

ción intelectual y pastoral, estructuras pastorales y beneficios, etc., que se traducen en magníficos cuadros y gráficos, analizados con mucho matiz. Pocas veces hemos visto un estudio del clero como grupo social, hecho con tal abundancia de datos, desde el habitual estudio del número de ordenados —aunque no sea tan habitual entre nosotros— hasta análisis menos frecuentes en sociohistoria religiosa, como las lecturas del clero o su psicología pastoral. Últimos puntos a destacar son el capítulo dedicado a fuentes y bibliografía (pp. 574-604), bien sistematizada, en la que no falta un apartado sobre problemas y metodología —¿quizá excesivamente centrado en el ámbito francés?—, y la agradable presentación, en tipografía, gráficas y maqueta de un libro en el que se conjunta algo desgraciadamente poco frecuente en el mundo de la edición científica: un continente que se corresponde al excelente contenido. Python ha sabido mostrar en este trabajo —delicadamente dedicado a sus padres de los que recibió «le goût de l'histoire» y a su mujer e hijas, que le «permettent de le cultiver»—, un notable gusto por la historia y un cultivo de la disciplina del que nos felicitamos al ver el resultado.

Antón M. PAZOS

Alfonso BOTTI, *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, Ed. Morcelliana («Biblioteca di Storia Contemporanea», s/n), Brescia 1987, 304 pp., 15,5 x 23.

Nos encontramos ante un título de amplio espectro: el modernismo en España. Es doblemente interesante no sólo por la escasa bibliografía sobre temas de fondo referida a nuestra historia religiosa reciente, sino porque el A. afronta el tema con profundidad e intenta estudiar algo más que el mundo eclesiástico, llegando a un análisis de los aspectos religiosos de la cultura de la Restauración. De ahí su doble aproximación al tema, desde las ópticas más lejanas de un vago reformismo religioso existente en pensamientos como el krausismo o en novelistas como Valera, Galdós o Clarín hasta los escritos más intransigentes de los defensores de la ortodoxia. Para su estudio utiliza fuentes archivísticas poco conocidas y, sobre todo, fuentes literarias y prensa de la época, con especial referencia —aunque no sólo— a publicaciones de carácter religioso.

Una ojeada panorámica a los títulos de cada uno de los cinco capítulos en que se divide el libro nos muestran esa técnica que podríamos calificar como de aproximación al tema estricto del modernismo religioso.

Empieza por los pensadores laicistas más «religiosos», terminando en los anticlericales más «clericales», pasando por el núcleo de teólogos católicos en el que podría asentarse el modernismo español *strictu sensu*. El cap. I «Krausismo spagnolo e principali aspetti culturali e religiosi nell'età della Restaurazione», intenta mostrar el krausismo como antecedente del modernismo, equiparándolo al catolicismo liberal, al tiempo que busca las similitudes y las diferencias que Valera, Galdós o Clarín pueden tener en relación al modernismo. El cap. II «Crisi e riforma della coscienza religiosa negli intellettuali del'98» estudia sobre todo las relaciones de Unamuno con el mundo religioso europeo, sus lecturas y su labor de difusor de autores modernistas entre pensadores y eclesiásticos amigos. Menos espacio dedica al aspecto reformador de la mentalidad religiosa de Maeztu. El cap. III «Aspetti e figure del riformismo nel mondo religioso» entra en el núcleo eclesiástico del fenómeno modernista. Si éste se diese en España, aquí estarían sus representantes. No se puede hablar, sin embargo, más que de reformismo: reformismo dominico, con García y Arintero, reformismo agustino con Vélez y Martínez y reformismo franciscano con Miguel de Esplugues y Rupert M<sup>a</sup> de Manresa. El cap. IV, «L'anticlericalismo 'clericale' e il modernismo frainteso», define con rara precisión las conocidas figuras anticlericales de Ferrándiz y Pey Ordeix. Por último, el cap. V es considerado «Un suplemento d'indagine: gli echi del modernismo in Spagna». En él se estudia el eco de «El Santo», de la «Pascendi» y la sensibilidad de la prensa del momento ante estas cuestiones. Es muy interesante el análisis que hace el A. de la incapacidad del pensamiento español laico de la época para conectar con el hecho religioso. Las posturas de la prensa laica oscilan entre «l'indifferenza o l'aperta irrisione. Atteggiamenti incapaci entrambi di cogliere lo spessore e le implicazioni del travaglio religioso in atto, non foss'altro dal solo punto di vista storico e culturale. [...] Del modernismo si parla poco e si parla male, cioè senza cognizione di causa» (p. 236).

Hasta aquí el conjunto —amplio— de autores y corrientes culturales que enlazan de algún modo con la crisis modernista. ¿Pueden definirse todos como modernistas? Ciertamente no, opina el A., pero siempre existe la posibilidad de leerlos en clave modernista, aunque los rasgos que podrían caracterizar a algunos autores como tales resulten excesivamente difuminados. Puede servirnos de ejemplo Unamuno, pensador al que se analiza con detenimiento y originalidad, y que además ofrece al A. numerosas pistas —es casi su cicerone— para seguir las huellas de la crisis modernista en España. Unamuno es, efectivamente, según él mismo escribe a Boine (en carta de octubre de 1908) uno de los pocos españoles inte-

resados por el modernismo (p. 121). Y, a pesar de eso, los caracteres que para Botti definen al Unamuno modernista, podrían resultar quizá excesivamente genéricos: «l'antimodernismo unamuniano, costante e senza incrinature, è elemento di obiettiva convergenza col modernismo» (p. 90). A él se añaden el «intransigente antidogmatismo», «la valorizzazione dell'essenzialità del cristianesimo» o «la critica del regime d'ipocrisia e di menzogna si cui si reggerebbe la cattolicità spagnola» (p. 91) entre otros. Esos caracteres no son específicos. Se han dado, y se darán, en numerosas almas inquietas a lo largo de la historia, «cristianos sin Iglesia» que siempre han aparecido en época de crisis. Para evitar que Unamuno sea un egregio, original y aislado, hace falta —dice el A.— reconducirlo al modernismo, leer su crisis en el contexto europeo, viéndola como una pieza más de la amplia crisis que sacude a la cristiandad desde los tiempos de la Reforma. En síntesis, dirá, Unamuno es un síntoma de que bajo el cliché del conformismo ortodoxo de España, se oculta «l'unisono palpitare al di là dei Pirenei del medesimo cuore europeo» (p. 105). Este esfuerzo por encontrar una clave de lectura que permita descubrir el modernismo reformista oculto tanto bajo el aparente monolitismo de la ortodoxia como en el rechazo visceral por lo religioso del laicismo, está en el corazón del trabajo de Botti. Con notable honradez lo reconoce en las páginas nucleares de su estudio —el cap. III, dedicado al mundo religioso— cuando admite como cierto que España carece de un movimiento modernista evidente, aunque eso no supone que sea imposible «un più sotterraneo circolare d'idee modernistiche e [un] loro rapsodico affiorare» (p. 122).

Al término de su investigación, pues, el A. se encuentra próximo a las tesis habituales desde principios de siglo: «L'unico modernista spagnolo è Rubin de Cendoya: il personaggio letterario appena abbozzato da Ortega y Gasset in un articolo occasionale. Non è dunque esistito un modernismo religioso in Spagna» (p. 275). Sin embargo, insiste Botti, tal similitud con la tesis tradicional no es del todo exacta: «La ricerca ha messo in luce un limitrofo, un confinante, un vicino: in definitiva una sfera direttamente afferente al modernismo religioso che certamente non lascia, sul piano storiografico, le cose come stavano» (p. 275). Valdría quedarnos en esta conclusión, que nos parece, en lo que conocemos hasta ahora, correcta. Ampliar el campo hasta el más genérico reformismo religioso, rechazando prácticamente toda definición de modernismo, haría modernistas a numerosos autores, pero correríamos el riesgo de perder los límites del campo de estudio. Quizá por eso el libro no se titula «El modernismo en España». Incluso valdría decir que resulta más preciso el subtítulo que el título. Analizar la crisis modernista nos parece requerir más labor de

archivo —y de archivo estrictamente eclesiástico— que la dedicada. No hay que olvidar que en cada diócesis existía el correspondiente órgano encargado del seguimiento del modernismo, y que las denuncias no eran infrecuentes, puesto que esta acusación era la más cómoda, a principios de siglo, para descalificar a un adversario en el mundo eclesiástico. Sin ir más lejos, en la poco heterodoxa Navarra, dos profesores del Seminario —el de Sociología, Antonino Yoldi, y el de Escritura, Emilio Roman Torio— fueron acusados de modernismo. La acusación fue sobreseída por el religioso comisionado por la Santa Sede para investigar la situación de la diócesis, que consideró la denuncia improcedente. Quizá en otros casos, airear los documentos de archivos diocesanos y vaticanos, permita ver la luz a verdaderos modernistas españoles. Dejando al margen este deseo de una mayor delimitación del campo «modernista» —estando totalmente de acuerdo con el A. en no reducir lo religioso a lo eclesiástico— tenemos en *La Spagna e la crisi modernista* un interesantísimo análisis de la cultura de la Restauración, desde el punto de vista religioso, en el que Botti de-entra un más que notable dominio bibliográfico, tanto en la presentación de los problemas como en las copiosas y sustanciosas notas. Tacha disculpable son las numerosas erratas por la abundancia de textos en castellano.

Antón M. PAZOS

Bernard LAURET-François REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la teología*, 5 vols. Ed. Cristiandad, Madrid 1984-85, 536, 510, 734, 462 y 494 pp., 13 x 21.

En 1982 aparecieron en Francia los dos primeros volúmenes de la *Initiation a la pratique de la théologie*, que pronto se vieron completados por los tres restantes. Un tiempo después apareció la traducción castellana de los tres primeros de ellos, y poco después de los dos últimos.

Cada uno de los cinco volúmenes está dedicado a un tema: el primero sirve de introducción a la teología; a la dogmática se dedican los volúmenes segundo y tercero; a la moral el cuarto, y el quinto a la práctica. Los autores de la obra son, en total, unos sesenta, casi todos francófonos, bajo la dirección de B. Lauret y F. Refoulé. En esta nota nos referimos a los tres primeros volúmenes.

El *primer volumen* aparece estructurado en tres partes, cuyos apartados han sido redactados por veintitrés autores. La primera parte pretende ser una propedéutica a la Teología pero —a diferencia de las obras clásicas, que comienzan, o presuponen el conocimiento natural o filosófico— está centrada en las diversas maneras de habitar y de transformar el mun-