarias la creencia y la increencia, el cristianismo y el paganismo, etc. Por esto, la vieja teología ya no tiene vigor, porque es incapaz de dar respuesta a esta relación de

interdependencia de Dios y el hombre, porque intenta explicar el misterio y pensar lo absoluto de modo antropocéntrico.

Que esa experiencia del sentimiento se caracterice de la forma descrita no es sino parte de lo que nos revela el espíritu mismo cuando nos cede su propia sustancia. Es un dato tan inmediato como la propia vida. es una palabra de Dios en nosotros que con su certeza vital sustituye toda revelación externa y bíblica. Entonces el espíritu está cierto de sí mismo, se habla a sí mismo, es autoconciencia. Estamos aquí ante un nuevo principio de la filosofía, pero también sabemos ver por debajo lo viejo. La cuestión es que esa relación inmediata del hombre con el espíritu, este devenir inmediatamente cierto de sí como espíritu, es ahora vivir a Dios, y lo que se obtiene es el Dios vivido. No es que Dios sea vivo, no es que el *Geist* sea la vida, sino que por serlo sólo puede ser conocido siendo vivido desde dentro. (Villacañas Berlanga, 1989, pág. 505)

### 3. INFLUENCIA EN MIGUEL DE UNAMUNO

#### 3.1. INTRODUCCIÓN Y VIDA: LA RELIGIÓN EN UNAMUNO

Hasta aquí hemos visto toda la historia, la filosofía y los antecedentes del modernismo teológico. Ahora veremos sus consecuencias en un autor concreto español que vivió justo en los años de la subida y auge del pensamiento modernista en el mundo intelectual y católico.

En la inserción de una figura en el tiempo que le corresponde se forman sus límites, esos límites que dibujan su definición histórica. Así, a la luz de la actitud de Unamuno se nos aparece más claramente visible la situación especial de la Europa de ese período. Mas claro está, que esa vitalidad que recae sobre la situación europea nos pone en contacto con lo más característico de don Miguel. (Zambrano, 2003, pág. 44)

Miguel de Unamuno y Jugo (1864-1936) creció en medio de todo ese ambiente positivista, racionalista y empirista que dejó tras de sí la Ilustración y la Revolución francesa, a la vez que se nutrió de los autores del Romanticismo que impulsaron la línea irracionalista, ya explicada, que será clave para entender las “contradicciones” que se vislumbran en sus obras. Tengamos en cuenta que también creció en medio de una cultura fuertemente arraigada en la religión católica, la española. Estuvo, pues, en contacto con las ideas que se divulgaban por parte del protestantismo liberal, el nihilismo y el irracionalismo, primero, y del modernismo teológico, después. Sobre todo, en sus obras de corte filosófico (*Del sentimiento trágico de la vida*, *La agonía del cristianismo*, *San Manuel Bueno, mártir*) vemos cómo Unamuno habla de Dios, de Cristo, de los santos, de la fe, de la Iglesia desde una perspectiva discretamente modernista, pero que, analizados sus presupuestos elementales, es fácilmente desenmascarable. Y hablamos de un modernismo discreto porque Unamuno no se consideró como integrante del movimiento modernista, aunque en sus escritos estén presentes ideas, aspiraciones y conclusiones modernistas – he aquí una prueba más de la heterogeneidad del modernismo y de sus bifurcaciones. Partiendo de esto, hemos de decir que las relaciones y la propia evolución que tuvo nuestro autor con la religión en general y la religión católica en particular es muy peculiar, hasta tal punto que podríamos denominar *sui generis*, por lo que será conveniente presentar varios ejemplos del propio Unamuno vitales e intelectuales para comprenderlas mejor.

Por otro lado, a nivel literario, Unamuno también está contextualizado en la llamada Generación del 1898. Ésta fue la época en la que España pierde las últimas colonias, lo que llamaron “el desastre” en la literatura de la época. Cuando hablamos de “generación” del 98, hablamos de una especie de comunidad de vivencias y experiencias vinculantes, en este caso, la experiencia de esta crisis. No hay, no obstante, ninguna orientación clara en estos autores. A lo largo de la vida de Unamuno no se destacan grandes o numerosas hazañas. Aunque nace en la provincia de Vizcaya, salió ya cuando era estudiante hacia Madrid para, finalmente, establecerse y vivir tranquilamente en Salamanca.

Tres rasgos parecen destacarse de su vida: su retiro permanente y – a partir de cierta época – claramente voluntario. Su contacto con los avatares políticos de España, cesantía en su Rectorado y de la cátedra junto con el destierro de 1924, su alternativa trágica en la guerra última. Y su soledad que no es exactamente el apartamiento. (...) En aquellos años en que Unamuno se retiró a Salamanca, (...) España entraba en un período de crecimiento. La vida subía de nivel en todos los órdenes, se iba haciendo

más rica, confortable, más dispuesta a recibir cierto influjo y moderación, como si pareciese disponerse a una cierta docilidad ante el tiempo nuevo y la cultura moderna. (Zambrano, 2003, pág. 33)

Sin embargo, debido al ingreso de influencias en España de las corrientes intelectuales de otros países justo en los años en que Unamuno tuvo más contacto con los ambientes de la universidad, fue ocasión perfecta para descubrir las problemáticas del tiempo moderno que habían aflorado después de los últimos avances científicos e historiográficos. De hecho, en una primera instancia será partidario de una europeización de España para luego optar por una españolización de Europa, con lo que es favorable al intercambio cultural e intelectual de Europa. Unamuno, al conocer la filosofía que había imperado en otras regiones de Europa y sus exponentes más relevantes que fueron clave en la configuración de la filosofía moderna y contemporánea, fue capaz de sacar a España del olvido intelectual en el que se encontraba y, junto con Ortega y Gasset, se convirtió en un referente del pensamiento hispánico del siglo XX.

Bajo el imperio del racionalismo moderno, la mente española no logró dar, según al comienzo recordábamos, notables frutos filosóficos; pero al introducirse la historia humana en el centro de la filosofía, al ser el problema intelectual de nuestro tiempo la coordinación entre el conocimiento de las ciencias y la consideración del hombre mismo, ocurre que han surgido de golpe dos pensadores españoles para quienes esa cuestión constituía el eje de su filosofía. Unamuno escribió: «Aspiro a la fusión del pensar y del sentir: a pensar el sentimiento y a sentir el pensamiento». (Garagorri, La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri, 1985, pág. 16)

Es, pues, a partir del contacto con los autores extranjeros que Unamuno empieza a forjar su pensamiento y a responder a sus inquietudes más íntimas a la vez que las acrecentaba. Aúna, por un lado, toda la tradición racionalista, empirista y positivista y, por otro, la reacción a tales corrientes como el irracionalismo de Jacobi y Kierkegaard, el idealismo absoluto de Hegel o el nihilismo nietzscheano, dando lugar en modo dialéctico a su propia visión del mundo y de la existencia. Visión que se verá condicionada también por el existencialismo kierkegaardiano y su preocupación exagerada por la condición de la existencia humana, la subjetividad y la angustia. Es más, el fideísmo y el salto de fe de los que habla Kierkegaard llevarán a Unamuno a entender la fe como algo ajeno a la racionalidad y como compatible con la duda. Por ello llegará a distinguir la dualidad de modos enfrentados e irreconciliables, razón-sentimiento, que en *Del sentimiento trágico de la vida* se refleja de singular manera.

El antirracionalismo de Unamuno y el de otros filósofos congéneres suyos tiene, como punto de partida, un sólido argumento. La aparente incapacidad de la razón para afrontar promisoriamente los temas que entonces emergían como los más auténticos problemas filosóficos, la Historia y el Hombre, justifica que, en cuanto *órganon* de conocimiento, la razón entre en crisis. Y esta efectiva crisis puede conducir a negar la validez del fundamento de la filosofía, que consiste, precisamente, en la fe, la confianza del hombre en su propia razón, y, en consecuencia, a desembocar en el irracionalismo. Las que podemos considerar como tesis centrales de la filosofía de Unamuno representan una de las más categóricas y vehementes formulaciones de ese planteamiento y conclusión. (Garagorri, La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri, 1985, págs. 19-20)

Además de Kierkegaard y Nietzsche, también se nutrió de otros escritores, pensadores y teólogos provenientes de la región germana y del mundo protestante. De hecho, su interés por los temas religiosos como esenciales a la vida del hombre y la lectura de ciertos autores de este ámbito, que tenían tras de sí toda una preocupación por los temas

exegéticos y bíblicos surgidos a partir de la Ilustración en adelante, como es el caso de la Antigua búsqueda del Cristo histórico, ya mencionada, serán llamativos y notorios en la configuración intelectual del propio Unamuno en todo momento.

Desde los primeros años del siglo, tres son los campos en los que concentra su atención: metafísica, teología y poesía. Las tres suman realidad y símbolo, un decir que es un ser y un pensar que es un sentir. Todo esto le aleja de la comprensión ordinaria de la poesía, de la metafísica y de la teología tradicionales. (...) En aquel momento él ve los tres campos representados de la forma siguiente: la poesía por los poetas ingleses del siglo XIX, de los que dice literalmente que son los que más le han influido (Ep I, 331); la metafísica por los alemanes y la teología por un grupo de protestantes liberales franceses, como los dos Sabatier, Menegoz y Reville. (González de Cardedal, Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología, 1996, págs. 117-118)

En esta constatación de Cardedal se ve mejor el carácter peculiar del conjunto de la obra de Unamuno, ya que, al estar interesado transversalmente en diferentes campos, consigue, además, yuxtaponerlos y crear un modo nuevo de filosofar, de hacer poesía y de teologizar (como ya lo habían intentado antes Jacobi y otros románticos al juntar filosofía, religión y arte), pero hay que decir que no solo expresa en modo nuevo sus inquietudes, sino que también el contenido filosófico y teológico de sus escritos está verdaderamente marcado por toda la preocupación fuertemente influenciada por esa sed de novedades a nivel intelectual que lo llevó a renegar de los doctores de fe tradicional, para ir detrás de aquellos que desde el ámbito liberal y protestante ofrecían nuevas visiones de la religión, nuevas interpretaciones a las Escrituras y nuevas formas de presentar filosóficamente lo que en otros tiempos ya se había discutido.

En el momento histórico en que Unamuno redacta su poema (*El Cristo de Velázquez*) tiene tras de sí dos siglos de larga y endurecida discusión en torno a las relaciones entre la historia y la fe, entre la facticidad de un Jesús judío y la condición divina del Verbo, entre el llamado «Jesús de la historia», el único que habría sido realmente real, y el llamado «Cristo de la fe», que sería el resultado de una ficción apostólica, nacido de la desilusión o desesperanza ante el fracaso de aquel a quien habían considerado como mesías, en el estricto sentido nacional y político, o como inminente introductor del reino de Dios en la historia. (González de Cardedal, Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología, 1996, pág. 42)

Es precisamente esta sed de novedad, de interés por autores como Harnack, lo que le hace semejante a otros modernistas, es decir, el hastío por la manera, a su juicio monótona, de tratar la exégesis, la teología dogmática, la metafísica del catolicismo tradicional y la autonomía de las jerarquías de la Iglesia como referentes y guías en el magisterio y en el progreso teológico. Esto le afectó en su devoción personal, en su “fe de niño”, de la que partía como español que había crecido en medio de esa piedad nacional y tradicional, tridentina y barroca, para llegar a transformarse en una fe compuesta de dudas, en una lucha vital constante en un “querer creer” antes que en un “credo in unum Deum...”.

Reflexiona acerca de su vuelta a la fe después de la crisis de Madrid y concluye: «Al encontrarme vuelto al hogar cristiano heme hallado con una fe que más que en creer ha consistido en querer creer». A pesar de sus meditaciones y de sus esfuerzos, comprueba el Domingo de Resurrección que «no ha resucitado todavía a la comunión de los fieles». (Rabaté & Rabaté, 2009, págs. 163-164)

La filosofía es ciertamente importante en todo esto ya que vemos cómo la mezcla e influencia de filosofías variopintas, de filosofías que parten de presupuestos totalmente

diferentes a aquellos sobre los que se asienta la fe católica, la *philosophia perennis* medieval, o la patrística originaria, muta totalmente la visión con la que el propio Unamuno «re-visiona», reproduce, el cristianismo que desde pequeño le habían enseñado, el cristianismo que no estaba contaminado de protestantismo y de modernismo. Esa actitud que lo aleja de la “obediencia mínima” hacia los jefes y pastores de la Iglesia se refleja en su crítica de la «fe del carbonero», que no es una crítica que resalte el *intellectus fidei* tomista para cumplir el mandato paulino de “dar razones de nuestra fe”, sino que parte de la idea personal de religiosidad y sentimiento de los románticos que, teniendo en cuenta que el foco de mayor fuerza del Romanticismo fue Alemania, provenían de la antigua senda que Lutero dio a su teología y a su antropología. El rechazo a la fe del carbonero se traduce en la insurrección hacia la jerarquía de la Iglesia, en el planteamiento teórico y protestante de la separación de Cristo/Dios y la Iglesia, como si fuera un mero accidente en la predicación del Nazareno como ya señaló A. Loisy – Jesús anunció la venida del Reino de Dios y lo que vino fue la Iglesia.

Cuando reflexiona sobre las creencias religiosas en su país, lo primero que critica es «la fe del carbonero» que define como un mero «acto de sumisión a una potencia terrena, y nada más que terrena, una mundanización de la fe; no es confianza en Dios por Cristo, sino sumisión a un instituto jerárquico y jurídico». (...) Para él, este concepto de fe concierne «a casi todos nuestros librepensadores y anarquistas, a los ideócratas todos, a los que juzgan al hombre por lo que piensa y no por lo que hace». (...) Aborrece «la plaga del intelectualismo», y asegura que «la fe no es adhesión de la mente a un principio abstracto, sino entrega de la confianza y del corazón a una persona; para el cristiano a la persona histórica de Cristo». (Rabaté & Rabaté, 2009, pág. 195)

Y no se crea que cuando habla de potencia terrena es porque Unamuno tiene en la mente una especie de trascendentalidad suprema y absoluta que corresponde a Dios, un “Tú” mayúsculo con independencia y autonomía del “yo” minúsculo, el cual hubiera sido traicionado por los que supuestamente lo representaban. Más bien la premisa desde la que parte es que la Iglesia, en su pretensión de constituirse en jerarquía necesaria para alcanzar la salvación y la voluntad divina, va en contra de la inmanencia vital, del vitalismo, que considera la fe como una respuesta interior del hombre, respuesta causada por su indigencia de lo divino (posteriormente veremos qué significa para él «lo divino»). La fe se convierte en algo tan subjetivo y diluido que incluso se puede afirmar, como hace, que también la tienen aquellos cuya ideología combate y se enfrenta fuertemente con el cristianismo de siempre. Por ello, también hereda el rechazo al dogma del irracionalismo y el protestantismo liberal alemán, ya que el dogma supone un bloqueo y un muro que recubre la fe y la salvación a los cuales sólo podrían llegar unos pocos.

Unamuno se presenta favorable al proceso de secularización propio de la modernidad y del período postrevolucionario. Aplauda también el proceso de secularización del cristianismo, de deseclesiastización – lo que repetirá en varias de sus obras –, para hacer de la religión cristiana un puente con las preocupaciones presentes, yendo a la par con la pretensión evolucionista de los dogmas y de las verdades de fe, propia de los modernistas. Por ello, se sirve muchas veces de otros poetas que presentan una elaboración artística con base cultural cristiana pero laicizada, como hacen algunos autores románticos.

Harnack es la personalidad teológica que más influencia ha ejercido a lo largo de toda la vida de Unamuno (...) En un sentido Harnack le transmite lo que es la expresión última de una fusión entre el luteranismo reformulado por Kant y Schleiermacher, tal como lo encontramos en la obra de Ritschl; es decir, un protestantismo éticamente determinado,

con una piedad que mira a Jesús y admira su «religión» diferenciándola de la «religión de Cristo», distinción que había sido postulada por Lessing. La primera tiene a Cristo por sujeto y ejemplo; la segunda no fue creada por él sino por los cristianos, dice Lessing, y tiene por tanto a Cristo no como autor sino como contenido. En este orden Harnack no es sino un anillo más en la cadena del protestantismo liberal. Pero hay un segundo plano en el que se ejerce su influencia sobre Unamuno. (...) Le transmite toda la información patristica de que se va a nutrir. Esta obra significó una ruptura histórica con el cristianismo tradicional, tanto en la versión católica como en la versión protestante. Tal ruptura consiste en negar realidad divina a los dogmas enunciados en el credo (encarnación, resurrección, Trinidad), separar hechos y dogmas y reducir la fe a actitud moral desligada de toda metafísica, llevando a sus últimas consecuencias los postulados kantianos. (González de Cardedal, Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología, 1996, págs. 53-54)

Apreciamos aquí la importancia que supuso este protestante liberal para Unamuno, ya que le otorga unas lentes para ver la historia del cristianismo, las mismas por las que él mismo ve. Muchos considerarán que su angustia vital proceda de tales fuentes y autores que lee y no es de extrañar cuando se comparan los postulados y aseveraciones de Lessing, Harnack, Hegel, etc. y las preocupaciones capitales y su origen en las obras del propio Unamuno. Nuevamente vemos que tiene lugar la dicotomía de la doble verdad, la ruptura, con firma protestante, entre dos ámbitos de la realidad, objetivo-subjetivo, fe-razón. La divinidad auténtica, trascendente y autónoma del hombre una vez más está ausente, ausente porque tenemos el principio agnóstico que guía y conduce a Unamuno.

Es por esa fiebre contemporánea de la que es partícipe que también le produce urticaria la metafísica. También considerada la ciencia más digna de todas, su objeto de estudio es el más preclaro y el más alto, esto es, aquello realmente trascendente. Configurada desde su prototipo aristotélico, no tiene la pretensión de abarcar también la negación como un igual de la afirmación, el ser como igual a la nada, sino que, más bien, la negación es vista como afirmación que delimita lo descrito de otras entidades (*v. gr.* “Dios es el ente no contingente”) y, por tanto, la negación tiene un lugar secundario, al contrario que con Hegel o con Martin Heidegger, que considera la “nada” como vital y esencial en el quehacer de las ciencias y la filosofía<sup>1</sup>.

Unamuno comparte la interpretación que la izquierda hegeliana hizo de la filosofía de Hegel, viendo en ella no la definitiva consolidación metafísica del cristianismo sino su definitiva disolución antropológica. (...) Las afirmaciones hechas antes sobre Dios se entroncaban ahora en un sujeto nuevo: el hombre. Por ello todo podía ser retenido en su literalidad, pero en su intencionalidad y último sentido era transmutado. (...) A la metafísica del Sinaí, que define a Dios como realidad ontológica: «Yo soy el que soy», contraponen la mística del Calvario, o la historia en que Dios se define a sí mismo dándose en convivencia, deshaciéndose y desviviéndose por los hombres, siendo con ellos en la vida y persistiendo con ellos en la muerte. (González de Cardedal, Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología, 1996, págs. 68-69)

Vemos nuevamente aquí aquella vieja enemistad de origen luterano entre el cristianismo y la metafísica, donde se esconde de consecuencia la enemistad a la escolástica, que se renueva y representa en Unamuno con otro color y aroma nuevos, esta vez revestidos de su preocupación por el hombre. El giro unamuniano supone una inmanentización de Dios en el propio hombre, ya que rechaza el camino hacia la transcendentalidad

<sup>1</sup> Cfr. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*

(metafísica), para volverse immanentista (antropocentrismo). Ello se corrobora al ver el punto de partida, por un lado, luterano y, por otro, hegeliano.

Tal exigencia cuasi panteísta, a la que se ve sometida la religión cristiana, tendrá efectos en la concepción de la misión de Cristo y en la entera economía de salvación, en clarísima ruptura con la filosofía medieval, con la teología de santo Tomás de Aquino, de san Agustín y de los Padres de la Iglesia, con el propósito conciliador con el auge de nuevas teorías científicas como el evolucionismo darwiniano, que, en su día, parecieron encerrar la explicación del hombre dentro de un simple reduccionismo material.

Estas mutuas invasiones de las oposiciones se extienden al cosmos, a la historia y a la Conciencia Universal del ser divino. La función salvífica que Unamuno da a Cristo adelanta muchas de las ideas de Teilhard de Chardin. El dinamismo del cosmos engloba a los seres inferiores (el reino mineral y vegetal), al hombre y al Cristo cósmico, donde culmina el proceso evolutivo como voluntad salvífica de Dios. Unamuno patentiza el esfuerzo de todo el universo en lucha encarnizada por invadir y ser sus opuestos: yo-Dios, historia-intrahistoria, tiempo-eternidad, razón-vida, lógica-pasión, ser-nada. Este anhelo ontológico se ve amenazado por la pérdida del ser, por la nada. (Lapuente, 2016, pág. 31)

La predicación, pues, que se desprende de aquí es la de una salvación necesaria, esto es, la de un determinismo divino y de la realidad conjuntamente que lleva a subsumir, sí o sí, tras de sí todas las cosas. Por ello, doctrinas como la de la apocatástasis, con la redención de los condenados y de los ángeles caídos, también tienen eco en Unamuno, que no es más que la trasposición a nivel escatológico y teológico de la tríada hegeliana que tanto lo influenció. Vemos, entonces, la importancia de presentar todo este contexto para luego entender bien las referencias que hace en sus obras, marcadas profundamente por esta filosofía irracionalista de la agonía y de la lucha, *i. e.* de la síntesis. La filosofía de Unamuno es una agonía permanente: *ἀγών* en griego significa lucha. Cuando uno agoniza, lucha contra la muerte y su filosofía muestra cómo la vida se va muriendo, cómo la muerte y la vida traman duelo cotidianamente; en la medida en que cada uno vive, muere. Por eso encaja bien en el marco hegeliano que contempla las contradicciones, la tesis y la antítesis, la vida y la muerte.

Por otro lado, aunque en sus escritos presente numerosas referencias y citas a doctores de la Iglesia y a las Sagradas Escrituras, la interpretación y el significado hacia el que las quiere conducir es bien distinto a la tradición apostólica, a la continuidad magisterial. Es precisamente aquí donde sale a relucir el punto en común con el resto de modernistas y, aunque la relación de Unamuno con algunos de ellos, como Loisy o Tyrrell, es de desconfianza, no deja de acercarse a sus postulados.

No vacila en decir a otro corresponsal que «España necesita que la cristianicen descatólizándola» y está convencido de que sumisión no sólo consiste en convencer a sus compatriotas con la palabra. (...) Unamuno explica su empeño en «racionalizar» su fe, y cómo el dogma se deshizo en su conciencia. Aclara que su conversión religiosa fue evolutiva y lenta, que habiendo sido un católico practicante y fervoroso, dejó de serlo poco a poco, «en fuerza de intimar y racionalizar su fe, en puro buscar bajo la letra católica del espíritu cristiano»; (...) «a lo que realmente he vuelto es a cierto cristianismo sentimental, algo vago, al cristianismo llamado protestantismo liberal». (Rabaté & Rabaté, 2009, págs. 220-224)

Todo este cristianismo que propicia y atrae a Unamuno, que es reacción al racionalismo que propicia una filosofía separada de toda fe o creencia – el retorno a las fuentes, la vuelta al cristianismo primitivo, la promoción de una especie de “real autenticidad” de vivir el sentimiento religioso en comunidad, la disolución de la jerarquía y de las

estructuras externas de la Iglesia, etc. – le costará, en los años sucesivos a la publicación de algunas de sus obras como *Del sentimiento trágico de la vida*, el castigo y la denuncia contundente por parte de varios obispos que tuvieron gran relevancia en la vida de la Iglesia en España durante la primera mitad del siglo XX y prohibieron a los fieles católicos la lectura de sus obras, como fue, el entonces obispo de Salamanca, Mons. Enrique Plá y Deniel, cuyo pontificado en dicha diócesis transcurrió de 1935 a 1941 para ser posteriormente Cardenal Arzobispo de Toledo y Primado de España, o el obispo de las Canarias, Mons. Antonio Pildain y Zapiain, el cual condenó su obra, y muchas de las proposiciones que se pueden recabar en ellas, en una carta pastoral a mediados de siglo en la que se refería a Unamuno como un modernista, como un hereje. Además, cabe también añadir la condena, en instancias más altas, que hizo el Santo Oficio anunciando en *L'Osservatore Romano* el 31 de enero de 1957 la introducción de *Del sentimiento trágico de la vida*, *La agonía del cristianismo* y *San Manuel Bueno, mártir* en el *Índice de libros prohibidos*.

De este modo, se entiende más completamente no sólo la visión que tenía Unamuno de la jerarquía, de los dogmas, de la tradición apostólica y de la teología y enseñanzas tradicionalmente católicas, sino que, además, aunque no se declara enemigo del catolicismo precisamente por sus constantes loas a ese fervor popular católico, también se comprende la concepción y relación que tenían de él los obispos de su época y demás clérigos, a pesar de amistades con algunos religiosos como fueron los dominicos del Convento de San Esteban, que también lo leyeron y lo estudiaron, precisamente por su marcada temática religiosa.

La siguiente condena, la más acérrima de la iglesia española, ocurre en 1953 con la carta pastoral «D. Miguel de Unamuno, hereje máximo y maestro de herejes» de D. Antonio Pildain y Zapiain, obispo de Canarias. Se hace una lista de 45 tesis heréticas contra el dogma o la moral (pp. 4-7); se ve un Unamuno modernista, luterano y «cristiano sin milagros, sin dogmas y sin creencia en la divinidad de Jesucristo» (p. 8). Entre las tesis condenadas interesan las siguientes: creer es crear (1), fe es querer que Dios exista (2), vivir la fe es dudar (5), Dios y el hombre se hacen mutuamente (26), la humanidad dolorida es la Madre de Dios (40). (...) Como resumen y conclusión hay que establecer los siguientes postulados al revisar las relaciones de Unamuno y la Iglesia. 1) Unamuno tuvo personalmente grandes amistades entre los religiosos y los sacerdotes; 2) la jerarquía eclesiástica lo condenó porque partía de otros supuestos filosóficos o no conocía las fuentes y los postulados del pensador vasco; 3) el sistema unamuniano se adelanta no sólo a la teología radical protestante de la muerte de Dios, sino también al evolucionismo cristológico de Chardin y a la teología liberal católica posconciliar; (Lapuente, 2016, págs. 32-33)

### 3.2. DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA Y LA FE EN LA CONCIENCIA DE LOS PUEBLOS

Ya en el título de esta obra se nos desvelan las temáticas fundamentales entrelazadas entre sí. Sentimiento, tragedia y vida son los cimientos sobre los que Unamuno da rienda suelta a su pluma en este libro. Cuando habla de la vida, piensa en las recientes teorías de la evolución de las especies de Charles Darwin (1859) en las que la vida es una lucha por sobrevivir, por lo que lo primero es sobrevivir y lo segundo es, si cabe, vivir bien. Debajo del concepto unamuniano de vida, late una concepción biológica llevada al extremo moral, porque nuestra vida es una lucha entre lo que sabemos por la experiencia en cuanto hombres conscientes de nuestra existencia (que nos vamos a morir) y nuestra vida moral que se proyecta a la trascendencia y al hambre de infinito (que quiere que seamos inmortales). Esta misma concepción de vida unamuniana es la concepción de una lucha que tiene tintes de tragedia porque el hombre anhela y persigue una cosa (la inmortalidad, la infinitud) a pesar de que está irremediabilmente atrapado en la otra (la mortalidad, la finitud) y esto genera en nosotros algo, en opinión de Unamuno, más fuerte que la razón, a saber, un sentimiento que por la lucha a la que se ve sometido es trágico. La vida, pues, para Unamuno es sentimiento trágico.

«Vivir es una cosa, y conocer otra, y acaso hay entre ellas una tal oposición, que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital. Y ésta es la base del sentimiento trágico de la vida». La crisis de la confianza en el racionalismo es, por tanto, el eje sobre el que se debate la doctrina de Unamuno. (...) Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo todo a entidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo y relación en que se nos ocurra. La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla... (Garagorri, La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri, 1985, pág. 21)

Unamuno hereda de Nietzsche la concepción trágica y nihilista del concepto y del lenguaje. Éste constituye un puente con el que podemos interaccionar con la realidad. El lenguaje expresa con signos los conceptos que nos hemos formado en nuestra mente a partir de la realidad. Éstos son fruto de una abstracción que, según la filosofía aristotélica, el intelecto agente hace de aquello común en muchos particulares. Esta abstracción es, para Nietzsche y Unamuno, una manera de traicionar una parte de la realidad, pues, como bien nos señala Garagorri, se despreocupa de lo vivo, que es a la vez inestable e individual. Lo que deja de lado la abstracción es justo lo contrario que pretende el concepto, esto es, lo estable, lo que engloba a muchos, lo muerto. Por tanto, conocer el concepto no significa conocer la realidad auténticamente, sino que sólo se consigue un resumen de ésta; al fin y al cabo, si uno conoce la esencia de hombre no conoce a Sócrates, que es el hombre concreto, real y extramental y no una abstracción producida en nuestra mente.

Unamuno entonces hace una purga del cristianismo de todo el platonismo que rechazó Nietzsche. Deshace el camino platónico de la verdad, del concepto, lo mismo que para el cristiano es el camino de la salvación cuya verdad y roca firme es Cristo. Con la pérdida de los valores de la sociedad occidental y del giro kantiano que supuso el apartarse de la verdad, ya que no podíamos acceder a ella porque era noumeno, se certifica la muerte de Dios, que implica la muerte del cristianismo junto con sus

dogmas, su jerarquía y, en definitiva, su trascendentalidad, pues es la muerte de los conceptos universales, de la escatología y de los absolutos.

Partiendo de esta premisa filosófica, la tragedia vital que Unamuno refleja en esta obra quiere significar que en ningún caso podemos entender la vida desde la razón, entendiendo la razón como conceptualización, porque el concepto transforma y falsea la vida, nos aleja de la realidad misma, de los problemas auténticos, del “hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere – sobre todo muere. (...) Y este hombre concreto, de carne y hueso es el sujeto y el supremo objeto a la vez de la filosofía, quíeranlo o no ciertos sedicentes filósofos”<sup>1</sup>.

De ello da testimonio, reveladora señal, su libro *Del sentimiento trágico de la vida*, donde se concentra su cuestión, cuestión personal, estrictamente personal con la filosofía. No es este libro la explicitación de una actividad anti o afilosófica ni un simple grito de rebeldía ni la denuncia de la vacuidad que, para algunas almas, la filosofía encierra. Aunque de todo haya, se trata de una crítica de la filosofía entendida como conocimiento, o pretensión más bien de conocimiento racional y objetivo, a la luz, a la parpadeante, agónica luz del vivir personal y concreto. Se trata, pues, de un libro de filosofía. Se trata de un libro, aunque no todo él, de filosofía, no de metafísica. (Zambrano, 2003, pág. 174)

Cuando hablamos de Unamuno estamos haciendo constantemente un alegato a la irracionalidad. En *Del sentimiento trágico de la vida* se ponen de manifiesto las reservas que tiene el autor con la racionalidad, esto es, para con el positivismo de la época. Si bien, las ciencias naturales habían dado sorprendentes resultados, éstas dejaban de responder los interrogantes últimos del ser humano, que pasan a considerarse ámbito de esa irracionalidad.

Y es con Heidegger que se puede hablar de un pensamiento irracional que no sigue la lógica de la metafísica occidental, de la filosofía escolástica, pues su punto de partida, en su fenomenología y en su metafísica, es la vida y en la vida siempre estamos (lo definido entra en la definición); por eso dice que la única filosofía posible de la vida es la interpretación.

Es preciso *saltar*, salir de esa estructura cotidiana del pensar para seguir avanzando sin detenerse en lo aparente y en su seguridad. Lejos de la concepción de la verdad en términos de realidad efectiva, más allá de la concepción académica de la verdad como *adaequatio* (que desde Platón hasta la escolástica concreta la verdad en lo *apophantikos* del logos), y una vez superada la visión moderna de la *veritas* como *certitudo*, debemos acceder a la concepción de la *aletheia* (...), debemos remontarnos a la concepción de la verdad como descubrimiento de lo latente. Patencia que es siempre temporal e histórica. Patencia que está siempre por lograrse. (Chillón Lorenzo, 2019, pág. 33)

Este salto, que en Unamuno está conectado con el salto de fe kierkegaardiano, es la vida misma, en la que consiste el aprender a filosofar, ya que la vida es aprender a morir. La filosofía es el proceso de esta vida hacia su final, el martirio y la agonía que están omnipresentes en ella, es lo que se nos relató con el camino de ida y vuelta de la caverna platónica. Si Platón nos quiere llevar al mundo de las ideas, donde no hay carne ni huesos, Unamuno quiere hacer el mismo proceso a la inversa, hacia la vida, pues la muerte nos lleva al despegue definitivo de la carnalidad, donde no cuentan las pasiones, las voliciones.

Trágico es el problema y de siempre, y cuanto más queramos de él huir, más vamos a dar en él. (...) me dan raciocinios en prueba de lo absurda que es la creencia en la

<sup>1</sup> De Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. En los hombres y en los pueblos, 1976, pág. 47.

inmortalidad del alma; pero esos raciocinios no me hacen mella, pues son razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón. (de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*, 1976, pág. 85)

Observamos que Unamuno acepta la muerte de Dios, esto es, la constatación de que ya no hay valores absolutos sostenibles. Sin embargo, no la rechaza con razones, ni tampoco intenta diferenciar el nihilismo que se ha difundido en la sociedad de la verdad última y real que no depende del pensar de las mayorías, sino que divide la realidad y la subjetividad, dando una nueva dignidad al querer humano, al anhelo de inmortalidad, para así librarlo de las fauces de la racionalidad. Considera este anhelo como parte de la esencia humana, aunque vaya a finalizar todo con la muerte y tal anhelo no se vea plenamente saciado. Por ello tampoco niega del todo las razones que le ofrecen, que en el plano del querer no acepta.

Hay que decir, empero, que no negando las razones en el plano racional ya las ha aceptado, lo único que ha hecho es adornar el plano de la subjetividad y resaltarlo poéticamente. De ideas como ésta se entiende el “creer es querer creer” en relación a Dios, el modo racionalidad y el modo irracionalidad desde que aborda las dos cuestiones, la objetividad y la subjetividad (en el fondo es una teoría de la doble verdad actualizada y adaptada a las principales cuestiones que Unamuno trata).

¿Materialismo decís? Sin duda; pero es que nuestro espíritu es también alguna especie de materia o no es nada. Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiemblo más aún ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda sustancia. Si, acaso esto merece el nombre del materialismo, y si a Dios me agarro con mis potencias y mis sentidos todos, es para que Él me lleve en sus brazos allende la muerte, mirándome con su cielo a los ojos cuando se me vayan estos a apagar para siempre. ¿Que me engaño? ¡No me habléis de engaño y dejadme vivir! (...) ¿Que sueño...? Dejadme soñar; si ese sueño es mi vida, no me despertéis de él. (de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*, 1976, pág. 87)

Por ello rechaza la filosofía escolástica, y en el fondo la filosofía cristiana. Porque es pretender que todo ese “sueño” no lo sea, y el racionalismo y las ciencias positivas han “demostrado” que lo es. Por ello tacha de frío el Dios aristotélico, el Dios lógico al que se puede llegar con la razón. De existir éste, como mucho, se podría llegar con la razón al conocimiento de alguien que no actúa en el mundo, que a lo sumo es un principio lejano y que luego se ha retirado (agnosticismo). El Dios que salva es un Dios al que se llega por la fe, por ese sueño, e intentar de hacer ciencia sería (teología) a partir de eso es confundir los planos, es acabar enfriando y conceptualizando el anhelo interior del hombre.

Éste es el Dios sensible al corazón cristiano, y quizá no tan sensible a la lógica aristotélica, según la cual lo sumo no se mezcla con lo ínfimo: «Sí, aquel Dios lógico, obtenido *via negationis*, es un Dios que en rigor ni amaba ni odiaba, porque ni gozaba ni sufría, un Dios sin pena ni gloria, *inhumano*, y su justicia una justicia racional o matemática, esto es una injusticia» (ST VIII; VII, 208). El camino real, que va tanto de Dios al hombre como del hombre a Dios, es el camino del sufrimiento. (González de Cardedal, *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología*, 1996, págs. 133-134)

Va cobrando, entonces, sentido el proceso que Unamuno efectúa para inmanentizar a Dios en el hombre, en el que aplica el principio de la inmanencia vital, porque de este modo no lo confunde con lo real, lo deja en el sueño y, por tanto, podremos soñar tranquilamente como soñaba el pueblo de san Manuel Bueno, sin que la ciencia se entrometa. Si pretendemos que no sea un sueño, si nos salimos del «modo sentimiento»

para ir al «modo razón», puesto que se han aceptado los postulados positivistas, naturalistas y agnósticos en el plano del conocimiento objetivo, quebraremos nuestra fe, puesto que será destruida sin remedio por tales agentes. El llega hasta este punto porque ve la fe y las respuestas a las preguntas más trascendentales del hombre desde los sentimientos. Considera que, a pesar de todo, tiene que haber un sentido de la existencia y de la vida, pero éste no puede ser racional. Incluso en el mismo sentimiento, que nos otorga el hambre de inmortalidad, ha de haber un sentido – pese a que desde el modo razón se nos diga que es un sinsentido – esto es, la inmortalidad del alma.

Éste anhelo profundo del hombre, que es una subjetividad objetiva, es el origen del sentimiento trágico en los hombres y en los pueblos, puesto que, al compartir carne el hombre de carne y hueso con los demás como él, comparte también con los demás hombres la verdad última de la muerte, es decir, el destino teleológico de todo viviente. Por ello, hablamos de sentimiento trágico en uno y en todos y de ahí, de este sentimiento trágico, de este anhelo de inmortalidad, han creado los pueblos los mitos, para redimir su conciencia, individual primero, colectiva después, de esta única verdad objetiva y fatal. Luego, Unamuno también lo aplicará a la religión cristiana teniendo en cuenta la religiosidad del pueblo español en el que ha nacido.

La función mitopoiética de los pueblos y la función creadora de pueblo, propia de los mitos, es una idea que ronda en los escritos de Unamuno, y que, sin pararse a analizarla con toda precisión, la aplica a Cristo. Por otro lado, él habla de una decantación progresiva de los datos materiales de la historia hasta sedimentarse como puros datos de conciencia. (...) Recoge Unamuno el eco de una dicotomía que el pensamiento protestante había alimentado en los últimos decenios, sobre todo a partir de Kant, Ritschl y Harnack: la oposición entre Jesús predicador del reino de Dios, en actitud de confianza y entrega al Padre, por un lado, y, por otro, el Cristo predicado por los apóstoles a partir de la resurrección. (...) Ese Jesús (el primero) anterior a los dogmas y a las Iglesias, de valor histórico por judío y de valor eterno por hombre (...) es el Jesús que queda en la conciencia de Unamuno. (González de Cardedal, Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología, 1996, págs. 45-48)

Y aquí vemos cómo las diferentes corrientes del pensamiento moderno, racionalistas y empiristas, intentan ser conciliadas con el cristianismo por medio de ideas provenientes del mundo protestante (las cuales lee Unamuno) para desembocar en la dicotomía modernista que acaba negando el dogma (la racionalidad y objetividad de la fe) y afirma la experiencia o inmanencia vital (la irracionalidad y subjetividad de la fe). Y es que Harnack pretendía deshelenizar el cristianismo. Para él, el contacto que tuvo el cristianismo primitivo con la cultura helénica supuso una acomodación de aquél a ésta. Los Padres de la Iglesia, habiendo crecido y habiéndose formado en las escuelas filosóficas de su tiempo, según Harnack, buscaron «racionalizar» todo el contenido que la fe cristiana, a la que se habían convertido, proponía. Pero, ya que tanto Harnack como Unamuno parten de la fe desde el punto de vista del protestantismo liberal y con la mentalidad moderna en materia científica, consideran algo negativo y opuesto a la esencia de la religión cristiana el hecho racional de la fe, que consiste más bien en un sentir de los creyentes y no en un esqueleto y entramado de dogmas y principios de verdades absolutas.

Harnack ha resultado ser en Unamuno el burlador burlado. Burlador porque después de leerlo se distanció de la fe católica y de su sensibilidad hispánica, abriéndose a una comprensión liberal, moralista y reformadora del cristianismo, que se expresa de manera extrema en los años de comienzo de siglo y llega hasta 1912. En esta fase Unamuno se comprende a sí mismo como un protestante liberal, predicador laico del

cristianismo nuevo, propulsor de proyectos ilustrados y reformistas. Las ideas de progreso en el orden cultural, de reforma en el orden social y político, de modernización en el orden religioso y de ilustración en el orden literario son las determinantes. Hasta aquí Harnack es la estrella que le guía (ST IV; VIII, 148). (González de Cardedal, Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología, 1996, pág. 144)

En lo que piensa Unamuno cuando habla de los dos modos (racional e irracional) es en que la propia naturaleza de Jesús de alguna manera se recrea en nosotros en esa especie de naturaleza que se reproduce en la razón y el sentimiento, y aquí entra la crítica a la teología racional o natural, pues aunque la razón nos lleve a Dios, no nos lleva al dios que nos salva, porque el dios al que llega la razón es el que nos deja como estábamos, con hambre. El sentimiento, sin embargo, nos pide otra salvación, pero esta otra salvación racionalmente está desfondada, no es entendible en el modo razón, es imposible racionalmente hablando. Por eso mismo es importante entender bien la relación que, en las obras de Unamuno, tiene el binomio razón-sentimiento, porque a partir de él estrechará y conectará otros aspectos antropológicos y existenciales cuando quiera hablar del hombre.

Es sabido que Unamuno, como casi todos los grandes pensadores, fue siervo de una idea a cuya expresión consagró su vida. La preocupación acerca de la inmortalidad o acabamiento de la vida individual fue para él la decisiva, la que condiciona en un todo a la existencia entera. (...) Concluye que del choque entre la razón que niega y el deseo que afirma «nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre». (Garagorri, Introducción a Miguel de Unamuno. El desnacer y la feliz incertidumbre, 1986, pág. 31)

Entonces, a no ser que se haga una antropología en la que se justifique por qué vale más la razón que el sentimiento o en la que se fundamente por qué vale más la ley que el amor, el tipo de hombre que queda es un hombre paradoja, el contradictorio, el esencialmente trágico, el entregado a la salvadora incertidumbre, y aquí es donde Unamuno quiere llegar: si no soy capaz de construir una antropología donde predomine la razón, el resultado es la contradicción, y la contradicción forma parte del vivir propio de cada hombre, cuya esencia es libertad, que ahora dice *X* y luego *no X*.

En definitiva, lo que Unamuno pretende es poner a salvo el plano del sentimiento especial que da respuestas a las inquietudes internas del hombre, lo hace, hay que advertir, apartándose de la Tradición de la Iglesia, pretendiendo que la fe sea aquello que vive el hombre, incluso la contradicción, que es sustancial a su propia vida, a la vida del hombre de carne y hueso, en donde la racionalidad y la objetividad ya no pueden entrar a desacreditar lo que yo estoy viviendo, prácticamente porque no corresponde a su ámbito.

Es lo vital que se afirma, y para afirmarse crea, sirviéndose de lo racional, su enemigo, toda una construcción dogmática, y la Iglesia la defiende contra racionalismo, contra protestantismo y contra modernismo. Defiende la vida. (...) Loisy, el ex abate católico, dijo: «Digo sencillamente que la Iglesia y la teología no han favorecido el movimiento científico, sino que lo han estorbado más bien en cuanto de ellas dependía, en ciertas ocasiones decisivas; digo, sobre todo, que la enseñanza católica no se ha asociado ni acomodado a ese movimiento». (...) ¿No ven que más que de la vida inmortal de Cristo, reducida acaso a una vida en la conciencia colectiva cristiana, se trata de una garantía de nuestra resurrección personal, en alma y también en cuerpo? (de Unamuno, Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos, 1976, págs. 109-110)

Como ya hemos dicho la vida del hombre engloba en Unamuno la contradicción como constitutivo mismo. Este énfasis vitalista está ligado al carácter voluble y cambiante de

la existencia de los hombres y aquí es donde entra en juego el principio de la immanencia vital que negará también el dogma ya que la religión es vista en dependencia de la contradicción del hombre, de su «ahora sí» y de su «pues ahora no». Es esta visión, excluyente de toda sobrenaturalidad trascendente, la que da una explicación al por qué la Iglesia ha sido un obstáculo para el movimiento científico, ya que el conjunto de creencias que ésta ha sostenido no es más que la expresión del momento circunstancial y vital del conjunto de individuos en un determinado momento y por tanto a merced de las contradicciones mismas de éstos. Por ello, la fe contrapuesta al conocimiento científico no puede ser equiparada a él o, como hacían los escolásticos, puesta por encima, ya que según los principios científicistas y positivistas es la ciencia la única que nos brinda un conocimiento objetivo que nos permite avanzar (como se ha visto en los avances tecnológicos de los siglos precedentes suscitados por ella) y que está al alcance de todo ser humano de cualquier tiempo, mientras que la fe, ya que no tiene nada de divino, es cambiante y pretender ponerla al mismo nivel que la ciencia o que la razón es peligroso, como lo es poner en el mismo plano la contradicción y la lógica. A esta conclusión, empero, se llega por el punto de partida (que es la ontología de la fe que tienen los modernistas) que en sí mismo es parcial. De aquí se llegará a la concepción de Cristo, de sus misterios, de sus promesas, en dependencia de la conciencia colectiva cristiana que es ese sentir colectivo producido por la indignidad de lo divino, para los modernistas, o el hambre de lo infinito, para Unamuno. Véase que el concepto es exactamente el mismo, y por tanto con el mismo origen del subconsciente del hombre. Por ello Unamuno dirá que “los hombres hicieron dios al Cristo, que padeció, y descubrieron por él la eterna esencia de un Dios vivo, humano, esto es, que sufre”<sup>2</sup>.

La legítima afirmación de un Dios paciente, que comparte la historia con la violencia y las consecuencias derivadas del pecado de los hombres, no encontró en Unamuno ni en la teología de aquel momento una clarificación suficiente que mostrase cómo afectándole real y verdaderamente esa muerte, igual que a nosotros, sin embargo él no es destruido por ella ni horadado en su personal identidad por el sufrimiento. Aquí Unamuno retiene unas afirmaciones de sabor gnóstico, ya que religa el dolor a la materia ciega (ST IX; VII, 232) y no a la libertad luminosa del hombre («luciferina»), a la inserción en los límites del mundo y no a las consecuencias objetivas del pecado. (González de Cardedal, Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología, 1996, pág. 135)

Esta concepción de la personalización de Dios en Cristo está ligada a la visión de la conciencia singular, colectiva y universal que nuestro autor trae a colación en diversas ocasiones. Esta manera de personalizar, de tratar de ver conciencia, hace que veamos a Dios como una conciencia del universo, porque sin conciencia no tenemos universalidad ni finalidad. Hay, pues, que darle conciencia al universo para que todo tenga una finalidad, porque si no tenemos a Dios no hay *τέλος*; para Unamuno es la única forma de salvar nuestras conciencias. A nuestras conciencias tenemos que darle una conciencia mayor que salve al resto, esto es, necesitamos sentir a Dios para darle sentido a nuestra existencia.

Y aquí volvemos, una vez más, a la cuestión hegeliana y a su panteísmo. Como bien señala W. Bruggen en su *Diccionario de Filosofía* al hablar del idealismo, el problema de éste es la ausencia de distinción entre el sujeto trascendental y el ser absoluto que lo hace caer en el panteísmo.

<sup>2</sup> De Unamuno, Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos, 1976, pág. 220.

Pero el idealismo incurre en seguida en la más extrema oposición al realismo, mantenido no menos resueltamente en la escolástica, cuando el Espíritu, el Pensar, de quien todo ser objetivo depende, es equiparado de alguna manera al pensar humano. (...) *Kant* supone que no es el sujeto individual con todas sus contingencias quien determina el objeto, sino un «sujeto trascendental», es decir un sujeto cuyas formas de la intuición y del pensamiento, universales y *a priori* frente a las sensaciones cambiantes, son ley incondicionadamente válida para todo ser pensante igual a nosotros (*idealismo trascendental* o *crítico*; Criticismo). El sujeto trascendental, cuya índole *Kant* no precisa, encontró en lo sucesivo diversas interpretaciones. (...) Si, conservando el diseño idealista, ésta (la naturaleza psíquica del hombre) debe ser puesta a salvo, el sujeto trascendental ha de concebirse entonces como conciencia absoluta, divina. Así resulta el *idealismo metafísico* que implica el panteísmo. (Brugger, 1969, págs. 248-249)

Todo esto da lugar a ciertas confusiones y extravagantes mezclas que laten en el sentimiento religioso unamuniano. La cristología, la escatología, la soteriología y la historia salvífica son reformuladas según estas categorías filosóficas que constituyen la base de las obras de Unamuno por aquellas influencias ya mencionadas de antecedentes y contemporáneos suyos cercanos al existencialismo, al vitalismo y al idealismo, especialmente el de Hegel.

Por ello la salvación que se da partiendo de esta visión no será una auténtica salvación de la muerte en sentido total y último, sino que será un mero acontecimiento entendido espiritualmente, como se entiende espiritualmente la divinidad de Cristo y todos los demás dogmas, producido por y en la conciencia colectiva, del sujeto trascendental, que será el nivel máximo de “trascendentalidad” a la que se pueda llegar en Unamuno, pues “¿Qué diferencia va de ser absorbido por Dios a absorberle uno en sí? (...) Lo mismo da (...) Es nuestro anhelo de no perder el sentido de la continuidad de nuestra conciencia, (...) aunque acaso vayamos poco a poco absorbiéndonos en Él, enriqueciéndole”<sup>3</sup>.

Para Unamuno la realidad colectiva constituye la almendra misma de la vida humana. Somos lo que somos con la ayuda de los otros, siendo solidarios de los otros y proexistiendo para los otros. Y esto lo ha aprendido precisamente de la figura de Cristo y de la experiencia cristiana, tal como las expone el Nuevo Testamento, que ha forjado la idea de «recapitulación», «reencabezamiento», «resumen o reasunción en una cabeza» (*anakefalaiosis*). Esta idea permite comprender lo que es una historia solidaria, lo que son un peado y una redención colectivas. En *El Cristo de Velázquez* y en *Del sentimiento trágico* Unamuno nos deja sentir ese hilo de pensamiento solidario que, formulado en las cartas paulinas, tiene en san Ireneo y san Agustín sus grandes sistematizadores. Como experiencia religiosa nos llega hasta nuestros días por la influencia de los místicos católicos y del pietismo protestante. (González de Cardedal, Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología, 1996, pág. 31)

<sup>3</sup> De Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*, 1976, pág. 240.

### 3.3. LA AGONÍA DEL CRISTIANISMO Y LA DICHA DE LA CRISTIANIDAD

Ya que nuestro propósito principal es explicitar los vestigios más elocuentes del modernismo en los escritos filosóficos de Unamuno, nos disponemos a tratar las ideas fundamentales de otra gran obra de su creación. Como él mismo reconoce, “esta obrita reproduce en forma más concreta, y, por más improvisada, más densa y más cálida, mucho de lo que había expuesto en mi obra *El sentimiento trágico de la vida*. Y aún me queda darle más vueltas y darme más vueltas yo”<sup>1</sup>.

Escrita en París, en época en que empezaba a ponerse de moda Kierkegaard (...) todo parece indicar que fuera escrita por razones circunstanciales y a la vista de excelentes perspectivas editoriales. Lo mejor es el título, que, según confiesa Unamuno, le fue sugerido. La influencia de Kierkegaard pasa a primer plano en una obra que no aporta ninguna intuición nueva en relación con *Del sentimiento trágico de la vida*. El tono sí es más exasperado y «agónico» que nunca (...) El libro se reduce a proseguir la polémica con el descreído «catolicismo» francés, a ostentar (...) el «nadismo» español y a combatir, con mentalidad protestante y hasta un tanto maritainiana, el supuesto «cristianismo social». (López Aranguren, 1948)

Efectivamente, todas las angustias vitales que preocupaban al propio Unamuno siguen presentes, sin resolver (sin dogmatismos) en *La agonía del cristianismo*. Aquí se refleja con claridad la dinamicidad de la vida, en contraposición a la estaticidad de los dogmas. De hecho, los modernistas defendían la libertad de pensamiento en el campo teológico porque reclamar, como pilares estáticos y definitivos, los dogmas (que en sus palabras son las fórmulas de expresión secundarias derivadas de la explicación primaria del sentimiento religioso del creyente individual) era una completa infidelidad a lo que ellos consideraban la fe, es decir, al sentimiento que evoluciona dependiendo de las personas que lo viven y cuyas vidas están siempre en constante cambio. En Unamuno encontramos la misma animadversión hacia el dogma católico, esto es, el que no cambia, y, además, refleja y define verdades eternas y objetivas, por su amor a la vida, y, por qué no, a la inmanencia vital. En varias ocasiones, vemos presente en esta obra la acusación de contradicción a san Pablo por haber “dogmatizado” lo vivido. Unamuno contrapone el Evangelio vivido con el Evangelio escrito y critica duramente a este último, pues “con la letra nació el dogma, esto es, el decreto”<sup>2</sup>. Los hace, en definitiva, incompatibles, así como son incompatibles los dogmas y la experiencia vital.

Los dogmáticos son los que monologan, y hasta cuando parecen dialogar, como los catecismos, por preguntas y respuestas. Pero los escépticos, los agónicos, los polémicos, no monologamos. Llevo muy en lo dentro de mis entrañas espirituales la agonía, la lucha, la lucha religiosa y la lucha civil, para poder vivir de monólogos. Job fue un hombre de contradicciones, lo fue Pablo, y lo fue Agustín, y lo fue Pascal, y creo serlo yo. (de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 1986, pág. 20)

Observamos, además, cómo Unamuno se considera dentro de los escépticos, y es que no es muy difícil llegar a la conclusión de que también está marcado por un fuerte agnosticismo (*vid. supra.*), porque cuando llama a Job, a san Pablo y a san Agustín hombres de contradicciones está haciendo referencia, según su propio agnosticismo, a la irracionalidad de la fe en la que creían puesta al lado de la racionalidad e inteligencia que mostraron en sus obras, en sus acciones y en sus palabras. Esto es así porque la contradicción de la que habla Unamuno es una contradicción que asume, cual sistema trágico hegeliano, la afirmación y la negación, lo racional y lo irracional, donde la fe

<sup>1</sup> De Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 1986, pág. 20.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 47.

sería irracional y la ciencia lo racional, ambas conformantes de la contradicción existencial de esos hombres mencionados. Esta contradicción se traduce en lucha, en pugna con el interior de uno mismo, y eso es así porque, según Unamuno, la fe, el cristianismo, es algo fundamentalmente personal e intransferible cuyo origen está en lo más profundo del interior del individuo. Fijémonos, pues, en un fragmento del inicio de la obra que ahora tratamos donde se ven expuestas claramente tales ideas.

El cristianismo es un valor del espíritu universal que tiene sus raíces en lo más íntimo de la individualidad humana. (...) Siendo un problema estrictamente individual, y por ello universal, me veo forzado a exponer brevemente las circunstancias de índole personal privada (...) Y esto me hizo pensar en la agonía del cristianismo, en la agonía del cristianismo en sí mismo y en cada uno de nosotros. Aunque ¿se da acaso el cristianismo fuera de cada uno de nosotros? Y aquí estriba la tragedia. Porque la verdad es algo colectivo, social, hasta civil; verdadero es aquello en que convenimos y con que nos entendemos. Y el cristianismo es algo individual e intransferible. Y he aquí por qué agoniza en cada uno de nosotros. (de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 1986, págs. 23-25)

Se puede ver una «hegelización» del cristianismo, fenómeno curioso teniendo en cuenta que el sistema de Hegel era una secularización de la teología cristiana particular de la que él había bebido. El sujeto trascendental, o sea, el espíritu universal al que se refiere Unamuno es un concepto clave en la filosofía del idealismo absoluto de Georg Hegel (1770-1831) que hace referencia a la colectividad de todas las conciencias que componen, y han compuesto, el género humano. Esta colectividad, en el idealismo alemán y, sobre todo, en el absoluto suplantando el lugar de Dios como *mens divina* que comprende toda la realidad y precisamente en ese hecho de comprender está yuxtapuesto el hecho de su existencia. En cambio, cuando Hegel declara que “lo racional es real” no se refiere a una *mens divina particularissima*, sino que se refiere al espíritu absoluto que no es más que ese sujeto trascendental humano, por lo que la conciencia de la colectividad humana se confunde con la conciencia divina, por ello Hegel llega a conclusiones panteístas. En general este tipo de idealismos son panteístas, ya sea por acción o por omisión, por confundir explícitamente la *mens humana* y la *mens divina*, o bien, por dejar sin aclarar tal diferenciación entre una y otra y hablar únicamente de la primera, como si fuese la única existente.

En Unamuno viene aplicado a la religión y se conecta sorprendentemente con el principio de la inmanencia vital modernista ya que, por un lado, confunde lo particular con lo universal como lo haría el mismo Hegel y en su triple acción sistemática (tesis, antítesis, síntesis), por lo que inmanentiza toda la realidad, incluida lo divino y sobrenatural, por otro lado, parte desde aquella concepción de la fe como sentimiento especialísimo del interior del hombre causado y provocado, como ya hemos dicho, por la indigencia de lo divino que surge del subconsciente del hombre – de hecho el propio Unamuno formula en su propio lenguaje este movimiento indigente en el hombre hablando del “hambre de inmortalidad” que explica la esencia del catolicismo.

El cristianismo de Unamuno en estos instantes se quiere exclusivamente cristiano, es decir, referido y apoyado sólo en Jesús, más allá de la Iglesia católica y de protestas protestantes, más allá incluso de las polémicas modernistas en las que encuentra poco contenido cristiano. (...) De aquí su preferencia por un cristianismo de entraña católica y española, popular y no dogmático, preferible al protestantismo y al modernismo. (...) El problema fe-historia, Cristo como realidad particular de aquel tiempo y Cristo como realidad personal viva para todo tiempo, quedó para él en un claroscuro permanente, sin que se pueda decir que se refiera unas veces al Jesús histórico y otras se quede en el «mito, idea o símbolo-Jesús». (González de Cardedal, *Cuatro poetas desde la otra*

ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología, 1996, págs. 48-49)

Esta acción, que genera el sentimiento especial que llamamos fe, que, aunque Unamuno no lo quiera reconocer lo sitúa en la corriente modernista, surge en los individuos y luego su fruto pasa al sujeto trascendental, reduciendo la fe vivida en comunidad, en último término, a una moción interna y subjetiva, que tiene su desarrollo y reflejo, sólo *a posteriori*, en las meras formas de expresión popular y fervorosa, por tanto, no es originaria de una revelación externa a un pueblo (*v. gr.* el judío veterotestamentario). De ahí la temeraria frase “el cristianismo es algo individual e incomunicable” y el desarrollo posterior de la agonía como lucha interna entre el dudar y el creer. Incluso desarrolla esta idea de “la agonía del cristianismo” teniendo una visión de la verdad historicista y lejana de la *adaequatio intellectus et rei*, cerrando, por tanto, la puerta a una posibilidad trascendente, más allá del sujeto. Por ello no cree que el cristianismo se dé más allá de cada uno de los creyentes, pues aquél nace, vive y muere en éstos. Esto se observa cuando identifica los orígenes del cristianismo en san Pablo – una vez más, como buen instrumento del modernismo, rechazando cualquier tipo de sobrenaturalidad en el origen de la religión en general y en la religión cristiana en particular. Orígenes que tienen que ver con el principio de la inmanencia vital, con esa lectura espiritualista de lo que fue Cristo en el ámbito de la conciencia, de la vida, de los cristianos.

Es que el cristianismo, la cristianidad más bien, desde que nació en San Pablo, no fue doctrina, aunque se expresara dialécticamente; fue vida, fue lucha, fue agonía. La doctrina era el Evangelio, la Buena Nueva. (...) La cristianidad fue el culto a un Dios hecho Hombre, que nace, padece, agoniza, muere y resucita de entre los muertos para transmitir su agonía a los creyentes. (de Unamuno, La agonía del cristianismo, 1986, págs. 37-38)

Por agonía se entiende tanto la lucha como la duda, puesto que la persona que duda también es agonizante. La duda es al conocimiento lo que la agonía es a la vida; es prácticamente esencial y solo acaba con la muerte. Es una lucha entre la vida y la muerte que acaba con la misma muerte. Nótese bien que la misma noción de agonía viene a significar ese conjunto de condiciones vitales, no doctrinales, que pasa de un creyente a otro, esto es, que el sentimiento especial generado y dinámico, antes de formularse en modo complejo (dogma), está también presente en los demás miembros que individualmente se adscriben a la religión cristiana y, miembros de esa colectividad con la que comparten fe, sentimiento, lo hacen crecer y desarrollarse formando parte de su propia vida interior de la que depende.

Por otro lado, autores de renombre contemporáneos suyos dieron respuesta a sus planteamientos y definiciones acerca de los conceptos vitales y existenciales que hay en el hombre, acerca de la noción de verdad que maneja, precisamente rompiendo esa angustiada barrera inmanente haciendo entrar el aire de trascendentalidad, aunque el propio Unamuno hiciera caso omiso de tales contestaciones.

*La agonía del cristianismo* es un buen título para un libro malísimo, en el que Unamuno sin mujer e hijos, que eran su exigencia y su sostén, el soñadero feliz de su costumbre y su trabajo, queda a merced de lecturas desconectadas, de tópicos religiosos, de situaciones espirituales de la teología e Iglesia de Francia. (...) Maritain se atrevió a decirle cosas que probablemente nadie le había dicho jamás, a plantearle la cuestión de la verdad y de la fe como desafíos a la persona en su entraña de soledad y de responsabilidad. ¡Que en eso consiste el drama y la agonía propia del cristianismo y no en otras zarandajas! “Señor: Le agradezco el haberme enviado su obra *L’Agonie du Christianisme*. La he leído con gran tristeza, porque le veo moverse generosamente en apariencias y miserias de palabras, y desconocer lo esencial, olvidar la VERDAD. Sí la

Verdad crucificada está en agonía hasta el fin del mundo, mas primero es la Verdad; si no fuese la Verdad, ¿dónde estaría el drama? Y si es la Verdad, es preciso primero creer lo que Ella dice”. (...) Unamuno reaccionó acerbamente a esta carta, acusando a los intelectuales franceses conversos de ser responsables de la descristianización de Francia. (González de Cardedal, Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología, 1996, pág. 128)

Jamás llegarían a un acuerdo Unamuno y Maritain porque no partieron de la misma base, en definitiva, no partieron de la misma fe. La fe de Maritain, como auténtico converso, era una fe católica y ortodoxa con tendencia y proveniencia de lo sobrenatural, en cambio Unamuno tenía la fe de los modernistas en gran medida influenciada por el cristianismo protestante y moldeada por las filosofías racionalistas de los siglos XVIII y XIX. Maritain avanza hacia la verdad, tiene claro su *τέλος*, filosofa sobre suelo firme; Unamuno vive en una perpetua contradicción buscando la conciliación en lo que él ya ha sentenciado como incompatible, la religión y la ciencia. Se nutre de fuentes diversas y contradictorias y eso es lo que realmente constituye su agonía, agonía que pretende proyectar al cristianismo, pero no al cristianismo verdadero, hemos de decir, sino al cristianismo suyo, el cristianismo que cada modernista se crea a su “imagen y semejanza” en donde todo viene degradado a una latencia personal, vital. De ahí que no vea problemas en si realmente Jesús no hubiera resucitado y hubiese muerto definitivamente como los demás hombres. Para él tendría el mismo valor esa mirada “trascendente” del cristianismo de un Cristo muerto, precisamente porque para él la fe cristiana es una fe surgida del individuo, de su sentimiento interior que se desarrolla en su vida, por ello de ninguna manera, con tal presupuesto, se podría dar la contradicción de que realmente Cristo no resucitase y que la fe de los cristianos no fuese vana (como ciertamente declara san Pablo), por ello Unamuno no ve problema alguno, porque lo que este razonamiento considera “trascendente” es en realidad inmanente.

¿Y la fe? La fe verdaderamente viva, la que vive de dudas y no las «sobrepaja», la fe de un Renan, es una voluntad de saber que cambia en querer amar, una voluntad de comprender que se hace comprensión de voluntad, y no unas ganas de creer que acaban por virilidad en la nada. Y todo esto en agonía, en lucha. (...) Creo, quiere decir “quiero creer”, o mejor, “tengo ganas de creer”. (de Unamuno, La agonía del cristianismo, 1986, págs. 68-69)

En *La agonía del cristianismo* se distinguen diferentes tipos de fe: la «fe viril» es la fe que tiene que ver con la voluntad, con el querer, con el esfuerzo, con la batalla; mientras que la «fe maternal» es la fe en la que uno se deja llevar (la así llamada fe del carbonero, que, por ser profundamente acrítica, no nos vale). Esta última es la fe que se nos da por defecto. Es la fe de la tradición, de la costumbre, una fe que no se reflexiona, simplemente parte de la costumbre cultural. Podríamos incluso decir que el rechazo de la tradición implica un pensar en la tradición probablemente mayor en algunos casos que la que llevan a cabo los que siguen la tradición. Por lo cual, tenemos la contradicción nuevamente en la que para Unamuno no creer es creer, rechazar la tradición es conocerla mejor. Para él la fe verdaderamente viva es la que asume la fe de la cristiandad, que no la del cristianismo, la fe vital y no la fe dogmática, es decir la fe que no es fe (en sentido ortodoxo, católico), sino duda, es la fe que nos lleva a invertir el orden tradicional del pensamiento: amar para luego comprender. Esta fe que nos “trasciende”, que está asentada en dudas, para Unamuno, es la fe de verdad, la fe que, por el esfuerzo de creer, culmina en nada. Es la fe buscadora, y por ser buscadora es agónica, y por ser agónica es vital.

Como se ha indicado, todos los esfuerzos por recuperar la fe de su infancia fueron, al parecer, estériles. Tras su baño crítico en la modernidad, el cielo de su niñez era casi tan imposible como la misma Iglesia católica española, en la que encontraba el bastión del viejo espíritu dogmático e inquisitorial. Pero tampoco podía mantenerse en el vacío escéptico de creencias, que había cavado en su alma el intelectualismo. Ambas posiciones se habían neutralizado recíprocamente, y sin embargo, como fruto de su tensión interior, sentía nacerle dentro un nuevo personaje, que de un lado pertenecía a la tradición cristiana y hasta al temple de los místicos reformadores, y del otro encarnaba una actitud más libertaria y liberadora que ningún criticismo imaginable. (...) Se trataba de un caballero andante, pero no ya a lo divino, sino vertido a otras hazañas seculares, aun manteniendo viva e intacta su voluntad de utopía de inspiración cristiana; y, a la vez, de un demolidor de tópicos convenciones y farándulas que iba a hacer justicia a su fama de anarquista místico. (Cerezo Galán, 1996, pág. 313)

### 3.4. SAN MANUEL BUENO, MÁRTIR; NI SANTO, NI BUENO, NI MÁRTIR: PARADIGMA DEL CURA MODERNISTA

En último lugar, tenemos la breve obra *San Manuel Bueno, mártir* en la que Unamuno concretiza, en un relato ficticio del proceso de beatificación del cura del pueblo Valverde de Lucerna, muchas de las ideas que ya hemos tratado en nuestro escrito y que Unamuno presenta de manera constante en *Del sentimiento trágico de la vida* y en *La agonía del cristianismo* como la agonía, la contradicción, la tragedia, la angustia, la vida, la muerte, el hombre de carne y hueso – “«¡Qué suerte, chica, la de poder vivir cerca de un santo así, de un santo vivo, de carne y hueso, y poder besarle la mano!»”<sup>1</sup> – y, como no podía ser de otra manera, los más importantes conceptos de la religión cristiana que recrea.

Algunos señalan que la figura del cura don Manuel sería un reflejo de aquella vocación frustrada de Unamuno al sacerdocio y sus problemas de fe, los mismos que le perseguían y atosigaban. “Durante el decenio 1897-1910 vivió una especie de vocación sacerdotal laica, yendo por ateneos y concursos florales predicando una especie de evangelio o cristianismo civil para España”<sup>2</sup>. Sin duda el título de la obra hace referencia ya sea a la misión principal de dar esperanzas y animar a la vida de su pueblo que efectúa don Manuel con excelencia, que se traduce con el adjetivo «santo»; ya sea a la bondad con la que trataba a todos los feligreses y por la que lo ensalzaban en todo el pueblo, referida al adjetivo «bueno»; o el dolor escondido con el que efectuaba todo su ministerio sacerdotal en el que se sacrificaba a seguir alimentando una “mentira” en los fieles en la que para nada él creía, pero que hacía por el supremo bien de ellos, esto es, por que tuvieran una vida de sueño, una vida que “hicieran eterna”.

La obra más expresiva de la perplejidad e incertidumbre espiritual de Unamuno es sin duda *San Manuel Bueno*, ya que ella resume géneros literarios y pensamientos de fondo. El protagonista (...) puede ser un retrato del Unamuno que como predicador laico intentó remejer las entrañas dormidas de los españoles, creándoles congojas de vida eterna; pero también puede ser un retrato del Unamuno ex-futuro, el que ahora teme que habría sido si hubiera seguido la vocación sacerdotal sentida en sus años jóvenes. (González de Cardedal, Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología, 1996, pág. 128)

Hemos de decir, empero, como hemos intitulado este apartado, que en absoluto puede llamarse a don Manuel *stricto sensu* ni santo, ni bueno, ni mártir, ya que tan grandes cualidades requieren una firmeza en los principios y una coherencia única que el protagonista de esta novela no tenía. Sin embargo, hay que señalar que don Manuel refleja cristalinamente las consecuencias a las que puede llegar el modernismo en una persona, en este caso en un sacerdote, y a partir de ahí se entiende gran parte de la crisis que vive la Iglesia católica después de todo un siglo XX de infiltración de ideas modernistas, ora en el laicado, ora en el clero.

El mismo don Manuel, al igual que el propio Unamuno, es la típica víctima que, casi sin darse cuenta, leyendo y leyendo escritos de protestantismo liberal, por un lado, de gnosticismo, por otro, de idealismo, de panteísmo, de positivismo, etc., por otro, se descubre un día sin fe alguna, pero no porque ésta se haya debilitado y haya una voluntad de tenerla nuevamente de verdad o, al menos, de estar abierto a ella, sino

<sup>1</sup> De Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*, 2000, pág. 119.

<sup>2</sup> González de Cardedal, *Cuatro poetas desde la otra ladera*. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. *Prolegómenos para una cristología*, 1996, págs. 89-90.

porque ha “descubierto” que la verdad es que no hay vida eterna, no hay Dios trascendente, no hay origen divino en la Iglesia, su constitución y sus enseñanzas, etc. – como bien se aprecia desde el inicio de la narración con ejemplos como: “Y al llegar a lo de «creo en la resurrección de la carne y la vida perdurable» la voz de don Manuel se zambullía, como en un lago, en la del pueblo todo, y era que él se callaba”<sup>3</sup> –, y, por tanto, reduce su querer creer, no a la apertura a lo sobrenatural que se propone a mi intelecto para que mi voluntad lo acepte, sino a un ámbito agnóstico en el que querer creer quiere decir querer vivir lo que somos, querer lo que vemos.

En esta obra, Unamuno identifica en los personajes aspectos de su espiritualidad o de su carácter personal para con la religión y con la vida. Es el caso de Lázaro, por ejemplo, que constituye su vertiente socialista y de preocupación por el bienestar y la regeneración intelectual de sus compatriotas. En definitiva, todo el entramado de personajes de *San Manuel Bueno, mártir* constituye una expresión de su dialéctica vitalista de los contrarios.

Reflejaba ya una inclinación a las disociaciones conceptuales que fluían de una escisión interior no resuelta, de la imposibilidad de armonizar tendencias personales que socialmente se revelaban incompatibles, como le estaba sucediendo con su defensa del socialismo y del cristianismo. Unamuno, ante la imposibilidad de síntesis, se aferró a una dialéctica sui géneris que contemplaba dos movimientos del espíritu sin mediación posible entre ambos: la afirmación simultánea de los contrarios y la identificación de la voluntad con el curso inexorable de las cosas, pues, para que exista lo que se desea, hay que desear lo que realmente existe. (Juaristi, 2012, pág. 238)

De hecho, Ángela Carballino, una feligrés especialmente cercana a don Manuel, representa la ingenuidad de la fe del humilde (la fe maternal de *La agonía del cristianismo*) que, después de haber conocido toda la doctrina cristiana con su intelecto, ha aceptado la propuesta de Dios con su voluntad, y por la que se ridiculiza cualquier pretensión de un “más allá” de una vida divina que no sea lo que nosotros creemos, que sea otra cosa diferente a lo que aquí experimentamos como dice el Apóstol: “Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman”<sup>4</sup>.

Y otra vez que me encontré con don Manuel, le pregunté, mirándole derechamente a los ojos: - ¿Es que hay Infierno, don Manuel? – ¿Para ti, hija? No. – ¿Y para los otros, le hay? – ¿Y a ti qué te importa, si no has de ir a él? – Me importa por los otros. ¿Le hay? – Cree en el cielo, en el cielo que vemos. Míralo. (de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*, 2000, pág. 133)

El fin de toda la actuación del párroco de Valverde de Lucerna es, en definitiva, la manutención y promoción del sentimiento vitalista en los demás fieles. De tal manera que no se produce un simple engaño en su actuación, como nos sugeriría una actitud eminentemente racional, sino que, si se mira la problemática en su complejidad, descubrimos el sentimiento de la tragedia que Unamuno trata de exponer en esta obra y en las anteriores. Se podría decir, entonces, que, a ojos del autor, don Manuel no estaría engañando a los demás, aunque él ya sabía lo que sentía, sino que, lo único que trataba era impulsar a sus vecinos a vivir como él creía que debía vivirse – lo cual nos lleva a la postura cercana a la que adopta el protestantismo liberal, a saber, emular la vida de Jesús sería vivir una vida que mereciese la pena, al margen de si éste era Dios, hizo milagros, etc., o no.

<sup>3</sup> De Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*, 2000, pág. 123.

<sup>4</sup> 1Cor. 2:9 (N-C).

Esta mezcla de positivismo científico, de teología protestante y de mística católica constituyen la tensión dramática de ese librito, que por otro lado tiene todo el encanto de un decir humilde y verdadero, propio de quien habla delante de Dios, con Dios, o consigo mismo para aclararse y entregarse a Dios. No es posible instaurar una coherencia teológica entre todos los textos que cita. (...) Algunos dedujeron que la noción de religión y revelación son coextensivas y religiosamente inseparables, relegando a segundo plano o descartando una revelación en la historia, en los signos, en la exterioridad del prójimo y en la anterioridad de una autoridad que pueda decir una palabra normativa para el individuo. En este sentido Unamuno está evidentemente en la línea de los modernistas, si bien siempre a su aire y con sus matices. (González Cardedal, Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología, 1996, págs. 129-131)

Unamuno refleja en el personaje de Manuel la propuesta de un modelo de vida activo basado en disfrutarla dentro de su finitud, en saber cómo se tiene que vivir con los otros. Esto lo hace conectar directamente con los principios modernistas ya mencionados, en especial el del escepticismo o agnosticismo y el de la inmanencia vital. Todo surge y todo vuelve a su origen, esto es, lo más profundo de nosotros. Por ello tenemos que preocuparnos de hacer mejor la vida que llevamos entre los que compartimos tal profundidad existencial. Este modelo de vida evangélico, que a don Manuel persuade, se corresponde con ciertas tesis del protestantismo que aducen que, aunque el cuerpo de Cristo no hubiese resucitado y pudiera ser todo una mentira, la vida trazada por Él mismo tiene sentido, pues sería una vida en la que es central la idea del amor a los demás, de una profunda dedicación a los otros (*volemosse benes*). De hecho, la figura del amor aquí no es la de los enamorados, sino la prototípica del amor de la madre por el hijo, que preferiría morir antes que su hijo muriese. Don Manuel hace lo mismo por sus vecinos de Valverde de Lucerna, lo hace pese a saber que no hay nada más, pero siente la necesidad de entregarse – por eso Unamuno lo llama «mártir».

Por entonces enfermó de muerte y se nos murió nuestra madre, y en sus últimos días todo su hipo era que don Manuel convirtiese a Lázaro, a quien esperaba volver a ver un día en el cielo, en un rincón de las estrellas desde donde se viese el lago y la montaña de Valverde de Lucerna. Ella se iba ya, a ver a Dios. – Usted no se va – le decía don Manuel –, usted se queda. Su cuerpo aquí, en esta tierra, y su alma también aquí, en esta casa, viendo y oyendo a sus hijos, aunque éstos ni le vean ni le oigan. – Pero yo, padre – dijo –, voy a ver a Dios. – Dios, hija mía, está aquí como en todas partes, y le verá usted desde aquí, desde aquí. Y a todos nosotros en Él, y a Él en nosotros. – Dios se lo pague – le dije. – El contento con que tu madre se muera – me dijo – será su eterna vida. (de Unamuno, San Manuel Bueno, mártir, 2000, págs. 138-139)

Vemos que, ante la confusión no aclarada producida por una aseveración del calibre “Dios está aquí como en todas partes”, está presente un panteísmo que no distingue sustancialmente los diferentes tipos de presencia divina, sino que habla de modos de una misma sustancia, al modo spinoziano. Un orden claro que quisiera diferenciar un único Dios del resto de cosas tendría en cuenta la gradualidad analógica de las diferentes presencias divinas, las cuales, ni por asomo, son iguales entre sí. *V. gr.* no es lo mismo la presencia divina en el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, en la que podemos identificar concretamente la divinidad apuntando con el dedo mientras decimos “eso es Dios” (suponiendo la base teológica que lo explica), que la omnipresencia de Dios en medio de la creación, la cual depende de él como el efecto de la causa y, por tanto, en su conocer la *res*, ésta no le es ajena, aunque su sustancia no se

<sup>5</sup> Expresión del dialecto romano que viene a significar en modo burlón lo que en castellano sería “querámonos/amémonos”.

identifique con ella. En medio de tal panteísmo, no será difícil llegar a concluir que en realidad no hay una religión que es verdadera sobre las demás, que una es divina sobre las demás que son invención humana, pues todas a la vez son humanas y divinas, naturales y sobrenaturales, en definitiva, inmanentes a la vez que trascendentes en la inmanencia.

Y esto hace la Iglesia, hacerlos vivir. ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho. (de Unamuno, San Manuel Bueno, mártir, 2000, pág. 143)

Por un lado, una forma escatológica de comprender bien el «más allá» es comprender que el «más acá» es el auténtico y definitivo terreno de juego. Por otro, tener fe significa que esperamos la plenitud de lo que aquí es efímero. Se ve clara esta problemática con la afirmación de fe que tanto chocaba a don Manuel, la resurrección de la carne. Para Unamuno es una contradicción, pues no puede resucitar lo que se está pudriendo, es decir, lo que está dejando de existir, pero es lo que, en última instancia, la fe reclama. El individuo imbuido en medio de esta disquisición, como el propio Unamuno, está sometido a una gran tensión, pues la razón le dice “no puedo creer esa insensatez”, pero el sentimiento, el hambre de infinitud, la indigencia de lo divino, lo empujan a decir “quiero creer”. Sin embargo, notemos que la vida eterna se confunde y se mezcla con la vida terrena, la vida del hombre en cuanto ser “espiritual” y no ser meramente animal. Las dos quedan, pues, en un mismo plano sin destacarse la plenitud de una sobre la plenitud de otra, puesto que el culmen de las dos es el mismo y es inmanente.

«El hombre concreto, de carne y hueso – yo, tú, lector mío; aquel otro de más allá, cuantos pesamos sobre la tierra –, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía». (...) «El filósofo filosofa para algo más que para filosofar; como el filósofo, antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar; y de hecho filosofa para vivir». Pero el término *vivir*, en estas filosofías que innovan la consideración de lo humano, es el concepto clave, a la vez que el más complejo hasta resultar inaprensible. Para Unamuno vivir, en radical sentido, es sinónimo de «el ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio». (Garagorri, La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri, 1985, pág. 20)

En continuidad con este vitalismo y esta filosofía irracionalista, Unamuno une los conceptos de vivir y de creer de tal modo que se necesitan mutuamente para subsistir, lo que se traduce en el plano de la comunidad religiosa con la prevalencia de la fuerza del sentimiento. Entonces, cuando el creyente cree, en el fondo, lo que está haciendo es crear, construir – hemos repetido hasta la saciedad en nuestro escrito lo equivocado y desviado de tal visión de la fe católica por lo que está de más volver otra vez a ello; el hombre no soporta vivir en la permanente inhospitalidad, sin tener donde reclinar la cabeza, nuestro anhelo necesita aferrarse a un ancla de salvación – lo que en Nietzsche era la marca del *superhombre* (creador de nuevos valores después de la caída de los antiguos), en Unamuno es la marca de la tragedia.

Don Manuel tenía que contener a mi hermano en su celo y en su inexperiencia de neófito. Y como supiese que éste andaba predicando contra ciertas supersticiones populares, hubo de decirle: – ¡Déjalos! ¡Es tan difícil hacerles comprender dónde acaba la creencia ortodoxa y dónde empieza la superstición! Y más para nosotros. Déjalos, pues, mientras se consuelen. Vale más que lo crean todo, aun cosas contradictorias entre sí, a no que no crean nada. (...) Uno de esos caudillos de la que llaman la revolución

social ha dicho que la religión es el opio del pueblo. Opio..., opio.... Opio, sí. Démosle opio, y que duerma y que sueñe. (de Unamuno, San Manuel Bueno, mártir, 2000, págs. 149-152)

En la tensión y en la tragedia a la que se ve abocado el hombre ante la certeza inexorable de la muerte, no pocos han visto la religión como un resquicio que atenúe tal dolor de la espera en la vida presente. Unamuno retoma la idea de la religión como opio para clarificar aún más el final vitalista de los hombres, al que contribuye la vivencia y el sentimiento religioso. Ante la frialdad de la ciencia, que nos habla de datos inamovibles y objetivos, tenemos una vía de escape que es el sueño religioso que nos ayuda a vivir y a traspasar "*hanc vallem lacrimarum*", por ello, Unamuno ha estado constantemente distinguiendo estos dos planos vitales, el modo razón y el modo sentimiento. Pues la razón nos ayudará a comprender mejor los datos de la experiencia, pero de la experiencia externa, pues no nos ayuda a vivir mejor, a enfrentarnos a nosotros mismos, a saciar el anhelo que surge de nuestras conciencias. Entonces, como conciencias individuales y colectivas tenemos un camino recorrido en común que se llama religión.

¡Y la última comunión general que repartió nuestro santo! Cuando llegó a dársela a mi hermano, esta vez con mano segura, después del litúrgico (*Corpus Domini Nostri Iesu Christi custodiat animam tuam*)...*in vitam aeternam*, se le inclinó al oído y le dijo: «No hay más vida eterna que ésta..., que la sueñen eterna..., eterna de unos pocos años...» Y cuando me la dio a mí me dijo: «Reza, hija mía, reza por nosotros.» Y luego, algo tan extraordinario que lo llevo en el corazón como el más grande misterio, y fue que me dijo con voz que parecía de otro mundo: «...y reza también por Nuestro Señor Jesucristo...». (de Unamuno, San Manuel Bueno, mártir, 2000, pág. 153)

Algunos podrían tildar *San Manuel Bueno, mártir* de obra cuasi blasfema por el punto hasta el que llega en afirmaciones muy desdibujadas de la cristología y de los supuestos básicos de la fe cristiana. Es el llamativo caso en el que don Manuel exhorta a Ángela a rezar por Jesucristo. Aquí se entiende por qué san Pío X calificó el modernismo como el conjunto de todas las herejías, pues, cuando menos nos lo esperábamos, ¡he aquí que hemos encontrado a Arrio! Ciertamente afirmar que Cristo necesita de nuestras oraciones es resaltar y encerrar la totalidad de su existencia en la mera naturaleza humana y nada más, como también habría hecho la Antigua búsqueda del Jesús histórico. Con ello vemos también que la conciencia de Cristo se difumina con la de los creyentes. Y es que, para él, han sido los creyentes los que han hecho Dios a Cristo, con la evolución de su sentimiento, de su latente hambre de infinitud, hicieron un dios que satisficiera su necesidad de salvación para uno y para todos.

Sin duda Unamuno mezcla perspectivas y no explicita la diferencia que existe entre la humanidad en general y la concreta humanidad de Jesús. (...) Al explicar en qué consiste en concreto la redención para cada ser y para cada hombre, la interpreta en sentido gnóstico como rescate de la luz dispersa entre la materia y recuperación de la conciencia en los seres finitos para reinsertarse en su hogar de origen, el infinito, en un retorno de la pluralidad a la unidad primordial. Esta tesis de los gnósticos ha renacido en el siglo XX, al entrar en crisis la idea de creación, y ha estado alentada por movimientos antisemitas o anticristianos. (González de Cardedal, Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología, 1996, pág. 102)

He aquí que otro punto de encuentro con las corrientes modernistas – como Loisy – lo tenemos en esta especie de gnosticismo de Unamuno con el que mira la unión hipostática de la divinidad y de la humanidad de manera confusa. Y esta mezcla de estas dos naturalezas responde al hecho de no distinguir el individuo de la colectividad. De

hecho, en esta obra vemos cómo el hombre concreto sigue viviendo en la colectividad, cada individuo sigue viviendo en la memoria, en el recuerdo y en el cariño de los otros.

La dialéctica hegeliana se da también en esta historia, pues tenemos a san Manuel que “resucita” a Lázaro, el hermano de Ángela, a la “fe” vitalista que antes rechazaba y, una vez muerto aquél, su vida pasó a la experiencia vital y existencial de Lázaro de modo que con la muerte definitiva de Lázaro estaría muriendo cada vez más don Manuel, así sucedería con la de Ángela para ambos y así hasta que desaparezca todo hombre que pueda mantener vivos a los demás hombres.

Y por fin le llegó también su hora (a Lázaro). Una enfermedad que iba minando su robusta naturaleza pareció exacerbársele con la muerte de don Manuel. – No siento tanto tener que morir – me decía en sus últimos días –, como que conmigo se muere otro pedazo del alma de don Manuel. Pero lo demás de él vivirá contigo. Hasta que un día hasta los muertos nos moriremos del todo. (de Unamuno, San Manuel Bueno, mártir, 2000, pág. 163)

#### 4. CONCLUSIONES

Es difícil establecer hasta qué punto todavía hoy siguen en boga tantas cuestiones que las filosofías modernista y unamuniana pusieron en el centro. Sin duda podemos comprobar que, como en todas las épocas, para bien o para mal, “somos hombres a hombros de gigantes” y, por lo tanto, el mundo en el que vivimos se ha construido sobre una multiplicidad de causas, variopintas y complejas.

Tampoco se han vuelto fáciles las relaciones entre el cristianismo y la modernidad, más bien la Iglesia ha renunciado cada vez más a tener impacto en el mundo con posiciones polémicas para los sistemas económicos, políticos y sociales de los últimos siglos adoptando posturas más “políticamente correctas” y buenistas. Desde luego, el modernismo dentro de la Iglesia ha supuesto la pérdida de la fe para muchos, incluido Unamuno (o san Manuel).

Más en lo cierto que otros comentadores está, sin duda, el P. Iturrioz cuando, en un breve artículo intitulado *Crisis religiosa de Unamuno joven*, tras de inferir, por la lectura de las cartas a *Clarín*, el papel acaso decisivo que en la desviación religiosa de Unamuno jugó la frecuentación de los teólogos luteranos, tales Ritschl y Harnack (...): «Hemos alimentado y aplaudido en España un auténtico protestante, en toda la gravedad herética de la palabra, y concretamente, un modernista, quizá el único que en España ha aparecido en público, y resulta incomprensible que se proclame como *máximo español* a este hombre que traicionó la fe antigua católica de sus padres y prefirió guiarse por la luz de los luteranos para vivir siempre torturado e inquieto en incesante tormento vital». (López Aranguren, 1948)

Las causas de por qué una corriente teológica puede llegar a hacer la fe de alguien las hemos visto en su complejidad. Por lo que podemos señalar que, salvo para la teoría de la doble verdad, la conexión entre la fe y la razón es fuerte y el equilibrio entre ambas delicado. Tanto que el conjunto de supuestos de ciertas filosofías, ciertamente, puede suponer un obstáculo en el intelecto del individuo ya sea a la hora de comprender la fe (por cuanto posible), como para ser capaz de responder a ella, no entendida en un modo vitalista, sino en clave trascendental, en la que no le pertenece al hombre ni en su origen ni en su consecución final.

Queda, entonces, clara la incompatibilidad del genuino catolicismo, aquél que vive de la continuidad apostólica, de la tradición de los Padres, del magisterio petrino, de la *philosophia perennis*, de la teología de santo Tomás de Aquino, con la mayoría de doctrinas que surgieron a partir de la ruptura con el cristianismo (incluida la filosofía modernista y la unamuniana), con la civilización cristiana consolidada en el Medioevo.

En definitiva, es obvia la incompatibilidad del catolicismo con el modernismo teológico, que propone reconciliar lo irreconciliable, que pretende ser cristiano sin tener en cuenta la filosofía cristiana, que reduce la fe a algo que no salva verdaderamente al género humano y que deja sin colmar auténticamente el hambre de infinito que la religión católica ha predicado como saciable por la *summa simplicitas* de Dios.





## 5. BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, S. (1889). *Summa Theologiae* (Vol. V). (S.S. León XIII, A cura di) Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Barzaghi, G. (2006). *Compendio di Storia della Filosofia*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- Brugger, W. (1969). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Herder.
- Cerezo Galán, P. (1996). *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Trotta.
- Chillón Lorenzo, J. M. (2019). *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico*. Granada: Comares.
- Cristóbal, R. (2007, julio-diciembre). Alfred Loisy, más allá del ruido y del humo. «Qui perdiderit animam suam salvam faciet eam» (Marc VIII, 35). *Hispania Sacra*, LIX(120), 633-706.
- Cucchia, A. (2012). *Miguel de Unamuno y el Modernismo Religioso Italiano*. Universidad de Salamanca, Facultad de Filología. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- de Unamuno, M. (1976). *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*. Madrid: Espasa Calpe.
- de Unamuno, M. (1986). *La agonía del cristianismo*. Madrid: Alianza.
- de Unamuno, M. (2000). *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Cátedra.
- Denzinger, E. (1955). *Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y de costumbres*. Barcelona: Herder.
- Denzinger, H., & Schönmetzer S.I., A. (1967). *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder.
- Egido López, T. (1992). *Las reformas protestantes*. Madrid: Síntesis.
- Egido López, T. (2017). *Martín Lutero. Una mirada desde la historia, un paseo por sus escritos*. Salamanca: Sígueme.
- Garagorri, P. (1985). *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri*. Madrid: Alianza.

- Garagorri, P. (1986). *Introducción a Miguel de Unamuno. El desnacer y la feliz incertidumbre*. Madrid: Alianza.
- Gemelli, A. (1914, Diciembre 1). Medioevalismo. *Vita e pensiero. Rassegna italiana di coltura, I(I)*.
- González de Cardedal, O. (1996). *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología*. Madrid: Trotta.
- González de Cardedal, O. (2005). *Fundamentos de Cristología I. El camino*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Herrera Oria, Á. (XXI). El Liberalismo a la luz de los principios teológicos. *Liberalismo*.
- Juaristi, J. (2012). *Miguel de Unamuno*. Madrid: Santillana.
- Lapuente, F. A. (2016). Unamuno y la Iglesia Católica: reacción crítica. *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Barcelona, 21-26 de agosto de 1989. III-IV*, p. 25-34. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Lemius, J. B. (1907). Catecismo sobre el modernismo según la encíclica "Pascendi" de san Pío X. Stat Veritas.
- León XIII. (1887). Libertas praestantissimum. In *Acta Apostolicae Sedis* (Vol. XX, p. 593-613). Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- López Aranguren, J. L. (1948, Diciembre 1). Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno. *Arbor, XXI(33)*, 485-503.
- Martina, G. (1959). *Il liberalismo cattolico ed il Sillabo*. Roma: Stella Matutina.
- Martina, G. (1970). *La Chiesa nell'età dell'Assolutismo del Liberalismo del Totalitarismo. Da Lutero ai nostri giorni*. Brescia: Morcelliana.
- Negro Pavón, D. (1985). *Comte: Positivismo y Revolución*. Madrid: Cincel.
- Pérez Blázquez, A. (2010). El cambio de una mentalidad colectiva: Renacimiento, Humanismo, Reforma y Contrarreforma. *Sección Temario de oposiciones de Geografía e Historia*. Zaragoza.

- Pierard, R. (1984). Liberalismo Teológico. In W. Elwell, *Evangelical Dictionary of Theology* (A. Mansueti, Trad.). Backer Publishing Group. Tratto il giorno  
Noviembre 27, 2019
- Pío V, & Clemente XIII. (1972). *Catecismo para los párrocos según el decreto del Concilio de Trento*. Madrid: Magisterio Español.
- Pío X. (1907). Pascendi Dominici Gregis. In *Acta Apostolicae Sedis* (Vol. XL, p. 593-650). Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Rabaté, C., & Rabaté, J. C. (2009). *Miguel de Unamuno. Biografía*. Madrid: Taurus.
- Rahner, K., & Vorgrimler, H. (1970). *Diccionario teológico*. Barcelona: Herder.
- Rops, D. (1957). *La Iglesia del Renacimiento y de la Reforma. Una Revolución Religiosa: La Reforma Protestante*. Barcelona: Luis de Caralt.
- Villacañas Berlanga, J. L. (1989). *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Barcelona: Anthropos.
- Zambrano, M. (2003). *Unamuno*. Barcelona: Debate.