

## **Modernismo literario y modernismo religioso: encuentros y desencuentros en Rubén Darío**

**José María Martínez**

The University of Texas-Pan American  
jmmartinez@utpa.edu  
Estados Unidos

**Resumen:** Partiendo de la problemática definición del Modernismo literario y de su igualmente discutida relación con el Modernismo religioso de teólogos como Alfred Loisy y George Tyrrell, este trabajo analiza en primer lugar las causas y alcances de esas ambigüedades. Luego, tomando como referencia principal las obras de Rubén Darío, se comenta cómo ambos modernismos deben entenderse más bien como corrientes de pensamiento heterólogas cuyas intersecciones se explicarían sobre todo por sus orígenes en el liberalismo ideológico del XIX.

**Palabras clave:** Modernismo literario; Modernismo religioso; Alfred Loisy; George Tyrrell; Rubén Darío.

**Title and subtitle:** *Literary Modernismo and religious modernism: encounters and disencounters in Rubén Darío.*

**Abstract:** Taking as points of departure the problematic definition on Hispanic literary *Modernismo* as well as its debated relationship with the religious modernism of theologians such as Alfred Loisy and George Tyrrell, this article attempts to show first the causes and real reach of all those terminological ambiguities. Later, using Rubén Darío's work as main reference, the article proves that both modernisms should be understood rather as heterologous currents of thought whose common grounds are mainly explained by their shared roots in ideological liberalism of the 19<sup>th</sup> Century.

**Key words:** Hispanic literary *Modernismo*; Religious modernism; Rubén Darío; Alfred Loisy; George Tyrrell.

La definición del Modernismo es seguramente una de las más variables y camaleónicas de la historiografía literaria. Visto como escuela, movimiento, época, sensibilidad, actitud cultural o existencial, subproducto socioeconómico, momento de crisis o/y forma de inserción en un ámbito geopolítico más amplio y hegemónico, la variedad de alcances y características que se le han asignado parecen ejemplificar a la perfección la actitud antiesencialista de la crítica posmoderna, y mostrar que cada una de esas descripciones dependen en gran medida de la formación intelectual o experiencia biográfica de cada crítico<sup>1</sup>. A esta relativa confusión hay que añadir que a pesar de la ingente bibliografía existente, su problemática y contenidos distan mucho de estar completamente explicados, y todavía quedan pendientes sistematizaciones sobre su antropología, sus heterogéneas correlaciones con los diferentes regímenes políticos, su recepción entre el público no especializado o, en un plano más formal, la descripción de sus diferentes praxis ekfrásticas. En este doble contexto, el presente trabajo se ocupa de las correlaciones de la literatura finisecular hispánica, y en particular de Rubén Darío, con el modernismo teológico de autores como Alfred Loisy (1857-1940), George Tyrrell (1861-1909) o Antonio Fogazzaro (1842-1911), el cual ha sido uno de los ingredientes constantes en esos intentos de definición pero que al mismo tiempo continúa constituyendo una de las asignaturas pendientes de la crítica del Modernismo<sup>2</sup>.

Hasta ahora la presencia de este discurso religioso en el modernismo literario se ha interpretado de forma contradictoria. Tres citas pueden ejemplificar esa divergencia. La primera corresponde a la conocida propuesta de Juan Ramón Jiménez, propuesta que tantas veces ha servido para aceptar la interrelación de ambos discursos de forma casi automática. Para Jiménez (1999): "el movimiento modernista empieza por teólogos, en Alemania, a mitad del siglo XIX... Así empieza el modernismo, y eso pasa a Italia y a Francia, primero que a ningún otro país... Este abate [Loisy] publicó, allá por 1903, un libro que yo tuve en mis manos y leí en esa época" (184-85). La siguiente pertenece a Enrique Gómez Carrillo, que en la presentación a su segunda edición de *El Modernismo* (1914) advertía del riesgo de que los lectores creyeran que se trataba "de una obra religiosa", de "un comentario al decreto Lamentabili de la Congregación inquisitorial o de una glosa de la encíclica Pascendi de Su Santidad Pío X" (7). Y la tercera son unas palabras de Unamuno que advertían también que había quien iba a acabar confundiendo

---

<sup>1</sup> Algunos ejemplos conocidos serían la interpretación de Federico de Onís, muy explicable desde su trayectoria profesional (ver: García Morales, 1998) o la discordancia entre la lectura europeizante de Gutiérrez Girardot (2004) y la más latinoamericanista de Rama, quien apenas atiende a la dimensión panhispánica del mismo.

<sup>2</sup> A pesar de sus contribuciones, los diversos trabajos sobre el tema (Azam, 1989; Botti, 1987; Cózar Costañar, 2002; Farré, 1968; Fonck, 2000; Llera, 1994; Valentí Fiol, 1973) pecan unas veces de demasiado atomizados y otras por omitir cuestiones insoslayables, como sería la eventual participación de los escritores hispanoamericanos en las ideas del modernismo religioso. Por razones de espacio no voy a detallar aquí la historia externa y el contenido doctrinal de éste, aunque sí emplearé esos datos en función de su utilidad directa para mi estudio. En este sentido, las monografías más útiles al respecto me han parecido las de Rivière (1929), García de Haro (1972), Houtin (1913), Poulat (1974) y Cózar Costañar (2002).

"el modernismo literario con el modernismo religioso, y le parece que Rubén Darío es de la misma denominación que el P. Tyrrell" (cit. en: Orringer, 2002: 137)<sup>3</sup>. En estas citas la polisemia del término modernismo es quizá la principal razón para esa divergencia de lecturas. Modernismo religioso y modernismo literario son conceptos que descansan sobre un adjetivo (lo moderno) cuyo significado puede aplicarse a cualquier realidad cambiante con respecto a un pasado que empieza a verse obsoleto y que, por ello, puede referirse a realidades distintas o análogas y no obligatoriamente simultáneas [ver: Valentí Fiol (1973) y Roggiano (1987)]. Pero lo cierto es que, como trato de exponer a continuación, esta polisemia del término explica sólo en parte la confusión y malentendidos entre los dos modernismos.

Otro factor a tener en cuenta es la diferente recepción del modernismo religioso en España y América Latina. Si en España su repercusión fue de escasa importancia y en América Latina inexistente<sup>4</sup>, no es menos cierto que varios escritores peninsulares (especialmente Unamuno, Juan Ramón y Maeztu) recibieron sus influjos de forma a veces más intensa que los círculos propiamente eclesiásticos<sup>5</sup>. Por contraste, un latinoamericano como Rubén Darío, cronista precisamente del París de los años críticos del debate religioso modernista y pasando por el momento de especial inquietud religiosa que fueron las fechas de *Cantos de vida y esperanza*, se iba a mostrar más bien opaco a su discurso. Estas dos aproximaciones —la terminológica y la historiográfica— apuntan

---

<sup>3</sup> En esta dualidad es también en la que se ha movido la crítica y la historiografía modernista y rubendariana, con aquellos que han aceptado la propuesta de Juan Ramón y que tienden a ver el modernismo en su dimensión panhispánica, europeizante o epocal (Gutiérrez Girardot, 2004; Gullón, 1990; Farré 1968) y aquellos que la han negado o cuestionado gravemente casi siempre por poner el énfasis en el latinoamericanismo del modernismo literario (Marfany, 1982; Rama [Darío, 1973]; Buitrago, 2005; Ingwersen, 1986). Como se deducirá por los comentarios que siguen esta doble lectura en función de la geografía modernista no es en absoluto casual.

<sup>4</sup> En este sentido véanse entre otros los estudios de Rivière (1929), Houtin (1913), Laboa (1998) y García de Haro (1972). Los balances de Llera (1994), Botti (1987) o Fonck (2000), un poco más generosos en esa evaluación, no consiguen cambiar esa percepción, sobre todo si la comparamos con la situación francesa, italiana o incluso inglesa.

<sup>5</sup> Ver al respecto Botti (1987), *passim*. El caso de Maeztu parece explicarse a partir de sus años de Londres (1905-1919), pues desde allí envió algunas colaboraciones —que no he podido localizar— a *La Correspondencia de España*, comentando los escritos de Tyrrell y Loisy (Fonck, 2000: 133) y registrando las referencias a las que luego aludiría en sus conferencias en el Ateneo de Madrid (ver: Pérez Goyena, 1911). Por su lado Azorín no parece haber conocido directamente las obras de ambos modernistas [las reivindicaciones de Cózar Costañar (2002) y de Pérez López (2005) no consiguen documentar ninguna lectura de Azorín en esa dirección, y sugieren más bien la existencia de simples coincidencias temáticas o ideológicas]. Por otro lado, aunque se sabe que Ortega leyó y comentó con admiración *El Santo* de Fogazzaro en 1908 (Llera, 1994: 136-37), no conozco testimonios similares acerca de la lectura de esta emblemática novela por parte de Unamuno, Jiménez, Darío o incluso Nervo. La ausencia en el caso de Amado Nervo es elocuente pues, como Darío, también vivió en Europa en los años álgidos de la crisis modernista y, junto a Darío y Unamuno, fue uno de los escritores más religiosos del grupo. Aunque en sus crónicas habla repetidas veces de la cuestión religiosa del fin de siglo, sólo para una de ellas ("El Evangelio", en Nervo, 1991: II, 745-748) podría pensar en el modernismo teológico como contexto más inmediato.

entonces a una serie de encuentros y desencuentros entre ambos modernismos y requieren por ello una serie de precisiones que ayuden a evitar la continuación de la confusión de la crítica ejemplificada también en esas contradictorias citas de Jiménez (1999), Gómez Carrillo (1914) y Unamuno. Como se verá, el comentario del modernismo religioso de Rubén Darío ratificará por un lado la heterogeneidad de ambos modernismos, pero al mismo tiempo revelará la homogeneidad de fondo existente entre ellos. También contribuirá a precisar el componente cristiano de la obra dariana y del corpus modernista, un componente de reivindicación necesaria, como ya recordó Fina García Marruz (cit. en: Schulman, 1992: 79), y que la crítica ha tendido a relegar en favor de una atención a las diferentes y populares heterodoxias del fin de siglo (teosofía, esoterismo, neoplatonismo, etc.)<sup>6</sup>.

Aunque estamos intentando aclarar un término de por sí movedizo y relativo, una de las primeras cuestiones que resulta útil recordar es la cronología de ambos modernismos. Independientemente de que se acepte o no la hipótesis juanramoniana del siglo modernista, se coincide en que las fechas iniciales del modernismo literario serían las de finales de la década de 1870 y comienzos de la de 1880, con los diversos trabajos de Manuel Gutiérrez Nájera, José A. Silva y José Martí en América, y de Manuel Reina, Ricardo Gil y Salvador Rueda en España. En este contexto, habría que recordar que la palabra modernismo como tal y aplicada de forma clara a la nueva literatura aparece por primera vez en 1890, en un texto de Darío acerca de Ricardo Palma (Phillips, 1974: 120), y que ése va a seguir siendo su único significado en los escritores hispánicos hasta la publicación de la encíclica *Pascendi* en 1907 por parte de Pío X, cuando el vocablo empieza a aplicarse también al modernismo religioso. Es elocuente, por ejemplo, que las diversas iniciativas y encuestas periodísticas llevadas a cabo entre 1900 y 1907 acerca de la identidad y características del modernismo hispánico siempre dieran por supuesto, en sus preguntas y en sus respuestas, la existencia de un modernismo que unas veces era el propiamente literario y otras veces más bien el espíritu de época o un vago espiritualismo pero nunca el discurso teológico de Loisy o Tyrrell (Cardwell 3-10 y 25-38). El propio Darío, en su crónica española "El Modernismo", publicada en *La Nación* en 1899 y recogida luego en *España Contemporánea* (1901) es un buen ejemplo de esa acepción, y lo mismo cabe decir de Amado Nervo, Manuel Díaz Rodríguez, Valle-Inclán, Eduardo

---

<sup>6</sup> Mi trabajo no pretende entrar en el debate acerca del mayor o menor grado de catolicismo de Rubén Darío, al que ya se han referido especialmente los numerosos estudios acerca de la dimensión espiritual y religiosa de su obra (Jrade, 1983; Ingwersen, 1986; Acereda, 2004; Skyrme, 1975; Ackel Fiore, 1963; Tomás McNamee, 1967; Ávila, 1959; etc.) y que actualmente continúa produciendo también lecturas divergentes (Ward, 1989; Ruiz Sánchez, 1999; López Calvo, 2005; Bourne, 1999; Daydí-Tolson, 2005). En líneas generales, la mía coincide con quienes ven en su catolicismo la base de su actitud religiosa y su cosmovisión espiritual, la cual, a su vez, incluye incursiones que van de lo serio a la mera pose en otras doctrinas y experiencias religiosas. En cualquier caso, esas incursiones nunca llegarían a materializarse de forma duradera en el neopaganismo que le quiso adjudicar Octavio Paz (en: Litvak, 1975: 113).

Chavarrí o el antimodernista Deleito y Piñuela en fechas que van desde 1900 a 1910<sup>7</sup>. En cuanto al modernismo religioso, sus fechas se extienden desde mediados de la década de 1890 hasta aproximadamente 1915, cuando los escritos de Loisy, Tyrrell y otros, y revistas como *Rinnovamento* (1907-1909) o la *Revue Moderniste Internationale* (1910-1912) desaparecen o empiezan a caer en el olvido (Rivière, 1929: 94-171 y 522-49). La principal referencia temporal para el modernismo religioso sigue siendo la de 1907, año de la publicación del decreto o syllabus *Lamentabili sane* (3 de julio) y de la encíclica *Pascendi* (8 de septiembre), en los que Pío X exponía la incompatibilidad de las nuevas teorías con la ortodoxia de la Iglesia. En este sentido, y a pesar de las reacciones descalificadoras de Loisy y Tyrrell, lo cierto es que ambos escritos fueron realmente acertadas y vaticinadoras sistematizaciones del pensamiento modernista<sup>8</sup>, y mostraban además la continuidad doctrinal entre Pío X y sus predecesores y, a través de ésta, los vínculos del modernismo religioso con el liberalismo ideológico. Sobre estos vínculos volveré más adelante.

Aunque, como la misma encíclica informa, el término modernista ya se estaba aplicando a este grupo de pensadores en fechas inmediatamente anteriores<sup>9</sup>, lo que queda claro es que la cronología de ambos modernismos no parece respaldar la propuesta de Juan Ramón, pues los primeros encuentros efectivos entre ellos habrían ocurrido sólo hacia 1903-1905, cuando Jiménez y Unamuno en España o Maeztu en Inglaterra habrían podido leer las obras de Loisy y Tyrrell, y que son fechas ya posteriores a las de obras como *Ismaelillo*, *Cuentos frágiles* y *Azul...*, en América o al año mágico de 1902 en España, el año de *La voluntad*, *Amor y pedagogía*, la *Sonata de otoño*, y *Camino de perfección*. El propio Unamuno, en una carta de febrero de 1904 a Pedro Jiménez Ilundain, afirmaba que de Loisy "no conocía ni el nombre, e ignoraba totalmente cuanto de él me cuenta, y que es interesante" (Benítez, 1949: 388). Este sencillo cotejo de fechas y declaraciones nos dice entonces que, entendidos en su conceptualización habitual, ambos modernismos y salvo en autores como Unamuno o Juan Ramón -y sólo a partir de ciertas fechas- serían discursos paralelos cronológicamente pero no coincidentes, a no ser que los entendamos como integrantes de un *Zeitgeist* o espíritu de época.

---

<sup>7</sup> Las colaboraciones de éstos pueden leerse en Litvak (1975: 17-19, 21-27, 145-155, 383-392) y Nervo (1991: II, 398-99).

<sup>8</sup> Sus descalificaciones achacaban a la encíclica el estar atacando a un fantasma inexistente. En parte esta acusación era acertada, pues el sistema en ella descrito no correspondía exactamente al pensamiento singular de ningún modernista sino a la suma de todos ellos. Pero, en este sentido, tanto los partidarios de la encíclica como adversarios como Miss Petree —la protectora y biógrafa de Tyrrell— y pensadores como Benedetto Croce, destacaron su coherencia interna, su continuidad con la tradición católica y su habilidad para sistematizar por primera vez las nuevas doctrinas. No faltó tampoco quien insistió en la debilidad filosófica de algunas propuestas del modernismo teológico [ver al respecto: Llera (1994: 138-39), Rivière (1929: 417, 428-33 y 369), Poulart (1974: 546) y Botti (1987) 230-37]. Sobre el modernismo religioso volvió Pío X en septiembre de 1910, con el *motu proprio* "Sacrorum antistitum".

<sup>9</sup> Ver: Pío X, [1907] 2006: [3]: "Y como una táctica de los *modernistas* (así se les llama vulgarmente...)". Sobre el empleo del término en el contexto religioso previo a la publicación de la encíclica y a veces identificado con el liberalismo ideológico ver: Rivière (1929: 1-34).

Como es de suponer, la difusión de la Pascendi y la reacción que le siguió sirvieron para popularizar el término y por ello para resemantizarlo y aumentar su ambigüedad. Al aplicarse al nuevo pensamiento religioso y a las ahora simultáneas manifestaciones literarias se iban a anular la diferencia original de significados y matices y a empezar a usar ambas acepciones casi indistintamente, viendo en el modernismo literario el equivalente artístico del religioso, y en el religioso una fuente de inspiración para obras de arte impregnadas de doctrinas o actitudes heterodoxas. Los temores a su confusión expresados por Gómez Carrillo y Unamuno eran, pues, fundados y acabaron ocurriendo no sólo en España sino, de forma interesantemente análoga, en la Europa transpirenaica.

En España, un claro ejemplo sería el caso de A. de Valmala (seudónimo de F. Martín Blanco) que en *Los voceros del Modernismo* (1908), al comentar el resultado de la encuesta de 1907 de Gómez Carrillo en *El Nuevo Mercurio*, afirmaba que si el modernismo religioso era "la herejía de las herejías, y sus autores merecen la execración de todas las conciencias sinceramente católicas", el literario sería "el error de los errores y sus voceros deben merecer también el desprecio de todos los espíritus cultivados y artísticos" (114). El resto de sus comentarios revelan la especial polisemia del vocablo en esas fechas, así como el relativo desconocimiento que los escritores tienen del modernismo religioso y el que los religiosos tienen del literario, explicando por tanto que la simbiosis del término se acabe convirtiendo en algo inevitable. Así, a propósito de la respuesta de Emilia Pardo Bazán a la encuesta de Gómez Carrillo, afirma Valmala no conocer otro modernismo "que el condenado por N. S. P. Pío X en sesenta y cinco proposiciones bien claras y precisas. Y a éste no se refiere seguramente la afamada autora de *Morriña*." (9) Sin embargo, en otro momento del libro intenta una vaga y confusa —y por eso elocuente— diferenciación:

Creemos necesario advertir... que tomamos la palabra Modernismo en un sentido general y lato: en el sentido de que para nosotros, unos son modernistas en las ideas solamente sin dejar de tener la forma novedad y atractivos, otros lo son en la materia y en las palabras, formando lo que pudiéramos llamar la gleba del arte nuevo (5, n. 1).

Por su lado, el político y sindicalista suizo Gaspard Decurtins (1815-1916), uno de los principales promotores de la doctrina social de la Iglesia en Europa, iba a publicar en 1910 dos cartas acerca de lo que él denomina "modernisme litteraire" y que muestran igualmente la elasticidad semántica del vocablo así como la capacidad de éste de unirse a cada nueva manifestación cultural. En sus cartas el término "modernisme" procede explícitamente de la encíclica de Pío X (Decurtins, 1910: 284) pero, al contrario de lo que cabría esperar según la tesis juanramoniana, no se aplica a la literatura del simbolismo o decadentismo finisecular sino a dos novelas centroeuropeas cuyo contenido y propuestas ideológicas concordaban con los postulados del modernismo teológico y cuyas fechas de publicación son simultáneas o posteriores a la de la encíclica<sup>10</sup>. En este sentido, para

<sup>10</sup> Las novelas son *Jesse und Maria*, de Mme. Handel-Mazzetti (1906) y *Die Sendlinge von Voghera*, de Ilse de Stach (1910). Esa misma tendencia a identificar el modernismo literario transpirenaico con las obras de contenido religioso heterodoxo, del tipo de *Il Santo* de Fogazzaro, es la que se nota en los historiadores del modernismo religioso (ver: Houtin, 1913: 305-18). En este sentido, cabe recordar que el mismo Unamuno, tan frecuente lector de los teólogos protestantes, no llegó a proponer ese

Decurtins y los comentaristas que tomaron la encíclica como principal referencia, el modernismo literario era sobre todo una cuestión de contenidos, sin las singularidades formales que tan definitorias resultaron para el modernismo hispánico. Sólo en España y en América Latina el modernismo literario había tenido un desarrollo suficientemente previo e independiente al modernismo religioso, y había producido también un corpus de obras lo suficiente significativo como para que los modernistas hispánicos se considerasen distintos de los teólogos y que antimodernistas como Valmala dudasen también a la hora de identificar el blanco de sus ataques. Ésta me parece la principal razón que lleva a los estudios del modernismo enfatizadores de su faceta latinoamericana a considerar los dos fenómenos como hechos aislados y distintos. Pero, al mismo tiempo, las cartas de Decurtins apuntan en parte en la dirección juanramoniana.

Advertía Decurtins que reducir el modernismo a la herejía teológica de Loisy y Tyrrell era no entender ni su origen ni su desarrollo, que se explicarían principalmente en función de la dinámica propia de la vida moderna (Decurtins, 1910: 245). No era por tanto un fenómeno cultural espontáneo y aislado sino un integrante orgánico de la época y la cultura de la modernidad. Aunque no hacía referencia alguna al modernismo hispánico, advertía también que el modernismo no era algo monolítico ni podía reducirse a un único tipo de discurso, pues, "comme la libre-pensée, embrasse tout le domain de la vie intellectuelle et vise à encomander toutes les manifestations" (245). Finalmente, auguraba la extensión del modernismo por varios países y adscribía al modernismo teológico "une liaison trop étroite" (272) con el reformismo protestante. En otras palabras, las referencias al pasado y las previsiones de futuro que hace Decurtins con respecto al modernismo religioso y su conceptualización como reflejo de un espíritu epocal, al mismo tiempo lo acercan y alejan del modernismo hispánico, dependiendo de la lectura más o menos juanramoniana que hagamos de éste. Y, en lo que ahora me interesa, lo retrotraen sobre todo a la teología liberal protestante y a la "libre-pensée", al liberalismo ideológico tan propio de la vida política y cultural del XIX.

Aunque, de nuevo, la polisemia de ambos términos (modernismo y liberalismo) puede explicar su relativa identificación, las conexiones entre el modernismo teológico y el liberalismo ideológico son ciertamente más profundas de lo que el propio Decurtins deja apuntado es sus cartas. Sobre las relaciones entre los tres sistemas (modernismo literario hispánico, modernismo teológico y liberalismo ideológico) ya se han ocupado Valentí Fiol (1973: 29-61) y Alberto Acereda (2003). Si el primero interpreta el modernismo teológico como una fase tardía del liberalismo religioso del XIX, que incluiría también el americanismo estadounidense y el Reformakatholizismus alemán, y Acereda (2003) ha enfatizado sobre todo los vínculos entre el modernismo literario y el liberalismo político, lo que aquí me interesa es notar la continuidad de la Pascendi y el decreto Lamentabili de Pío X con las encíclicas y decretos en que los anteriores pontífices habían definido el

---

vínculo juanramoniano entre los dos modernismos. Y tampoco Maeztu, que, como ya se ha dicho conoció de cerca las ideas de Tyrrel y participó en la encuesta de Gómez Carrillo de 1907 desde Londres (ver: Maeztu, 514-16).

liberalismo en sus implicaciones filosóficas morales y religiosas, confirmando así desde otro corpus documental la misma continuidad de esas corrientes de pensamiento<sup>11</sup>.

La *Pascendi*, por ejemplo, asume y cita literalmente las proposiciones quinta y decimotercera del Syllabus de Pío IX, asegurando además —en el caso de la quinta— que "en cuanto a la revelación, sobre todo, y a los dogmas, *nada se halla de nuevo* en la doctrina de los modernistas, pues *es la misma* reprobada ya en el Syllabus de Pío IX, y enunciada así... , y con más solemnidad en el Concilio Vaticano" ([27], cursivas mías). Según los documentos papales las convergencias entre el modernismo religioso y el liberalismo político-filosófico serían numerosas y profundas. Así, ambos consideran las verdades religiosas como nacidas de la fuerza de la razón natural, y ven a la revelación divina como imperfecta o incompleta y necesitada para su progreso de la ayuda de la razón. También ambos interpretan las profecías y los milagros como imágenes literarias y otorgan a todas las religiones el mismo poder salvífico. Igualmente ambos coinciden en su crítica a la escolástica, en la propuesta de que la filosofía y la ciencia son independientes de los criterios de la fe, a la que no deben tener como referencia obligatoria, y justifican la subordinación de la autoridad religiosa a la civil. Elocuentemente también, la última proposición del decreto *Lamentabili*, condena otra propuesta del modernismo de Loisy, según la cual el catolicismo moderno se podría reconciliar con la verdadera ciencia sólo si se transformara en un catolicismo no dogmático, es decir en un amplio y liberal protestantismo (Pío X, [1907] 2006: [65]). Como se ve, las propuestas de ambos sistemas afectan no sólo a lo propiamente teológico sino también a lo social, a lo epistemológico y a lo político. Sobre esa capacidad proteica del liberalismo, ya se ha comentado que éste habría tenido una dominante política durante Pío IX, una social durante el pontificado de León XIII y una social y teológica durante el de Pío X (Vermeersch, 2006). En este sentido, el liberalismo decimonónico en general y no tanto la teología liberal alemana que proponía Juan Ramón sería el origen común que el modernismo religioso compartiría con el literario, aunque sí sería cierto que el religioso tendría sus orígenes en la filosofía neokantiana alemana y en la teología liberal de protestantes como Friedrich Schleiermacher (1784-1834), David F. Strauss (1808-1874), Albrecht Ritschl (1822-1889) y Adolf Harnack (1851-1930)<sup>12</sup>.

En cuanto al modernismo literario, la nota más importante fundamentada en el liberalismo sería quizá ese espíritu romántico —liberalismo y romanticismo se autoimplican— que insiste por un lado en la dimensión trágica de la existencia y, por otro, en esa libertad individual que les permite ser críticos con el mismo sistema que les

---

<sup>11</sup> Me refiero en concreto a los documentos *Mirari vos* (1832), *Quanta cura* (1864), y *Syllabus errorum* (1864) y *Humanum Genus* (1884), publicados durante los papados de Gregorio XVI (1831-1846), Pío IX (1846-1878) y León XIII (1878-1903).

<sup>12</sup> Sobre las particularidades y matices de esa influencia ver García de Haro (1972), Rivière (1929), Orringer (1985) y Vermeersch (2006). Además, habría que añadir las deudas del modernismo religioso con el método positivista de raíz comtiana y el enfoque evolucionista que estaba siendo aplicado a todas las disciplinas científicas. Como dije al comienzo, no me extiende en ello por falta de espacio.



suministra los recursos y referencias para su discurso y que fundamenta su estética acrática y personalista. Es por eso que dentro del liberalismo ideológico del que parten pueden generarse actitudes antiliberales (el Lugones de "La hora de la espada", el Valle-Inclán carlista, etc.) que unas veces son mera pose y otras veces convencimientos profundos, pero que el fondo reflejan la atomización individualizadora de la conciencia liberal.

Por ese origen común, cabe esperar entonces que las analogías entre el modernismo literario y el religioso sean numerosas, especialmente en las cuestiones de fondo, de actitud o ideológicas, pues el discurso meramente formalista quedaría reservado al literario. Así, ninguno de los dos puede definirse como una escuela (literaria o de pensamiento) pues ambos son más bien una suma de actitudes individuales dentro de dos instituciones de larga tradición secular (la literatura y la Iglesia) a las que se pretende modificar mediante una relectura de sus contenidos (el lenguaje, los dogmas) en dependencia de los cambios sociales y culturales más inmediatos. Ambos, por ejemplo, iban a insistir también en esa prioridad de la subjetividad o conciencia individual a la hora de juzgar la forma de renovar o vivir la sensación estética o la experiencia religiosa. Para los dos modernismos la conciencia personal (religiosa o estética) sería el punto de partida de la construcción de sus sistemas.

Otra convergencia particularmente interesante es la presencia del componente simbolista en ambos modernismos, una presencia que cabe calificar de heteróloga. Si en el modernismo literario, por la herencia romántica, el simbolismo indica la posibilidad de acceder al ultramundo a partir de una lectura o interpretación inspirada de los signos intramundanos y tiene, por tanto, una funcionalidad positiva o ascendente, en el modernismo religioso el simbolismo se refiere más bien a una especie de nominalismo ockiano que niega la realidad sustancial y referencial de los dogmas. Ya que los dogmas no tienen consistencia metafísica y sólo una utilidad funcional, se acaban convirtiendo en símbolos que no revelan un ultramundo sino que ocultan la vacuidad referencial de éste<sup>13</sup>. Aunque es cierto que esa visión confiada en el lenguaje no se puede aplicar más que a ciertos momentos de la diacronía del modernismo hispánico (Jrade, 1998: 1-92), lo cierto es también que la visión analógica y continua del universo en que se sustenta esa concepción modernista está en el lado opuesto del naturalismo y el inmanentismo propios del modernismo religioso, negador de toda validez universal para una lectura alegórica y acientífica de lo real. Y aquí radica también uno de los desencuentros más interesantes entre los dos modernismos. Así, mientras los artistas iban a cuestionar aspectos de la modernidad como el materialismo o el cientifismo, los teólogos modernistas iban más bien a claudicar ante ellos y a proponer una hiperracionalización y naturalización del hecho religioso que desintegraba su componente sobrenatural e iba a acabar generándoles los reproches no sólo de la *Pascendi* sino de modernistas como Miguel de Unamuno y Rubén

---

<sup>13</sup> Ver al respecto, Pío X, [1907] 2006: [6] y Vermeersch (2006).

Darío. Nos encontramos entonces ante la divergencia de las dos modernidades —la técnica y la espiritual o estética— de la que habló Calinescu (50)<sup>14</sup>.

Al comentar los contactos de Darío con el modernismo religioso hay que tener en cuenta entonces dos coordenadas. Estas serían, por un lado, la combinación de liberalismo político y religiosidad católica en que Darío se mueve desde su infancia y que explican su anticlericalismo en medio de su temperamento y convicciones religiosas, y, por otro, la propia del modernismo religioso y contemporánea de sus años franceses, que va a afectar a Darío sólo de modo tangencial<sup>15</sup>. En principio la ausencia en sus escritos de menciones explícitas a los documentos de Pío X y al modernismo religioso puede resultar extraña si tenemos en cuenta que Darío vivió en París —Francia e Italia fueron los países donde esta crisis religiosa se dio con más intensidad— en los años álgidos de la polémica modernista y se encontraba además en una situación personal de crecientes inquietudes espirituales que acabaron recogiendo en numerosos poemas de *Cantos de vida y esperanza* y en otros menos conocidos pero igualmente reveladores<sup>16</sup>. Pero, en el fondo, no es tan extraña si se recuerda que las fechas concretas de ambos documentos coinciden con los preparativos de la edición de *El canto errante* y de su viaje a Nicaragua, y si recordamos también que la polémica del modernismo religioso, aunque intensa, se concentró sobre todo en los círculos eclesiásticos y académicos. Por otro lado, como luego se verá, el primer contacto documentado con las doctrinas de Loisy (enero de 1904) no iba a despertar en él ningún entusiasmo que justificase un interés posterior por el tema.

Y es que existía además otra problemática religiosa a la que Darío iba a prestar más atención, también porque en la vida civil y política tuvo mucha más presencia que la polémica modernista y constituyó realmente la cuestión religiosa del momento. Se trataba obviamente de las medidas que en Francia y también en América Latina y España se habían tomado en pro de la secularización de la vida civil y que habían provocado un

---

<sup>14</sup> Por supuesto, mi afirmación se refiere al rechazo dariano y modernista el materialismo de fondo de algunas formas del cientifismo decimonónico, y no a los avances técnicos o científicos en sí (ver: Jade, 2005). Como no podía ser de otro forma, la actitud de Unamuno ante el modernismo teológico fue también contradictoria, y junto a momentos de auténtico fervor existieron también otros de claro rechazo (Benítez, 1949: 388: n. 30).

<sup>15</sup> Esta confusión de coordenadas es a mi juicio el mayor malentendido del capítulo que Juan Cózar Costañar (2002) dedica a Darío, donde el nicaragüense, en una lectura llena de anacronismos, acaba resultando a la vez modernista literario y modernista religioso. Tampoco menciona Cózar Costañar (2002) la crónica que Darío dedica a Alfred Loisy en *Opiniones* y que yo considero el principal punto de referencia al respecto. Desde una perspectiva diferente a la mía ha negado el modernismo religioso de Darío Edgardo Buitrago (2005), y lo han aceptado con matices también importantes Enrique Anderson Imbert (1967: 201) y Ángel Rama (Darío, 1973: 21). También parece coincidir con mi lectura el hecho de que Louis Bourne (1999) no haya dedicado ninguna línea al tema en su amplio estudio sobre la religiosidad dariana.

<sup>16</sup> Me refiero en concreto a "Confesión" y "A Dios", ambos seguramente de 1907 cuyo tono y religiosidad andan muy lejanos de la que caracterizaron al modernismo religioso (ver: Darío, 1994: 107-109 y 114). Sobre la concepción de vida espiritual que subyace en el modernismo religioso me extiendo más adelante.

intenso debate que afectaba círculos más amplios que los propiamente literarios o teológicos<sup>17</sup>. Y Darío, ahora sí, se iba a ocupar del asunto en repetidas ocasiones, entre ellas en "La España negra", de España Contemporánea, y "En el Luxemburgo" y "La Francia religiosa", de *La caravana pasa*. En efecto, el liberalismo político del XIX asignaba la prioridad absoluta de la instancia civil sobre la religiosa, proponiendo no sólo la separación entre Iglesia y Estado sino la subordinación efectiva de aquélla a éste. Paralelamente, el modernismo religioso postulaba la independencia de los saberes científicos, históricos y teológicos con respecto a la fe, de forma que aceptaba la posibilidad de una doble verdad (la del científico y la del creyente) no forzosamente unívoca, así como la licitud de propuestas morales y teológicas contradictorias con el magisterio de la Iglesia. En sus crónicas al respecto Rubén no va a entrar en honduras teológicas, pero sí va a alternar sus posturas anticlericales ("La España negra") con sus reparos a algunas manifestaciones de la secularización extrema que propugnaban numerosos sectores del liberalismo. Y lo va a hacer con unos argumentos que anuncian algunas de sus divergencias con el modernismo religioso. Así en su crónica "Cristo vuelve a los hospitales" (Darío, 1968: 375-76) denuncia la apropiación del concepto de libertad por parte de aquéllos que acaban imponiendo restricciones a esa libertad en la vida civil, y denuncia igualmente la implícita desaparición social de las virtudes y valores representados en la figura de Jesucristo, del mismo modo que José Enrique Rodó iba a hacer en *Liberalismo y jacobinismo* (1906). En esa crónica Darío concluye reivindicando igualmente la esperanza que el cristianismo ofrece en los momentos de crisis personales y ante el trance de la muerte, una esperanza que para Darío no podían corroborar los avances científicos ni las filosofías racionalistas aceptadas por Loisy y otros modernistas.

Al revisar los escritos darianos de asunto religioso de 1900 a 1915 e intentar confirmar la presencia efectiva del modernismo teológico los resultados son más bien pobres aunque no inexistentes, y llevan a pensar que para Darío éste fue un debate sin interés real. Por eso mismo hay que pensar que las convergencias de contenido que tenga con él deben de proceder más bien de la herencia liberal y concretarse más en un anticlericalismo político o social que en un cuestionamiento de la consistencia de los dogmas, que es precisamente el ideograma central del modernismo teológico (Vermeersch, 2006). Esa ausencia del discurso del modernismo teológico en sus escritos es más elocuente todavía si pensamos en la relativa abundancia de artículos y crónicas religiosas escritos en esos años cuyos temas -como los milagros, la figura de Jesucristo, o la primacía del papa- eran algunos de los más frecuentados en los textos del modernismo teológico.

Sin duda alguna el trabajo más útil en este sentido es su crónica "Un cisma en Francia" publicada en La Nación el 1 de enero de 1904 y recogida luego en *Opiniones* (1906). Según mis datos, esta sería la única crónica de un modernista dedicada en su integridad a

---

<sup>17</sup> En este sentido es también revelador el contraste entre el número de encíclicas y documentos papales relacionados con las implicaciones morales de la secularización, documentos cuya cifra resulta bastante elevada, y las encíclicas y decretos de concentración propiamente teológica, donde se encontraría la *Pascendi*, cuyo número es bastante más reducido (ver: el listado ofrecido en *Papal Encyclicals Online*, 2006).

Alfred Loisy<sup>18</sup>, y aún así se trataría de algo sólo relativamente inmediato pues en realidad la crónica es un comentario a una noticia de *Le Figaro* acerca de la situación provocada en la diócesis de París por los escritos de Loisy, a quien Darío asegura no haber leído (1950-1955, I: 278). En esta crónica, además de insistir en la intensidad de la polémica provocada por las ideas de Loisy, Darío atribuye a éstas una mayor capacidad demoledora por utilizar en su argumentación los enfoques positivistas de la Filología o la Arqueología. Sin embargo, al enumerar las doctrinas del abate francés, también afirma —como luego haría la *Pascendi*— que en el fondo no hay ninguna novedad en ellas pues no hacen sino repetir los contenidos de las heterodoxias pasadas de la historia de la Iglesia. Por simple coincidencia una de sus expresiones parece adelantarse a una de las frases más conocidas de la *Pascendi*, según la cual el pensamiento modernista es el "conjunto de todas las herejías" [38]; para Darío también en Loisy "están contenidos todos los heresiarcas" (1950-1955, I: 281). Y si Unamuno y Juan Ramón habían insistido de forma diferente en el optimista futuro que podía esperarse o desarrollar el modernismo teológico, para Darío este desarrollo, aunque no completamente descartado, tampoco quedaba tan claro. Esa conciencia del devenir histórico, que en Darío se da de forma más aguda que en Jiménez y Unamuno, le mostraba que cismas y heterodoxias como el modernismo teológico acababan siempre desapareciendo y confirmando unas palabras evangélicas que él consideraba proféticas y que también recogía en su crónica, ("por algo dijo la boca sagrada el non prevalebunt", 1950-1955, I: 274). La perspectiva historicista lleva pues a Darío a relativizar la importancia del modernismo religioso de Loisy y puede explicar también que al ocurrir la clarificación papal de 1907 —que el propio Darío vaticinaba en esa crónica— quedase para él confirmado que las ideas de Loisy habían llegado ya a su callejón sin salida.

Otra de las razones de su desencuentro con el modernismo religioso es seguramente la mutua disparidad de intereses. Ya que el discurso del primero es teórico o erudito y se vuelca sobre todo con cuestiones de interpretación bíblica y con la dimensión naturalista del hecho religioso dentro del marco de los avances científicos y la filosofía del inmanentismo, una de las consecuencias es su soslayamiento de cuestiones existenciales como la muerte, la salvación o la relación dialógica con un Dios personal y trascendente, que son precisamente las que entonces a Darío le resultan prioritarias. Es decir, la vivencia religiosa de Darío se caracteriza por una tensa combinación de momentos de duda y de fe, de optimismo y derrumbe, de escrúpulos y laxitudes, de confianza y desesperación, y todas éstas son para él experiencias fundantes, repetidas y radicales, que le revelan sobre todo su fragilidad personal y la inseguridad de merecer o alcanzar el premio de la salvación o la inmortalidad. Ya que ni sus capacidades o potencias

---

<sup>18</sup> Que yo sepa, autores como Amado Nervo, Juan Ramón o Unamuno no llegaron a escribir un artículo semejante. Sólo Maeztu parece haber dedicado alguna de sus crónicas londinenses a la figura de Terryll y a su modernismo religioso (Fonck, 2000: 133). Carlos Rincón (en: Schulman, 1992: 130) habla, sin identificarlos, de dos artículos de Darío acerca del modernismo religioso. No he conseguido localizar el segundo al que se refiere Rincón, que por otra parte podría tratarse de alguna de las crónicas de Darío acerca de la secularización o de Ernest Renan, que fue profesor de Loisy pero a quien no suele considerarse modernista. La fecha de "Un cisma" la tomo de Zanetti (2004: 196).

intelectuales o artísticas le consiguen la estabilidad y confianza en sus aspiraciones religiosas, su cristianismo acaba siendo un cristianismo agónico análogo al de Unamuno. Por el contrario, lo que caracteriza a la teología modernista es la adopción de la confianza kantiana y positivista en la viabilidad del conocimiento científico y la también kantiana subjetivización de la experiencia religiosa, que sería de índole puramente emocional. Como el positivismo y el racionalismo, la teología modernista acepta el sistema epistémico de la modernidad burguesa, pues si antes de ella la fe y la revelación eran las fuentes primarias de conocimiento, ahora ese lugar va a ser ocupado por la razón y la ciencia experimental, y en el caso explícito de Loisy por los estudios históricos y la filología bíblica. Para ellos la experiencia religiosa consistiría sobre todo en una especie de vivencia gnóstica, donde lo importante sería llegar a registrar la presencia de lo divino en la conciencia pero no tanto convertirlo en una referencia para la praxis diaria. Para la teología modernista, como para el componente naturalista del liberalismo, la vida moral de la persona es algo secundario, y los dilemas entre el bien y el mal, la gracia y el pecado, el error y el perdón, o la utilidad de la plegaria y el sacrificio, que constituyen el eje de la religiosidad dariana de esos años, apenas tienen cabida. Es cierto también que aunque el agnosticismo kantiano del modernismo religioso coincide con los momentos dubitativos de Darío ("Lo fatal"), no explica los más fervorosos ("Canto de esperanza") ni tampoco es capaz de proporcionarle ninguna respuesta firme a los numerosos interrogantes escatológicos que el poeta se plantea en estas fechas. Como en el caso de Unamuno, y al contrario de Juan Ramón — que en este sentido sería el más modernista de los tres— ese anhelo dariano de inmortalidad que las enseñanzas de Loisy y Tyrrell no consiguen satisfacer será una razón más del mutuo desencuentro.

Otro de los puntos de fricción entre Darío y la teología modernista sería el significado atribuido a la persona de Jesucristo, especialmente popular durante el fin de siglo, cuya dimensión de fenómeno cultural ya había registrado el propio Darío en varios momentos de *La caravana pasa* y luego iba a ser la materia de un conocido estudio acerca de la iconografía modernista (Hinterhauser). El Cristo dariano de estas fechas me parece diferente al que han querido perfilar Anderson Imbert (1967: 198) y Octavio Paz (1967: 272), que insisten en su carácter sincrético y su humanización al nivel de figuras como Buda o Confucio. El Cristo de Darío es por el contrario el medio principal y más efectivo para la recuperación del catolicismo inicial del poeta, y la insistencia en la divinización de Cristo en *El oro de Mallorca* (Fernández Ripoll 258) se explica en función de ese sentimiento de orfandad y desorientación existencial que entonces padecía Darío. Aunque sus poemas y oraciones de esos años son profundamente emocionales y caminan ligeros de ropaje teológico, el suyo es al mismo tiempo un Cristo que se siente cercano y real, y por ello no parece corresponder al dualismo cristológico que proponían los teólogos modernistas, a su vez heredado de la división entre el Cristo de la historia y el de la fe que habían llevado a cabo Renan y algunos protestantes como Strauss. Tampoco parece coincidir con el Cristo ultraconsciente de los modernistas, quienes lo consideraban simplemente como la persona en quien la conciencia de lo religioso habría encontrado su realización más plena. Poemas como "Canto de esperanza" o "Spes" andan muy lejos de esas propuestas teológicas y bastante más cerca de las oraciones de un devocionario,

aunque bien es cierto que con un tono de angustia e inquietud muy propios de Darío. Por todo ello el de Darío acaba resultando un Cristo existencial, enmarcado por un lado por la moralidad personal y las inquietudes metafísicas del poeta y, por otro, por sus preocupaciones cívicas en un mundo social que ve al borde del colapso. De nuevo el Cristo de los modernistas sería mucho más el de Juan Ramón Jiménez de "La transparencia, Dios, la transparencia" (*Dios deseado y deseante*) que el de Darío de *Cantos de vida y esperanza* o el de Unamuno en *El Cristo de Velázquez*.

Finalmente hay que llamar la atención también sobre los milagros y los sacramentos, dos de los motivos más comentados por la teología modernista y considerados respectivamente por ésta como invenciones literarias o emocionales sin realidad histórica o como signos y rituales vacíos sin origen bíblico. De nuevo, Darío no va a entrar en el debate propiamente teológico, pero tampoco va a mostrarse crítico con esas manifestaciones religiosas. Como he apuntado antes, su anticlericalismo cuestiona sobre todo las conductas personales de algunos miembros de la Iglesia pero nunca llega a poner en entredicho la verdad del dogma. Respecto a los sacramentos cabe sólo recordar que en varios de sus poemas utilizó esa imaginaria por motivos estéticos más que religiosos pero que también en más de una ocasión recordó emotivamente la belleza del rito católico, como en la crónica de su audiencia con el papa León XIII (1950-1955, III: 557-79) o en el capítulo cuarto de *El oro de Mallorca*. En algunos momentos de mayor fervor, como su segunda estancia en Valldemosa, llega a confesarse, y luego ya en su correspondencia final con Francisca Sánchez, le notifica con alegría su recepción de la confesión y la comunión, y le aconseja que haga lo mismo (Arellano, 2000: 402-403).

Pero más interesantes resultan quizá sus textos sobre los milagros, que por esas fechas y a raíz de las apariciones de Lourdes eran otro de los temas frecuentes de atención, especialmente en ese contexto de la correlación entre la ciencia y la fe que definió a la teología modernista. A los fenómenos de Lourdes dedicó Darío al menos dos crónicas ("Los milagros de Lourdes" y "Diorama de Lourdes," en: 2000-2005, I: 171-198 y 1950-1955, IV: 481-83). En la primera de ellas no sólo no cuestiona la realidad efectiva de los milagros sino que, por medio de su interlocutor, acusa a la poca fe de los peregrinos el hecho de que no se dé un número más alto de ese tipo de curaciones. En "Diorama" aunque confiesa no haber presenciado ninguna sanación extraordinaria, Rubén Darío recuerda que sí lo han hecho varios hombres de ciencia. Igualmente reivindica la funcionalidad existencial de esas curaciones y su superioridad frente a la ciencia positiva y materialista, ya que proporcionan la esperanza escatológica y la certeza física de la existencia de un ultramundo que el materialismo no puede explicar. En este sentido sus críticas al cientifismo del modernismo religioso se alojan en el mismo marco reivindicativo que las de Unamuno.

Bendito sea todo aquello que no nos aleja toda esperanza y que nos haga creer que después de todas estas miserias en que luchamos, hay un incomparable paraíso, como el que saben

los teólogos y sueñan los verdaderos poetas, y no la nada, ese paraíso de los imbéciles, como dice el gran Barbey d'Aurevilly (1950-1955, IV: 483)<sup>19</sup>.

Con todo lo dicho resulta obvio que la tesis de Juan Ramón puede ser aceptada sólo si entendemos ambos modernismos como frutos del liberalismo burgués del XIX. En este sentido, la pervivencia y continuidad en el siglo XX de este sistema ideológico está también detrás de las metamorfosis del término 'moderno', maleable de por sí, y que indudablemente han contribuido a la confusión de ambas acepciones. Pero modernismo literario y modernismo religioso no son tampoco dos fenómenos completamente inconexos, como algunos antagonistas de la propuesta juanramoniana han defendido, aunque al mismo tiempo las correcciones puntuales que ésta necesita son tan numerosas que casi la llegan a invalidar<sup>20</sup>. A la vista de las más recientes interpretaciones del modernismo literario, que han insistido en la convergencia en él de una heterogeneidad de causas y discursos, la primera objeción sería el carácter reductor de la propuesta de Juan Ramón, que entendería el discurso teológico como el origen último y nuclear de la nueva literatura. De la misma forma, el énfasis de Juan Ramón en el origen alemán y teológico del modernismo literario, no justificaría la fuerza y originalidad de formas y contenidos del modernismo latinoamericano, muy avanzado ya en su desarrollo en los años claves de la polémica religiosa. El mismo Juan Ramón dejaría sin explicar con esa teoría la presencia de los premodernistas americanos en la antología de Federico de Onís que él tomó como referencia para su curso sobre el modernismo y a los que asignó sobre todo un ascendente romántico. La única conexión que se podría hacer en este sentido —y que curiosamente Jiménez no menciona— sería la del krausismo, que sí llegó a América y sí contenía elementos religiosos e ideológicos semejantes a los del modernismo teológico, pero cuya limitada difusión y orientación más jurídica y pragmática que religiosa hace pensar de nuevo en el sustrato liberal más genérico y difundido entre las clases políticas e intelectuales del subcontinente<sup>21</sup>. También para el caso español resultaría difícil emplear

---

<sup>19</sup> En cuanto a Unamuno, las siguientes palabras proceden de *El sentimiento trágico de la vida* (1911): "¿Puede acaso la vida, la vida que busca seguridad de la supervivencia, tolerar que un Loisy, sacerdote católico, afirme que la resurrección del Salvador no es un hecho de orden histórico, demostrable y demostrado por el solo testimonio de la historia? Esa nueva apologética psicológica apela al milagro moral, y nosotros, como los judíos, queremos señales, algo que se pueda agarrar con todas las potencias del alma y con todos los sentidos del cuerpo; y con las manos y los pies y la boca, si es posible" (cit. Benítez, 1949: 388, n. 30).

<sup>20</sup> Me voy a referir aquí sólo a los aspectos propiamente literarios, ya que las imprecisiones históricas o teológicas de Jiménez son igualmente numerosas y confirman las limitaciones de su hipótesis. Como ejemplo, varios especialistas han negado la existencia del modernismo religioso en Alemania, cuya problemática sería muy diferente de la francesa y la italiana. Igualmente la corriente teológica alemana sería sobre todo protestante, y no judía o católica, como propone Juan Ramón.

<sup>21</sup> Aunque no sea del todo cierta la afirmación del propio Darío de que el krausismo no llegó a América (2000-2005, IV: 127) sí puede ser sintomática del escaso alcance que éste pudo tener. Y en cualquier caso, el krausismo sería también cronológicamente anterior al modernismo religioso. Sobre las analogías entre krausismo y modernismo, y sobre la presencia del krausismo en Latinoamérica, ver: Ingwersen (1986: 134), Biagini (1989), Maihold (1994) y Ward (1989). Por el contrario, la fuerte impronta del krausismo en la actitud religiosa de los modernistas españoles ha sido uno de las notas

esta explicación, y no sólo por las razones cronológicas que dejarían fuera incluso obras de propio Jiménez (*Ninfeas, Almas de violeta, Rimas*), sino porque a pesar de no resultar totalmente desconocido entre los modernistas peninsulares, parece que sólo Juan Ramón, Unamuno y Maeztu siguieron con relativo interés el desarrollo del mismo e hicieron suyos —desigualmente— sus contenidos teóricos. En el fondo da la impresión de que en la insistencia de Juan Ramón en el componente religioso y místico del modernismo parece latir su propia concepción de la poesía y su propio entendimiento de ese Dios deseado y deseante que se aloja y llega a identificar con la conciencia del poeta. En este sentido Juan Ramón también acabaría identificando su modernismo con el modernismo (y quizá el 'siglo modernista' con su propia trayectoria literaria).

En cuanto a Darío puede decirse que su obra y su religiosidad no comulgan con el modernismo teológico, y si coinciden en algún punto parece deberse más al espíritu de la época y a la herencia liberal que a su aceptación de los postulados de Loisy, el único pensador modernista que parece mencionar en sus crónicas. Por otro lado, la aguda conciencia histórica de Darío iba a relativizar los contenidos y la trascendencia de la teología modernista y posiblemente a explicar la ausencia explícita de la misma de sus escritos. En el fondo de su actitud se encontraba ese espiritualismo e idealismo finisecular que en él era algo vital y no puramente teórico. Ambas actitudes o sistemas iba a acentuar las ansiedades soteriológicas que Darío había tratado antes de calmar en diversas creencias y que al final de su vida iba a satisfacer en la religión de su infancia, a la que entiende más en su dimensión existencial que doctrinal. Esta le ofrecía la admirable referencia moral de Jesucristo que, sobre todo en su franciscanismo, él consideraba la solución para los conflictos personales y sociales de su tiempo. Y le ofrecía también unos ritos y pruebas verificables —sacramentos, milagros—, que respondían a esos anhelos salvíficos que la teología modernista había desestimado al subordinarlos al mismo cientifismo que él había criticado en cuentos tan literariamente modernistas como "El rubí", "El palacio del Sol" o "La extraña muerte de fray Pedro".

### Obras Citadas

- Acereda, Alberto. "Apuntes sobre la dimensión liberal del modernismo hispánico." *La Ilustración Liberal. Revista española y americana* 18 (2003): 27-41.
- Acereda, Alberto y Guevara, Rigoberto. *Modernism, Rubén Darío, and the Poetics of Despair*. Dallas: University Press of America, 2004.
- Ackel Fiore, Dolores. *Rubén Darío in Search of Inspiration (Greco-Roman Mythology in His Stories and Poetry)*. New York: Las Americas Publishing Company: 1963.
- Anderson Imbert, Enrique. *La originalidad de Rubén Darío*. Buenos Aires: CEAL, 1967.
- Arellano, Jorge Eduardo (ed.) *Cartas desconocidas de Rubén Darío (1882-1916)*. Managua: Academia Nicaragüense de la Lengua, 2000.
- Ávila, Mary. "Principios cristianos en los cuentos de Rubén Darío." *Revista Iberoamericana* XXIV (1959): 29-39.

---

más repetidamente recordadas; por lo mismo, yo he preferido no detenerme en ella en mi artículo (ver: entre otros, Navascués, 1998).



- Azam, Gilbert. *El modernismo desde dentro*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Benítez, Hernán. *El drama religioso de Unamuno*. Buenos Aires: Instituto de Publicaciones, 1949.
- Biagini, Hugo E. (ed.) *Orígenes de la democracia argentina. El trasfondo krausista*. Buenos Aires: Legasa, 1989.
- Botti, Alfonso. *La Spagna e la crisi modernista*. Brescia: Morcelliana, 1987.
- Bourne, Louis. *Lo divino en la poesía de Rubén Darío*. Málaga: Universidad, 1999.
- Buitrago, Edgardo. "El Modernismo: una concepción americana de la modernidad en Rubén Darío". En: F. Cereza (ed.). *Modernismo y modernidad desde Nicaragua*. Alcalá: Universidad, 2005, 17-108.
- Calinescu, Matei. *Cinco caras de la modernidad*. Madrid: Tecnos, 1991.
- Cardwell, Richard A. y Bernard McGuirk (eds.). *¿Qué es el modernismo? Nueva encuesta. Nuevas lecturas*. Boulder: Society of Spanish and Spanish-American Studies, 1993.
- Cózar Castañar, Juan. *Modernismo teológico y modernismo literario*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Darío, Rubén. *Obras Completas*. M. Sanmiguel Raimundez (ed.). 5 vols. Madrid: Afrodísio Aguado, 1950-1955.
- Darío, Rubén. *Escritos dispersos recogidos de los periódicos de Buenos Aires*. Pedro Luis Barcia (ed.). Buenos Aires: Universidad Nacional, 1968.
- Darío, Rubén. *El mundo de los sueños*. Ángel Rama (ed.). Puerto Rico: Universitaria, 1973.
- Darío, Rubén. *Poesías desconocidas completas*. José Jirón Terán, Jorge Eduardo Arellano y Ricardo Llopesa (eds.). Altea: Aitana, 1994.
- Darío, Rubén. *La caravana pasa*. Günther Schmigalle (ed.). 4 vols. Berlín: Tranvía, 2000-2005.
- Dayd-Tolson, Santiago. "Sacralidad de lo profano: vida, canto y esperanza en Rubén Darío". *Crítica Hispánica*, XXVII: 2 (2005): 179-95.
- Decurtins, Gaspard. "Le Modernisme littéraire. Deux lettres a un jeune ami". *Les Questions Actuelles* CVIII (1910): 244-254 y 271-286.
- Farré, Luis. "El modernismo religioso de principios de siglo". En: Juan Carlos Ghiano (ed.). *Rubén Darío. Estudios reunidos en conmemoración del centenario*. La Plata: Universidad, 1968, 117-127.
- Fernández Ripoll, Luis. M. *Los viajes de Rubén Darío a Mallorca*. Mallorca: Olañeta, 2001.
- Fonck, B. (ed.). [1898] *Litterature et crise religieuse en Espagne*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2000.
- García de Haro, Ramón. *Historia teológica del modernismo*. Pamplona: EUNSA, 1972.
- García Morales, Alfonso. "Federico de Onís y el concepto de Modernismo. Una revisión". *Revista Iberoamericana*, LXIV: 184-185 (1998): 485-506.
- Gómez Carrillo, Enrique. *El Modernismo*. Madrid: Librería española y extranjera, 1914.
- Gregorio XVI. *Mirari vos*. 15 de agosto de 1932. <<http://www.papalencyclicals.net/Greg16/g16mirar.htm>>. 22 de agosto, 2006.
- Gullón, Ricardo. *Direcciones del modernismo*. Madrid: Alianza, 1990.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. México: F.C. E., 2004.
- Henríquez Ureña, Max. *Breve Historia del Modernismo*. México: F.C.E., 1978.
- Hinterhäuser, Hans. *Fin de siglo. Figuras y mitos*. Madrid: Taurus, 1980.
- Houtin, Albert. *Histoire du Modernisme Catholique*. Paris: Autor, 1913.
- Ingwersen, Sonya. *Light and Longing: Silva and Darío. Modernism and Religious Heterodoxy*. Nueva York: Peter Lang, 1986.
- Jiménez, Juan Ramón. *El Modernismo. Apuntes de un curso*. Jorge Urrutia (ed.). Madrid: Visor, 1999.
- Jrade, Cathy L. *Rubén Darío and the Romantic search for Unity: the Modernist Recourse to Esoteric Tradition*. Austin: Texas University Press, 1983.
- Jrade, Cathy L. *Modernismo, Modernity and the Development of Spanish American Literature*. Austin: UT Press, 1998.
- Jrade, Cathy L. "La respuesta dariana a la hegemonía científica". *Crítica Hispánica*, XXVII: 2 (2005): 161-79.

- Laboa, Juan María. "El modernismo teológico en España". *Ínsula*, 613 (1998): 21-25.
- León XIII. *Humanus genus*. 20 de abril 1884 <<http://www.papalencyclicals.net/Leo13/l13human.htm>>. 27 de abril, 2006.
- Litvak, Lily (ed.) *El Modernismo*. Madrid, Taurus, 1975.
- Llera, Luis de (ed.) *Religión y literatura en el modernismo español*. Madrid: Actas, 1994.
- López Calvo, Ignacio. "Dos visiones contradictorias de la Iglesia Católica en la obra de Rubén Darío". *Ínsula*, 699 (2005): 17-19.
- Maeztu, Ramiro de. *Obra literaria olvidada*. Emilio Palacios Fernández (ed.). Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Maihold, Günther. "El krausismo en América Latina: ¿aventura o ejercicio intelectual?". *Cuadernos del CLAEH*, 69 (1994): 109-24.
- Marfany, Joan Lluís. "Algunas consideraciones sobre el modernismo hispanoamericano". *Cuadernos Hispanoamericanos*, 382 (1982): 82-124.
- Navascués, Javier de. "Noventayocho e Iglesia: notas para una comprensión". *Anuario de Historia de la Iglesia*, XI (1998): 155-163.
- Nervo, Amado. *Obras completas*. Méndez Plancarte (ed.). 2 vols. Madrid: Aguilar, 1991.
- Orringer, Nelson R. *Unamuno y los protestantes alemanes*. Madrid: Gredos, 1985.
- Orringer, Nelson R. "Introduction to Hispanic Modernisms". *Bulletin of Spanish Studies*, LXXIX (2002): 133-148.
- Papal Encyclicals Online*. 3 de octubre 2006. <<http://www.papalencyclicals.net/>>.
- Paz, Octavio. "El caracol y la sirena. Rubén Darío". *Diez estudios sobre Rubén Darío*. Juan E. Loveluck (ed.). Santiago de Chile: Zig-Zag, 1967: 243-274.
- Pérez Goyena, A. "Frutos del modernismo español". *Razón y Fe*, 30: 10 (1911): 311-18.
- Pérez López, Manuel. M. "Azorín y el Modernismo religioso". En: *Praestans Labore Victor. Homenaje al profesor Víctor García de la Concha*. Javier San José Lera (ed.). Salamanca, Universidad, 2005, 237-252.
- Phillips, Allen W. "Rubén Darío y sus juicios sobre el modernismo". *Estudios críticos sobre el modernismo*. Homero Castillo (ed.). Madrid: Gredos, 1974, 118-45.
- Pío IX. *Quanta cura*. 8 de diciembre 1864. <<http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9quanta.htm>>. 6 de agosto 2006.
- Pío IX. *Syllabus errorum*. 1864. <<http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm>>. 6 de agosto de 2006.
- Pío X. *Lamentabili sane*. 3 de julio de 1907, <<http://www.papalencyclicals.net/Pius10/p10lamen.htm>>. 24 de julio, 2006.
- Pío X. *Pascendi Domini gregis*. 8 de septiembre 1907. <[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_x/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_sp.html)>, 7 de julio, 2006.
- Poulat, Emile. *La crisis modernista (historia, dogma y crítica)*. Madrid: Taurus, 1974.
- Rivière, Jean. *Le Modernisme dans l'Eglise. Étude d'histoire contemporaine*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1929.
- Roggiano, Alfredo A. "Modernismo: orígenes de la palabra y evolución de un concepto". En: *Nuevos asedios al Modernismo*. Ivan A. Schulman (ed.). Madrid: Taurus, 1987, 39-50.
- Ruiz Sánchez, Marcos. "Paganismo y cristianismo en Rubén Darío". *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 25: 2 (1999): 23-45.
- Schulman, Ivan A. y Achugar, Hugo (eds.). *Recreaciones. Ensayos sobre la obra de Rubén Darío*. Hanover: Ediciones del Norte, 1992.
- Skyrme, Raymond. *Rubén Darío and the Pythagorean Tradition*. Gainesville: University of Florida, 1975.
- Tomás McNamee, Catalina. *El pensamiento católico de Rubén Darío*. Madrid: Benzal, 1967.

- Valentí Fiol, Eduard. *El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos*. Barcelona: Ariel, 1973.
- Valmala, A. de. *Los voceros del modernismo*. Barcelona: Gili, 1908.
- Vermeersch, A. "Modernism". En: *The Catholic Encyclopedia*, 1 de mayo, 2006. <<http://www.newadvent.org/cathen/10415a.htm>>.
- Ward, Thomas. "El pensamiento religioso de Rubén Darío: un estudio de *Prosas profanas* y *Cantos de vida y esperanza*". *Revista Iberoamericana*, LV: 146-147 (1989): 363-375.
- Ward, Thomas. *La teoría literaria. Romanticismo, krausismo y modernismo ante la globalización industrial*. University: University of Mississippi Press, 2004.
- Zanetti, Susana (ed.). *Rubén Darío en "La Nación" de Buenos Aires 1892-1916*. Buenos Aires: Eudeba, 2004.