

Cruz y Raya y las redes transnacionales de católicos intelectuales durante la Segunda República

Cruz y Raya and the transnational nets of intellectual catholics during the Second Republic

Álvaro de la Reina Delgado

Colegio Tajamar, España

alvarodelareina@hotmail.es

<https://orcid.org/0000-0001-9658-4175>

Recibido: 23/10/2023

Aceptado: 16/07/2024

Cómo citar este artículo: De la Reina Delgado, Álvaro. (2025). *Cruz y Raya* y las redes transnacionales de católicos intelectuales durante la Segunda República. *Pasado y Memoria*, (30) 204-225, <https://doi.org/10.14198/pasado.26256>

Resumen

El presente trabajo aborda la sociabilidad y los referentes intelectuales que se vislumbran detrás de una nota al pie en un trabajo de José María Semprún acerca de Felipe II y la guerra de Flandes. Fue publicado en la revista *Cruz y Raya* en noviembre de 1935. La historiografía tradicional no ha prestado suficiente atención a los lugares no confesionales, en los que también participaban católicos antes del inicio de la guerra civil. Esto ha podido silenciar alternativas a la inercia general del catolicismo español. Un ejemplo singular de ello son la revista *Cruz y Raya* y el grupo fundador que la puso en marcha entre los años 1933 y 1936. Con un enfoque metodológico centrado en el contexto del texto, mediante un ejercicio de inducción, encontramos que, detrás de la revista, aparece el catolicismo francés, la revista *Esprit* y Jacques Maritain, y toda una red de lugares donde tales católicos intelectuales, españoles y europeos, pudieron conocerse, desde Madrid a Friburgo, pasando por los cursos de verano de Santander, o la multitud de cafeterías y tertulias donde pudieron conocerse

El autor declara que no hay conflicto de intereses.

©2025 Álvaro de la Reina Delgado



Este trabajo se comparte bajo la licencia de Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.

y abrigar proyectos en común. Todo ello permite entender el surgimiento de una renovación del catolicismo como aquel, y alumbra una realidad histórica desconocida, que podría ayudar a entender posteriores evoluciones de un catolicismo crítico con el mayoritario nacional-catolicismo del régimen de Franco.

Palabras clave: Catolicismo; Segunda República; Intelectuales; Redes transnacionales; *Cruz y Raya*; Historia de la Iglesia.

Abstract

This paper studies the sociability and intellectual referents glimpsed behind a footnote in a work by José María Semprún on Philip II and the Flanders War. It was published in the magazine *Cruz y Raya*, November 1935. Traditional historiography has not paid enough attention to non-denominational venues in which Catholics also participated before the outbreak of the civil war, and this may have silenced alternatives to the general inertia of Spanish Catholicism. A singular example is the magazine *Cruz y Raya* and the founding group that launched it from 1933 to 1936. Applying a methodological approach focused on the text context, through an induction exercise, we find that behind the magazine, French Catholicism, the magazine *Esprit* and Jacques Maritain appear. A whole network of places where such intellectual Catholics, Spanish and European, could meet— from Madrid to Freiburg, passing through the summer courses of Santander, or the many cafés and gatherings where they were able to get to know each other and develop common projects. All this allows us to understand the emergence of a renewal of Catholicism like that one, and sheds light on an unknown historical reality, which could help to understand later evolutions of a critical Catholicism with the majority national-Catholicism of Franco's regime.

Keywords: Catholicism; Second Republic; Intellectuals; Transnational nets; *Cruz y Raya*; Church history

Introducción

Tradicionalmente la historiografía ha destacado la mayoritaria tendencia del catolicismo español de los años treinta hacia diversas formas autoritarias y reaccionarias, siendo esta una clave para entender su aversión a la República y la modernidad, y el apuntalamiento del régimen de Franco, su destino natural (Callahan, 2003; de la Cueva *et al.*, 2007, 2009, 2012; Gallego y Pazos, 1999; Redondo, 1993). Por otro lado, esto explicaría la ausencia de democracia cristiana, o de cualquier otra forma de catolicismo lejano al nacional-catolicismo, término que logró consagrar para la historiografía Alfonso Botti a finales del siglo pasado (Botti, 1992). Sin embargo, en los años finales del franquismo y los iniciales de la Transición a la democracia, hubo algunos autores que buscaron revisar este relato, tratando de encontrar referencias históricas para

un catolicismo abierto a la democracia y al parlamentarismo; sus esfuerzos fueron considerables, pero su conclusión rozaba una suerte de nostalgia por una minoría católica que quiso, pero no pudo brotar (Alzaga, 1973; Benavides, 1978; Tusell, 1974).

En los últimos años, el conocimiento de ese germen católico ajeno al nacional-catolicismo antes del 36 no ha mejorado en lo esencial. No obstante, la historiografía sí ha abierto nuevos enfoques que podrían iluminar la cuestión desde otros ángulos, ofreciendo otro color al relato general. Estos enfoques hacen hincapié en analizar la realidad católica en su mayor extensión, superando una historia que se reduzca al clero o a los espacios católicos confesionales, como pudieran ser Acción Católica, los propagandistas o los aledaños de la CEDA. Lo católico no solo es plural, sino que participa de la vida civil, laica, de manera cotidiana. Que no lo hagan de manera confesional no implica que no participen, y esta comprensión abre multitud de lugares y espacios para investigar la vida de esos católicos que, sin dejar de serlo, pasaron desapercibidos para la historiografía tradicional. Esto ha generado un renovado interés historiográfico por lo laico y por sujetos no contemplados hasta ahora, como podrían ser las mujeres católicas. Además, el progresivo desplazamiento de los estudios hacia los años cuarenta y cincuenta también están generando nuevas preguntas, pues resulta que muchos católicos críticos con el franquismo estaban en plena actividad antes del 18 de julio, pero no habían sido suficientemente considerados por los historiadores (Montero *et al.*, 2017).

De todo ello se deduce que, si bien es incuestionable esa tendencia mayoritaria del catolicismo español previo a la guerra hacia formas tradicionalistas de concebir la relación entre el Estado y la sociedad, es en los lugares laicos no confesionales donde podemos encontrar un catolicismo diferente. Es aquí donde cobra sentido el trabajo presente sobre *Cruz y Raya*, donde demostraremos el enorme calado intelectual y social que se esconde detrás de sus publicaciones: una revista hecha por laicos, no confesional pero sí inspirada en la fe católica, crítica con la deriva general de los católicos españoles durante los años republicanos.

Para llevar a cabo tal tarea, nos acogemos al enfoque de historia intelectual postulado por J. G. A. Pocock y su *Escuela de Cambridge*, donde la exigencia central de historiador es dotar de inteligibilidad al texto a través de la reconstrucción de su contexto (Pocock, 2011). En el caso de *Cruz y Raya*, como veremos, el contexto fue la sociabilidad intelectual y las redes nacionales y transnacionales en las que se movían los miembros de la revista, con centro en Madrid. Se trata de una sociabilidad formal e informal, que la historiografía ha incorporado con los años como conceptos analíticos válidos

para el estudio de las redes de relación de los sujetos históricos, en particular de los intelectuales (Agulhon, 1966; Canal, 1997: 47-72; Uría, 2008: 177-212). En realidad, casi todo se reduce a un principio básico que planteó años atrás Maurice Agulhon con el concepto de *sociabilidad*: el vehículo habitual de generación y socialización del pensamiento intelectual son los lugares de encuentro entre intelectuales, donde se producen intercambios de ideas, y donde unos y otros conocen qué se dice y a quiénes se dice, y donde, además, tienen lugar las adhesiones o resistencias a las corrientes de pensamiento con las que se encuentran (Agulhon, 2009). Partiendo de esta premisa, el método que emplearemos en este artículo no podrá ser el análisis global de la revista: nos serviremos de la perspectiva inductiva para desenterrar, a través de una única nota al pie en un trabajo publicado por *Cruz y Raya*, todo un contexto relacional que dota de un significado enormemente revelador lo que pudiera parecer una reflexión perdida sobre el catolicismo de aquellos años republicanos (Man, 2013: 167-173), en una línea que se declara deudora de grandes obras de historia intelectual, como la de Schorske sobre Viena o Blom y los años previos a 1914 (Schorske, 2011; Blom, 2010).

De esta manera, el presente texto tratará de dar respuesta a la pregunta de si verdaderamente se movía un catolicismo diferente, renovador, en las páginas de *Cruz y Raya*; y, de ser así, hasta qué punto era un autor aislado y poco significativo en un contexto macro, o se trataba de una red de católicos que, conscientemente, buscaban reformar el relato católico general. Por último, sería relevante conocer si estos planteamientos los compartían con el exterior, como lenguaje común, o eran producto exclusivamente elaborado por ellos mismos. Para ello, analizaremos primeramente *el texto*, la nota al pie en cuestión, aparecida en noviembre de 1935 a colación de un ensayo histórico de José María Semprún; seguidamente, reconstruiremos el *contexto*, siguiendo lo anteriormente expuesto acerca de la sociabilidad, las redes y la condición del intelectual en aquellos años.

El texto: la pluralidad religiosa o la separación Iglesia-Estado

En noviembre de 1935, José María Semprún, joven doctor en Derecho, publicaba en *Cruz y Raya* un artículo a primera vista inocuo, académico, sobre la perspectiva que Furió Ceriol, diplomático y comentarista de la guerra de Flandes, tenía sobre la salida al conflicto más grave del reinado de Felipe II. La revista donde tal cosa escribió y de la que era fundador era una publicación mensual, aparecida en 1933 y que llegaría hasta el fatídico julio del 36, editada por un grupo de católicos intelectuales que escribían sobre multitud de temas, pero siempre con un corte académico exigente. Su circulación, por

tanto, fue escasa, y su público, presumiblemente intelectual como ellos (de la Reina, 2021). Durante aquellos años se sucedieron colaboraciones de gente muy diversa, no siempre católicos, expertos en teología, política, historia, economía, literatura, etc. A finales del 35, decíamos, aquel Semprún se hacía eco de la propuesta de Furió Ceriol para ejercer una política de tolerancia hacia los súbditos flamencos rebeldes. Nuestro autor se encontraba haciendo una recensión sobre tal tesis del que fuera diplomático, en un texto carente de agresividad o reivindicación hacia el problema religioso de su tiempo y la República en la que vivía, cuando, casi con recato o timidez, salpicó en una nota al pie todo el fundamento real que apenas dejaba traslucir el cuerpo principal del artículo:

«El preclaro y cristiano espíritu de Jacques Maritain ha emprendido hace tiempo el noble trabajo de mostrar lo que podría ser una nueva Cristiandad. Véase su importante curso de conferencias en la Universidad de Verano de Santander (Magdalena) durante el de 1934, y su admirable libro *Du Régime Temporel et la Liberté*. Allí queda bien claro cómo puede ser perfectamente lícito al gobernante, por muy católico que él sea y su propósito, regir a una multitud, dividida de hecho –dolorosamente dividida– en materia religiosa, y esto no sólo sin reprimir antes dando formas estatutarias a esa pluralidad. [Y volviendo sobre Felipe II] Que, dado el ambiente de la época y la violencia de ciertas acometidas de los herejes, le resultará difícil admitir la política de tolerancia, es problema discutible de carácter histórico. Pero que los modos usados por sus delegados en Flandes, mayormente durante los periodos de la *manera fuerte*, se hallaban de hecho a una distancia infinita del ideal permanente de un gobierno justo y cristiano, es cosa que resulta archievidente. Que nos resulte archievidente *hoy*, dirá algún malicioso... Claro que sí; pero da la casualidad de que es *hoy* cuando escribimos.»¹

La cuestión de la separación Iglesia-Estado había sido un asunto largamente discutido a lo largo del siglo XIX en toda Europa, y parecía volver a serlo en las primeras décadas del siguiente. Para algunos, llamados confusamente «católicos liberales», era la ocasión de lograr «una Iglesia libre en un Estado libre», un catolicismo desembarazado del peso y tutela del Estado confesional regalista, una forma de volver a una cierta pobreza evangélica que permitiera superar un falso triunfalismo en lo temporal, para así poder abrir los ojos ante una sociedad descristianizada y necesitada de un nuevo impulso pastoral. Para otros, no menos ambiguamente llamados «católicos reaccionarios» o «antimodernos», todo entendimiento con el mundo liberal y moderno era una claudicación, una manera de licuar la doctrina y la verdad católica, emparejándola con el

1. José María Semprún: «La pica en Flandes de Furió Ceriol», *Cruz y Raya*, noviembre de 1935.

error y el relativismo moral. La única solución, consideraban, era mantener las instituciones políticas confesionales como dique de contención contra esa misma secularización creciente. Si hasta 1848 el debate estaba abierto, parecía que desde el *Syllabus* de Pío IX toda opción de superación de aquella unión de trono y altar quedaba abortada *sine die* (Redondo, 1978).

Esto comenzaría a cambiar en los primeros años del siglo XX, y de forma clara desde la Primera Guerra Mundial, cuando aparecieron los primeros experimentos en Francia e Italia de democracia-cristiana; término siempre equívoco, pero que mayoritariamente buscaba señalar la conveniencia de respetar la pluralidad religiosa dentro del Estado (Alzaga, 1973). O, en otras palabras, abandonar la fórmula confesional para las instituciones públicas, entendiendo que la participación de los católicos en la política no supone que sus decisiones u opiniones sean católicas, ni que representen la única opción posible para el católico. Inspirados en la doctrina católica, los laicos actuarían en la esfera pública sosteniendo posturas contingentes para problemas contingentes (Mayeur, 1983; Martina, 1974; Grass, 2008). Si bien pudieran alegarse diversos motivos para este creciente cambio, aunque todavía minoritario en el contexto europeo, es evidente que uno de ellos fue el progresivo recelo hacia el Estado, ese Estado totalitario que nació al calor de la posguerra y que terminaría devorando el terreno de la propia conciencia religiosa. Si antes la Iglesia pudiera tener motivos para creer que un Estado fuerte era situación propicia para contener el laicismo, el nuevo siglo parecía estar demoliendo semejante optimismo. No deja de ser elocuente a este respecto considerar que, precisamente en ese 1935 en el que escribía Semprún sobre Flandes, el gran mártir y defensor de la libertad de conciencia frente a un Estado despótico, Tomás Moro, fue canonizado (Fazio, 2021).

Por aquellos años, el intelectual europeo de referencia para la formulación de una nueva relación entre Iglesia y Estado fue Jacques Maritain y su *Humanismo integral*, publicado en 1936. Su versión embrionaria es esa obra a la que se refería Semprún, y el impacto que tuvo en España puede medirse tanto por sus partidarios como por sus detractores y enemigos. A este respecto, es sintomático que, durante los años de la guerra civil, así como las dos décadas siguientes, en nuestro país *Humanismo integral* y el tomista francés fueran tema de controversia y blanco directo del tradicionalismo y los defensores del Estado confesional sin fisuras (López-Chaves, 2016: 87-95; Gallego y Pazos, 1999; Gracia, 2006: 381; García Escudero, 1975; González Casanova *et al.*, 1992). El filósofo francés en su obra argumentó que el ideal medieval de cristiandad era ya irrecuperable, y vano todo intento por oponerse a la modernidad en bloque y tratar de traer la historia quinientos años atrás. Además, la solución

no sería la resurrección del estado de cosas premoderno, porque este apenas dejaba espacio a lo profano y al laicado; la solución, a su parecer, sería un Estado aconfesional donde por analogía y subordinación de planos y bienes, los católicos pudieran convivir con los no católicos en la búsqueda del bien común. Las dimensiones espiritual y temporal no se confundirían como sucedía en la cristiandad medieval, pero tampoco serían ajenas la una a la otra, fomentando siempre que los fieles laicos discernieran los fines y medios legítimos para la, a menudo, contingente política. No abundaremos más en estas cuestiones por no fatigar al lector; digamos sencillamente que el planteamiento básico de la libertad religiosa, reconocida por el Concilio Vaticano II, ya estaba en Maritain y su *Humanismo integral*.

Así pues, para noviembre de 1935 crecía en Europa un cierto sentido de urgencia de cara a la relación entre la Iglesia y el Estado, considerando unos pocos como preferible la fórmula de la separación, la aceptación del pluralismo religioso. En España, además, este no era un debate menor. Piénsese lo que significaba la superación de la confesionalidad del Estado en un país donde buena parte de los católicos consideraban como cosa consustancial a España la unión de trono y altar y donde, por extensión, la pugna entre clericalismo y anticlericalismo y toda forma de secularización levantarían un oleaje embravecido durante, al menos, la primera mitad del siglo XX (Tusell, 1974; Benavides, 1978; Callahan, 2003; de la Cueva et al., 2007; Cano, 2009; De Vicente, 2012). Por todo ello, hemos de considerar que el que un católico como Semprún propusiera en 1935 «dar formas estatutarias a esa pluralidad [religiosa]» para aquella España del siglo XVI era, cuando menos, polémico. Felipe II, monarca católico en un país de mayoría católica, habría estado legitimado, en opinión de nuestro doctor en Derecho, para conceder la libertad religiosa a sus súbditos flamencos, muchos de los cuales habían abrazado diversas formas de protestantismo. Esto no habría supuesto una traición a su deber como católico, tanto como un reconocimiento de que el Estado no tiene competencias sobre la conciencia religiosa, y por ende la pugna teológica y social no tendría por qué haber degenerado en una guerra abierta y la ruptura definitiva del orden civil. Evidentemente, que Semprún eligiera la figura de Felipe II, gonfaloniero de Roma, no era azaroso, sino que precisamente trataba de disputar una de las claves de la historiografía tradicionalista: si la gloria patria del siglo XVI consistió en la perfecta unión de trono y altar, quizás esta misma no habría estado, en realidad, justificada, ni habría sido tan positiva para la historia española. La interpretación de Semprún nos llevaría a considerar que aquella guerra de ochenta años fue estéril e inútil. El imperio se habría desangrado en un conflicto que no habría demostrado la fidelidad española al catolicismo, sino

la tozudez de un rey y una corte intransigentes (Dardé, 2006; López Sánchez, 2006; Marco Sola, 2009; Álvarez Junco, 2012; Botti *et al.*, 2013; Morales, 2013).

Pero para comprender el marco histórico en el que Semprún publicó este texto, y que de alguna manera lo hace inteligible, debemos analizar el contexto; primeramente, la sociabilidad intelectual, las redes que vehiculan los discursos de los sujetos históricos.

El contexto: sociabilidad, redes intelectuales

«El preclaro y cristiano espíritu de Jacques Maritain ha emprendido hace tiempo el noble trabajo de mostrar lo que podría ser una nueva Cristiandad. Véase su importante curso de conferencias en la Universidad de Verano de Santander (Magdalena) durante el de 1934.»

Aquel curso de verano de Santander fue ocasión para que Maritain diera a conocer en España algunos de sus seminales planteamientos para su posterior *Humanismo integral*. Y allí estuvo Semprún de oyente. Pero no sólo Semprún, también entre el público hubo colaboradores de una pequeña revista que llevaba un año en circulación, *Cruz y Raya*. Algunos de ellos, como Xavier Zubiri, ayudaron a la preparación de aquellos cursos y a poner en contacto Santander con algunos intelectuales europeos de relieve. Intelectuales, muchos de ellos, que él mismo había conocido en sus estancias académicas en Alemania (Castro, 1986: 91-93). Pero no sólo eso, es que el proyecto republicano en torno a la Universidad Internacional afincado en Santander tuvo como origen uno de los núcleos fundacionales de la propia *Cruz y Raya*: Miguel Artigas, como director de la Biblioteca de Menéndez Pelayo, y su buen amigo José María de Cossío. El deseo de aquel proyecto de los años veinte fue erigir Santander como un lugar de encuentro entre tradicionalistas y liberales, entre católicos y no católicos, entre las gentes del Centro de Estudios Históricos madrileño y los menendezpelayistas de toda la península (De la Hoz, 2017). Lo que materialmente y contextualmente expresaba aquel proyecto de Artigas quedaba rubricado en las palabras de Jacques Maritain en aquel verano de 1934, donde proponía aquella nueva cristiandad que acogía los aspectos fecundos de la modernidad sin cuestionar la tradición de lo católico. El texto en su contexto.

Démosle, pues, la vuelta al tradicional orden metodológico del historiador intelectual y exploremos qué lazos, vínculos y redes de sociabilidad se manifestaron en aquel salón de actos donde se pronunció la conferencia del tomista francés. Porque, como explicitamos en la introducción teórico-metodológica, el análisis del contexto intelectual pasa por la sociabilidad del autor y su publicación, y en este caso una sociabilidad que conecta Madrid con Santander, y esta con París, pues aquella conferencia de Maritain habría sido

inviabile de no haber existido estas conexiones metatextuales. Si bien hemos mencionado en dicha introducción algunos trabajos relevantes para el mundo intelectual europeo (Blom, 2010; Schorske, 2011), para España tenemos los trabajos de Paul Aubert sobre aquel Madrid intelectual de entreguerras, o la obra de Ribagorda sobre la sociabilidad de los intelectuales en la capital (Aubert, 1989: 101-138; Ribagorda, 2009). En definitiva, lo que sostenemos es que es altamente probable que los novedosos planteamientos sobre libertad religiosa y separación trono y altar sean abrazados por alguien que ha tenido algún contacto con tales ideas en otros lugares. Este encuentro puede ser a través de publicaciones escritas, sin duda, pero pocas cosas pueden ser más persuasivas que un encuentro personal. Nada mejor que el caso del propio Semprún y su encuentro con el propio Maritain. Conocemos este momento por las memorias de un buen amigo, y a la sazón también miembro de *Cruz y Raya*, Alfredo Mendizábal, que nos describe el primer encuentro presencial que ambos tuvieron en París con la redacción de *Esprit*, dirigida por Emmanuel Mounier y donde también colaboraba Jacques Maritain:

«Al regresar de Friburgo (...), Semprún y yo habíamos decidido entablar relación personal en París con los dirigentes de la revista *Esprit*, de reciente publicación, cuyos primeros números nos daban la impresión de mantener posiciones ideológicas muy cercanas a las nuestra y, en todo caso, dignas de conocerse y de poder apreciar por contacto directo. Pronto entramos en comunicación con Emmanuel Mounier, que nos dio cita en la redacción y nos invitó a compartir el almuerzo al día siguiente. (...) Pepe Semprún y yo estábamos maravillados de la cordialidad y de la sobriedad de nuestros anfitriones. (...) Tanto Semprún como yo pensábamos en la posible coordinación con nuestras propias actividades en España y tratábamos de dar forma a todavía vagos proyectos. (Mendizábal, 2009: 132-133).»

Al recalar en Madrid, prosigue el texto de Mendizábal, fueron los representantes de una pequeña asociación denominada *Amigos de Esprit*. Eso es socialización del discurso; en este caso, de un personalismo de raíz católica que abogaba por una nueva cristiandad. Vista la relevancia de esta discreta pero determinante dimensión de la vida intelectual, recorramos brevemente los lugares y las redes por las que transitaron José María Semprún y el resto del grupo de *Cruz y Raya* y que hacen inteligible aquel encuentro en la Magdalena y su significación para la revista.

El precedente de los cursos santanderinos de verano vino dado por los que previamente organizaba la Biblioteca de Menéndez Pelayo, donde la pretensión de Artigas, posterior fundador de *Cruz y Raya*, era la misma que la de los últimos años de su maestro, el propio Menéndez Pelayo, y tenía a su vez enorme conexión con las palabras de Maritain y con aquella pluralidad de la

que hablaba Semprún: la tradición española y católica, defendida de forma superlativa por un joven e intransigente Menéndez Pelayo, estaría ahora abierta a dialogar y reencontrarse con la modernidad europea. La España esencialista del primer polígrafo santanderino debía dejar paso a una tradición nacional capaz de entenderse con el ya no tan peligroso Norte. En palabras de Artigas: «modernizar España sin cortar las raíces de la tradición y dar a conocer las aportaciones de siglos de ciencia hispana en todos los campos, especialmente en los siglos áureos» (De la Hoz, 2017: 106).

Para este ambicioso proyecto contó siempre con la colaboración de intelectuales de Madrid, especialmente de Menéndez Pidal y su equipo, y durante varios años fue dando sentido y fama a unos cursos para estudiantes nacionales y extranjeros durante las calurosas semanas de verano; tras su marcha de Santander en 1930 rumbo a Madrid y la Biblioteca Nacional, estos cursos en 1932 terminaron de ser transformados por la reciente Segunda República en la Universidad Internacional de Santander, posterior Universidad Internacional Menéndez Pelayo, donde con recursos gubernamentales y renovado prestigio alcanzaría una enorme fama incluso antes de 1936. Todo fue, en realidad, fruto de la colaboración y trabazón que generó Artigas durante años entre miembros de la Institución Libre de Enseñanza, el CEH y la Biblioteca Menéndez Pelayo, de corte conservador, y que el Ministerio de Fernando de los Ríos supo acoger y ofrecer un espaldarazo público definitivo (De la Hoz, 2017: 107). La convivencia tan deseada por Artigas entre tradición y modernidad parecía posible en aquel 1932. La conferencia de Maritain en 1934, por tanto, tiene perfecto sentido en ese paisaje, en aquel palacio, y con aquel público, entre los cuales varios miembros de la revista se encontraban. Y fue aquella inspiración la que motivó el texto de Semprún sobre Felipe II y Flandes.

Si aquellos encuentros estivales tenían efecto, si aquella sociabilidad verdaderamente podía impactar de manera profunda en la vida de sus participantes, es algo que las memorias de otro miembro de *Cruz y Raya* puede alumbrar en cierta medida:

«La Universidad misma era algo asombroso; nunca había existido nada parecido; las diferentes versiones que después de la guerra ha tenido no han tenido gran semejanza con la, tan fugaz, de 1933 a 1936. (...) Las mejores mentes españolas, en rigurosa selección, concurrían en ella. (...)

Era un taller de pensamiento, verdaderamente internacional. El mundo se hacía presente en Santander (...). Pocas veces he visto una convivencia más espontánea, estimulante, inteligente, divertida, cortés. El «tirón hacia arriba» –tan necesario, que tanto irrita a algunos– era constante. No puedo decir cuánto me enriqueció intelectual y humanamente. (...) Aquellos dos meses

en Santander fueron una liberación. Volví a Madrid mucho más yo mismo.»
(Marías, 2008: 111-113)

Pero no sólo se trató de Artigas, Cossío, Semprún o Marías. Sabemos también que otros dos personajes vinculados a la revista también participaron activamente en la celebración de semejantes encuentros cántabros, y no por casualidad, sino por la coincidencia de lenguajes, de proyectos, de estilo. Zubiri, vinculado desde Madrid a las redes del CEH y la Universidad Central, se sumó con entusiasmo a la resurrección que operó el ministerio desde 1932, animado por la idea de poner a sus alumnos ante reconocidos premios nobel europeos, para así abrir sus horizontes culturales (Castro, 1986: 91-93). Algo parecido podríamos decir de Mendizábal, quien incluso tuvo ocasión de impartir un curso en 1935, en medio de un clima ya enrarecido y la hostilidad de jóvenes falangistas (Mendizábal, 2009: 136-138).

Ahora bien, ¿de dónde procedía esta vinculación con Europa, este interés por dialogar allende los Pirineos? No era un mero compromiso intelectual, o una postura metodológica de despacho. Aquí entra lo que podemos llamar *redes intelectuales transnacionales*, que, si operaban en el resto de Europa, conectaban también a España en aquellos circuitos. No solo era un vínculo con París, *Esprit* y Maritain. Nuestros protagonistas habían tenido una experiencia anterior en el Viejo Continente, y eso era lo que querían mantener y reproducir como medio efectivo de hacer una cultura católica abierta y plural. La mayor parte de ellos tuvieron esta oportunidad de estancias en el extranjero, siempre de corte académico, gracias a las becas concedidas por la Junta para la Ampliación de Estudios: Emilio García Gómez, arabista, recibió una beca para hacer una estancia de investigación en El Cairo en 1927 como profesor auxiliar de la Universidad Central.² Otro becado fue el médico Carlos Jiménez Díaz, quien en 1921 estuvo en Berlín y Frankfurt, y en 1926 en Berlín (Jiménez Casado, 1993: 80-154).³ Miguel Artigas también obtuvo una beca de estancia en Berlín y Múnich entre 1911 y 1912. Posteriormente, pidió excedencia en mayo del 14 de su plaza en Sevilla para volver a Berlín, donde se inspiró para su proyecto en Santander (De la Hoz, 2017: 69-96).⁴ Dentro del campo del Derecho,

2. *Memoria correspondiente a los años 1926-1927 y 1927-1928*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC p. 34; véase también Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid, expediente Emilio García Gómez, P-516.

3. *Memoria correspondiente a los años 1922-1923 y 1923-1924*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 50-51.

4. *Memoria correspondiente a los años 1914-1915*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 129.

Antonio Luna, Eugenio Ímaz y Alfonso García Valdecasas hicieron la estancia en Friburgo (Castro, 1986: 83-89; Vallet de Goytisolo, 2002: 452-456).⁵ José López Ortiz, agustino, recibió una pensión de cuatro meses en Alemania como licenciado de Derecho para estudiar historia de las instituciones jurídicas islámicas.⁶ Un caso paradigmático fue el de Xavier Zubiri, que tuvo varias estancias importantes en el extranjero en los años veinte: en primer lugar, en Lovaina y Roma, aconsejado por Zaragüeta, para completar sus estudios de teología y su doctorado en 1920. Al año siguiente, en 1921, para terminar su tesis dirigida por Ortega y Gasset estuvo becado en Alemania.⁷ Al obtener por concurso la cátedra de Historia de la Filosofía, en 1926, pidió una excedencia de su plaza para completar su formación en Friburgo y luego en Berlín hasta 1931, donde conoció a Edmund Hüsserl y Martin Heidegger, y posteriormente aprendió matemáticas y física moderna con los prestigiosos Max Plank, Albert Einstein y Erwin Schrödinger, dado que una de las claves del trabajo de Zubiri era conseguir poner en diálogo la física y la filosofía de vanguardia. No dejaba de ser una búsqueda a la que le introdujo su maestro Ortega y Gasset desde Madrid, con su propuesta de superación del idealismo mediante la razón vital (Castro, 1986: 70-91). En suma, un ejemplo claro de pensamiento intelectual de entreguerras trenzado por las *redes transnacionales*. Incluso sin la beca del ministerio es significativo ver la influencia del modelo de la JAE en otros miembros de la revista, haciendo estancias con sus propios recursos, como Alfredo Mendizábal o Manuel de Falla (Collins, 2002; Torres Clemente, 2009: 55-75; Mendizábal, 2009: 67-75).

Sin embargo, estas redes transnacionales necesitaban de un punto de encuentro y origen. Es decir, podemos tener una sospecha cabal de su experiencia europea a nivel personal; ahora necesitamos reconstruir cómo pudieron llegar a conformar un grupo, qué unió a José María Semprún con Mendizábal o Valdecasas, o qué sentó en la misma tertulia para preparar la revista mes a mes a José Bergamín y Antonio Marichalar, por ejemplo. ¿Cómo se conocieron, en qué circuitos de sociabilidad se movían para permitir o propiciar la fundación de *Cruz y Raya*? Es una pregunta pertinente porque, como veremos

5. *Memoria correspondiente a los años 1926-1927, 1927-1928 y 1933-1934*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 93 y 192, y *Memoria correspondiente a los años 1926-1927, 1927-1928 y 1933-1934*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 44 y 188.

6. *Memoria correspondiente a los años 1928-1929 y 1929-1930*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, pp. 62-63.

7. *Memoria correspondiente a los años 1922-1923 y 1923-1924*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, archivo dependiente del CSIC, p. 97.

poco después, *Cruz y Raya* responde plenamente, tanto en su texto como en su contexto, a esa búsqueda de un catolicismo dialogante y no antimoderno, a ese catolicismo que Semprún proponía para la España del siglo XVI, a esa pluralidad que defendió Maritain en Santander. Lo cual, evidentemente, vuelve a manifestar que las ideas no gravitan arbitrariamente sobre mentes escogidas al azar, sino que la socialización del discurso es tan importante como la sofisticación de sus argumentos.

Madrid. La capital será el punto nodal, el nervio central de toda esa sociabilidad que los llevaba en verano a Santander o en diversas estancias al resto de Europa. Ese Madrid de la Junta para la Ampliación de Estudios, la Residencia de Estudiantes, la Universidad Central o el Ateneo, entre otras instituciones. En todas ellas se movieron casi todos los miembros de la revista antes de su fundación en 1933, pero no nos demoremos en este punto. Son muchos los encuentros que pudieron tener en esos lugares, pero de muchos no tenemos constancia, las fuentes no nos ofrecen rescatar esas vivencias. Pero sí tenemos constancia de algunos de ellos. Destaca aquel que forjó el grupo más longevo y numeroso que luego formó parte de *Cruz y Raya*, que pasó, si bien con algunas adiciones y abandonos entre un hito y otro, por las experiencias del Partido Social Popular, el SEPSE de Ossorio y Gallardo durante la Dictadura de Primo de Rivera, la Derecha Liberal Republicana (DLR) en 1931 y, finalmente, por el *Grupo Español de la Unión de Friburgo*, dependiente de la *Unión Católica de Estudios Internacionales* (UCEI), integrada a su vez en la Sociedad de Naciones, en 1933. Es un grupo de juristas católicos españoles que, preocupados por la deriva totalitaria y belicista del Viejo Continente, tratan de sumar sus esfuerzos para consolidar la paz (Mendizábal, 2009; Alonso García, 2003: 314; De la Hoz, 2017: 341. Entre los miembros de este grupo, posteriores miembros de *Cruz y Raya*, encontramos a Mendizábal, Semprún, Antonio de Luna, Alfonso García Valdecasas, Francisco Romero Otazo, José María Ruiz Manent y Manuel Torres. La sede, evidentemente, estaba en Madrid. Al tiempo, muchos de ellos eran profesores de la Universidad Central, donde quizás se conocieran previamente para conformar este grupo, partiendo de unas relaciones informales donde compartían preocupaciones e inquietudes. Algo parecido puede verse en la relación que llevó a Xavier Zubiri y Julián Marías a *Cruz y Raya*: habiendo aquel contactado con el grupo y siendo miembro de manera informal de la revista, fue profesor de aquel de Historia de la Filosofía en la Universidad Central. A partir de una amistad que fue desarrollándose con los meses, Zubiri introdujo al por entonces joven estudiante a *Cruz y Raya*. Ambos compartían la misma inquietud por buscar el diálogo entre la filosofía moderna y el catolicismo (Marías, 2008: 113-120).

Algunos de estos contactos, a su vez, sabemos que se produjeron en el nivel de la sociabilidad informal: un café a la salida de una clase o una reunión, o una tertulia que ameniza el tiempo libre tras la jornada laboral. En el Madrid intelectual de entreguerras era una práctica muy desarrollada y central de su sociabilidad (Espina, 1995; Laurier; White; Buckner, 2001; Martí, 2007; Bonet, 2012). Para el caso de los miembros de *Cruz y Raya*, conocemos de, al menos, dos tertulias madrileñas donde se encontraron previamente a la fundación de la revista: la del *Pombo* y la del *Amatorum Club*. En aquella «sagrada cripta» se encontraron José Bergamín, Manuel Abril, Manuel de Falla y Antonio Marichalar (Penalva, 1985: 29-31; Ródenas de Moya, 2002: 13-14; Ribagorda, 2009: 125; Bravo-Villasante, 2010: 39). La segunda fue fundada por Carlos Jiménez Díaz y otros compañeros de la facultad de medicina, y allí también estaría un habitual de las tertulias madrileñas, Eusebio Oliver (Jiménez Casado, 1993: 49-61). Ambos fueron fundadores de *Cruz y Raya*. Evidentemente, este nivel de sociabilidad tiene la enorme dificultad de ser difícilmente rastreable, apareciendo de forma errática en las fuentes.

De esta manera, hemos visto cómo lo que sucedió en Santander en aquel verano del 34 era solo un encuentro más dentro de una constelación de relaciones sociales extensa y poblada, en la que estaban perfectamente incrustados los miembros de *Cruz y Raya*. Y era Madrid, la capital, el centro de aquel sistema, de aquel circuito nervioso, aunque tuviera otras ramificaciones dentro de la península, además de Santander, como San Sebastián y Granada. En territorio vasco se conocieron Xavier Zubiri y Eugenio Ímaz, apadrinados por Juan de Zaragüeta, a la sazón sacerdote y profesor en la Universidad Central de Madrid, aunque este no se sumara al proyecto de *Cruz y Raya*. Zaragüeta los introdujo a la vida intelectual durante los veranos de San Sebastián y, a la vez, en la vida social intelectual madrileña. De Granada tan sólo podemos asegurar que Emilio García Gómez, García Valdecasas y Manuel Torres coincidieron temporalmente en la ciudad, pero no que compartieran allí lugares y redes (Castro, 1986: 71-75; Ascunce et al., 1990: 23-25; Vallet de Goytisolo, 2003: 452-456; Alonso García, 2003: 150; Torres Clemente, 2009: 125-132). De lo que no cabe duda es de que fue en Madrid donde se fundó y editó la revista en 1933, y desde donde se dirigía mes a mes en sus tres años de existencia. Lo relevante para nuestro trabajo es que esta red de sociabilidad supuso vivir *de forma ejecutiva* lo que defendía Semprún en aquel texto y Maritain en aquella conferencia. Compartían debates en lugares secularizados, no católicos, y aquella convivencia formaba parte de su vida profesional y social. La pluralidad moderna, por ende, no era un constructo teórico tanto como una *experiencia vital*. El texto nacía del contexto. Así, queda solo por dilucidar una última cuestión, ¿por qué

crear una revista para defender esto? ¿qué necesidad o urgencia los llevó a participar de los debates de la esfera pública en 1933 como católicos intelectuales que defienden, precisamente, aquello que vivían desde hacía años? esto nos llevará, para terminar, a la vivencia que de la *crisis de la modernidad* tuvieron aquellos intelectuales, y cómo *Cruz y Raya* entra dentro de las respuestas de aquellos a los cambios de aquella crisis.

Intelectuales, esfera pública y crisis de la modernidad

«Que nos resulte archievidente *hoy*, dirá algún malicioso... Claro que sí; pero da la casualidad de que es *hoy* cuando escribimos»

Semprún habló del siglo XVI porque, en realidad, quería refutar el siglo XX. La cuestión que nos concierne finalmente es preguntarnos qué fue aquel «*hoy*» al que se refería Semprún, desde qué «*hoy*» escribió. Una primera realidad evidente y bien conocida por la historiografía sería la referida a la relación entre la Iglesia católica y la Segunda República española. Se daba en aquel 1933 un combate no menor entre una concepción confesional del Estado y la sociedad (la España católica) y un proyecto laicista vinculado al gobierno republicano salido de las elecciones de 1931. El debate fue tenso, desde los escaños del Congreso hasta la calle, generando algaradas, disturbios, incendios y la ruptura del gobierno provisional. Con mayoría parlamentaria, el nuevo gobierno presidido por Azaña tuvo tiempo entre 1931 y 1933 para avanzar en lo que se entendía como un deber republicano. El catolicismo, en guardia, trataba de reactivar su presencia a través de una confederación de partidos capaz de ganar los futuros comicios (Tusell, 1974; Redondo, 1993; Álvarez Tardío, 2002; Aróstegui, 2006; de la Cueva et al., 2009; Robles Muñoz, 2013). En realidad, aquella disputa pública venía desde mucho atrás, desde la crisis finisecular, como se ha puesto de manifiesto en los últimos años, alcanzando ahora su cénit (de la Cueva et al., 2007, 2012).

Pues bien, en este contexto aparece *Cruz y Raya*, en abril de 1933, para tratar de proponer una nueva relación posible con la República y la modernidad, que permitiera salir de una disyuntiva destructiva, de un callejón sin salida: ni se podía destruir la libre realidad católica de España ni prohibir la secularización del Estado o la proclamación de una República. No por casualidad, a los tres meses escribiría José María Semprún en contra de la reciente Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, defendiendo que su oposición a la ley no implicaba oposición a la República, al contrario: era una forma de

defender la justicia de su constitución y evitar su perversión sectaria.⁸ La nueva ley abría un precedente peligroso para la convivencia, no por republicana, sino por injusta. «[Viola] el espíritu general de la Constitución, el espíritu de libertad, igualdad, de general tolerancia que debe animar y en gran parte anima la Constitución.»⁹ En suma, concluía:

«Ley acordeón, de estira y encoge, de toma y daca, que en manos de unos apenas podrá ser esfuerzo de tolerancia, y en manos de los otros, agitados, en sus alucinaciones, por los fantasmas de las personas interpuestas, agujoneados por el prurito del rigor inquisidor a que invitan verbigracia los preceptos de los artículos 25 y 26, o estimulados por las estrecheces posesorias del 27, podrá llegar a ser instrumento no de persecución, sino de aniquilamiento.»¹⁰

Como vemos, la cuestión de la pluralidad y la convivencia animaba buena parte de las reflexiones de José María Semprún y del grupo de *Cruz y Raya* por el momento histórico que estaban viviendo, y solo desde aquí se entiende su proximidad a Jacques Maritain y su interés por la relación entre España y lo católico. La guerra de Flandes no representaba un objeto de estudio erudito, sino una forma de participación intelectual en la esfera pública. Lo que a uno podría llamarle la atención es que tal participación fuera a través de una revista de corte académico y muy estrecha circulación. Es decir, qué podría aportar una revista intelectual como *Cruz y Raya* al debate público.

La realidad es que los intelectuales como élite rectora de la esfera pública en Europa estaban en retroceso. Tras un primer tercio de siglo de relieve y consideración, la nueva sociedad de consumo, la ciudad cosmopolita y nueva política de masas darían carpetazo a unas décadas en las que habían cobrado enorme protagonismo. Parecía que eran absorbidos por la nueva situación: sus antiguos cafés donde sostenían tertulias fueron inundados de pistas de baile, música y consumidores con prisas; sus publicaciones palidecían ante la nueva cultura audiovisual; y la «nueva política» los sacaba de sus aulas y los movía a la militancia, no tanto al liderazgo (Habermas, 1989; Aubert, 1989; Abellán, 1991; Steiner, 1992; Caudet, 1993; Juliá, 2003; Mainer, 2006; Altamirano, 2006; 2013: 38-53; Bonet, 2012; Hernández Cano, 2015). Y, sin embargo, su participación en los debates siguió siendo alta, pues no solo era una crisis social, sino también cultural, intelectual. Era esa *crisis de la modernidad* en la que se sentían inmersos, el paso de una época a otra, donde cundía la

8. José María Semprún: «La ley de confesiones y congregaciones religiosas», *Cruz y Raya*, junio de 1933.

9. *Ibid.* p. 125.

10. *Ibid.* p. 132.

incertidumbre y el nubarrón de una nueva guerra, según García Valdecasas, fundador de nuestra revista:

«La inquietud internacional arrecia. Se habla mucho de paz y se teme mucho de guerra. No se trata ya del conflicto entre un par de repúblicas sudamericanas, ni de la colonización del Manchukuo, por grave que sea esta última como síntoma del ámbito de eficacia real de la Sociedad de Naciones. La guerra en ciernes es de nuevo europea y mundial. En ciernes aunque pueda tardar mucho. Y la paz es guerra sorda y –queriendo o no– preparativo de la guerra.»¹¹

Y no solo era la guerra o el cambio material. Era una crisis que apelaba, a su entender, en un espacio propio de los intelectuales, la situación espiritual, al decir de José Antonio Maravall, otro habitual de la revista:

«De años atrás viene prologándose hasta hoy, en que todavía parece crecer el fenómeno con ritmo más rápido, la serie de testimonios que muestran nuestro tiempo alzado en equilibrio inestable, sobre el extremo de la angustia espiritual, punzante de inquietud, de duda, batido en sus cuatro costados por la inseguridad radical de nuestro vivir.»¹²

Esta es la clave para fundar una revista por parte de unos católicos intelectuales. De alguna manera, se sintieron interpelados como intelectuales, en el contexto de la Segunda República y la *crisis de la modernidad*, a pronunciarse con una fórmula nueva acerca de las debidas relaciones entre el Estado y la fe católica. Nueva en el contexto político español, pero no exótica a nivel vital, pues la idea de convivencia plural en lugares secularizados no les era ajena, como vimos, al tratar de su sociabilidad. La forma de participar del acalorado debate fue propia de los intelectuales de aquella época: una publicación, una revista de corte académico. Su éxito, a la par que el del resto de intelectuales para regir su sociedad, fue escaso. Pero esos eran sus lenguajes, y así los emplearon en el manifiesto de abril de 1933, cuando la revista vio la luz en Madrid, con el estilo inequívoco de José Bergamín, director de la revista:

«Rechazamos una aparente actitud mal llamada confesional de catolicismo en forma de exteriorización, por esta revista, de un grupo de escritores católicos (...). Ninguna forma actual del pensamiento tiene que marcarse por adelantado con etiqueta confesional alguna para expresarnos a nosotros su significado espiritual más puro. Al contrario. (...) Esta revista de colaboración abierta, libre, independiente, se propone actuar todos los valores del espíritu, sin mediatización que los desvirtúe. Precisamente, la razón más pura de esta revista, *la que nos inspira y nos impulsa*, quizás consista en esto: en nuestra viva voluntad de católicos para esclarecer bien las cosas; para darles, a cada

11. Alfonso García Valdecasas: «La guerra y la paz», *Cruz y Raya*, abril 1933.

12. José Antonio Maravall: «La revolución para el hombre», *Cruz y Raya*, junio de 1934.

una, el lugar que le corresponda, en la vida como en el pensamiento. Por eso empezamos por decir, como por hacer, cruz y raya: porque es signo y designio espiritual de nuestro juicio la afirmación como la negación más crítica.»¹³

Separar, integrar, subordinar. La disyuntiva entre República o catolicidad era errónea, simplista. Ni la República había de ser laica, como reclamaba Semprún en su trabajo contra la Ley de Congregaciones y Confesiones Religiosas, ni España había de ser confesionalmente católica o no ser, como el mismo escribiría en noviembre de 1935, a colación de Flandes y Furió Ceriol. Este fue el proyecto de *Cruz y Raya*, un proyecto para la renovación del catolicismo español anclado en Madrid, con un aroma de intelectuales convencidos de su misión en una esfera pública en crisis. Y es aquí donde José María Semprún escribió aquel trabajo en 1935, convencido de que, de alguna manera, cambiar la óptica de la historia de España podría ayudar a cambiar la relación entre la Iglesia y el Estado en aquella república.

Conclusiones

Aquella breve nota al pie de Semprún queda así plenamente contextualizada. En la introducción nos preguntábamos si el planteamiento de nuestro autor sobre la relación Iglesia y Estado era propio de un individuo aislado o si constituía el epítome de un grupo, de un lenguaje compartido. Hemos podido comprobar que lo que defendía Semprún se identificaba con la propuesta de un tipo de catolicismo francés, y que se conectaba a través de *redes transnacionales* que unían España con el resto de Europa. Un tipo de *sociabilidad intelectual* por las que transitaban, como profesores o docentes, católicos que posteriormente fundaron en 1933 la revista *Cruz y Raya*, en Madrid, nexo de unión de todos ellos. El decir de Semprún era el decir de una publicación mensual que quiso participar en el debate de la Segunda República, con unos códigos y unos lenguajes típicamente intelectuales para una *esfera pública en crisis*. Es decir, verdaderamente la nota al pie sobre la que ha girado todo nuestro escrito expresaba todo un *contexto* existente, aunque difícil de rastrear, de católicos que modulaban un discurso alternativo, minoritario, alejado del confesionalismo circundante.

Esto confirma que más allá de cierta historia eclesiástica hay posibilidades de investigación para obtener resultados nuevos en cuanto al catolicismo español previo a 1936. Si bien minoritario, en los ambientes y lugares laicos, civiles, ajenos a lo confesional, existe mayor pluralidad. *Cruz y Raya* sería uno de esos lugares de frontera, intersticial entre la fe y la vida pública, que cuestiona la

13. José Bergamín: «Manifiesto», *Cruz y Raya*, abril 1933. La cursiva es nuestra.

mirada monolítica sobre el catolicismo español durante la República y que, además, nos ayuda a entender posteriores evoluciones ya durante el régimen de Franco.

Porque, efectivamente, esta investigación abre paso a otras. Hemos podido mostrar cómo esa red de católicos españoles no se conoció en *Cruz y Raya*, sino que esta fue consecuencia de su sociabilidad; considerando esto, resulta razonable pensar que tampoco muriera con el fin de la revista ni la guerra. Es posible que ese hilo relacional sobreviviera, y durante los años cuarenta y cincuenta tuviera un resurgir. La historiografía, interesada ahora en estos años y estos personajes, bien pudiera servirse de esta trabazón aquí desenterrada y proseguir en futuras investigaciones su tránsito por las siguientes décadas, preguntándose quiénes las relanzaron, cómo cambió su discurso con la experiencia del franquismo, el crecimiento de la democracia cristiana, la convergencia europea, etc. A ello nos emplazamos.

Bibliografía

- Abellán, José Luis (1991). *De la Gran Guerra a la Guerra Civil española*. En *Historia crítica del pensamiento español*. Vol. 5 La crisis contemporánea (III). Espasa-Calpe.
- Agulhon, Maurice (1966). *La sociabilité méridionale (confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du XVIII^e siècle)*. La Pensée Universitaire.
- Agulhon, Maurice (2009): *El círculo burgués. La sociabilidad en Francia, 1810-1848*. Siglo Veintiuno Editores.
- Alonso García, Manuel José (2003). *Temas y protagonistas del pensamiento español del siglo XX: la aportación de la revista «Cruz y Raya» (1933-1936), una revista «comprometida» con la Religión y/o con la Política, dos ejes dialécticos sobre los que giran el resto de los temas*. Tomo I. Asociación de Estudios Hispano-africanos.
- Altamirano, Carlos (2013). *Intelectuales, nacimiento y peripecia de un nombre*. *Nueva Sociedad*, 245, 38-53.
- Altamirano, Carlos (2006). *Intelectuales. Notas de investigación*. Grupo Editorial Norma.
- Álvarez Junco, José (2012). *Mater Dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*. Taurus.
- Álvarez Tardío, Manuel (2002). *Anticlericalismo y libertad de conciencia*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Alzaga, Óscar (1973). *La primera Democracia Cristiana en España*. Ariel.
- Aróstegui, Julio (2006). *Por qué el 18 de julio... y después*. Flor del Viento.
- Ascunce, José Ángel et al. (1990). *Eugenio Ímaz: Hombre, obra, pensamiento*. Fondo de Cultura Económica.

- Aubert, Paul (1989): Madrid, polo de atracción de la intelectualidad a principios de siglo. En Ángel Bahamonde y Luis Enrique Otero Carvajal (coords.), *La sociedad madrileña durante la Restauración 1876-1931*. Comunidad de Madrid/Alfoz.
- Benavides, Domingo (1978). *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931*. Editorial Nacional, D. L.
- Bonet, Antonio (2012). *Los cafés históricos*. Cátedra.
- Blom, Philip (2010). *The Vertigo Years. Europe, 1900-1914*. Basic Books.
- Botti, Alfonso (1992). *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*. Alianza Editorial.
- Botti, Alfonso et al. (2013). *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*. Sílex.
- Bravo-Villasante, Carmen (2010). *Escritores olvidados: Manuel Abril*. Editorial de El Cardo, Biblioteca Universal Virtual.
- Callahan, William (2003). *La Iglesia católica en España (1875-2002)*. Crítica.
- Canal, Jordi (1997). Maurice Agulhon: historia y compromiso republicano. *Historia social*, 29, 47-72.
- Cano, Luis (2009). «Reinaré en España» la mentalidad católica a la llegada de la Segunda República. Encuentro.
- Castro, Carmen (1986). *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida*. Amigos de la Cultura Científica.
- Caudet, Francisco (1993). *Las cenizas del fénix. La cultura española en los años 30*. Ediciones de la Torre.
- Collins, Christopher G. (2002). *Manuel de Falla and his European contemporaries: encounters, relationships and influence*. Tesis doctoral, University of Wales, Bagor.
- Dardé, Carlos (2006). La idea de España en los tomos de la Historia de España dirigidos por Ramón Menéndez Pidal, 1935-1980. *Norba, Revista de Historia*, 19, 205-218.
- De la Cueva, Julio et al (2012). *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*. Universidad Alcalá. Servicio de Publicaciones.
- De la Cueva, Julio et al. (2009). *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Universidad de Alcalá. Servicio de Publicaciones.
- De la Cueva, Julio et al. (2007). *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*. Biblioteca Nueva.
- De la Hoz Regules, Jerónimo (2017). *Miguel Artigas. De la Biblioteca Menéndez Pelayo a la dirección de la Biblioteca Nacional*. Fundación Universitaria Española.
- De la Reina, Álvaro (2021). *Cruz y Raya: un proyecto para la renovación del catolicismo español nacido en el Madrid de la Segunda República*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

- De Vicente Algueró, Francisco José (2012). *El catolicismo liberal en España*. Ediciones Encuentro.
- Espina, Antonio (1995). *Las tertulias de Madrid*. Alianza Editorial.
- Fazio, Mario (2021). *Contra corriente... hacia la libertad*. El Buey Mudo.
- Gallego, José Andrés y Pazos, Antón M. (1999). *La Iglesia en la España Contemporánea I (1800-1936)*. Encuentro.
- García Escudero, José María (1975). *Historia política de las dos Españas*. Editorial Nacional.
- González Casanova, José Antonio et al. (1992). *La revista «El Ciervo»: historia y teoría de cuarenta años*. Península.
- Gracia, Jordi (2006). *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*. Anagrama.
- Grass, Tim (2008). *Modern Church History*. SCM Press.
- Habermas, Jürgen (1989). *The structural transformation of the public sphere, an inquiry into a category of bourgeois society*. Polity Press.
- Hernández Calvo, Eduardo (2015). *Palabras sobre imágenes: autoridad intelectual, ensayo y cultura visual de masas*. Tesis doctoral, New York University.
- Jiménez Casado, Mariano (1993). *Doctor Jiménez Díaz, vida y obra. La persecución de un sueño*. Fundación Conchita Rábago de Jiménez Díaz.
- Juliá, Santos (2003). Ser intelectual y ser joven, en Madrid, hacia 1930. *Historia Contemporánea*, 27, 749-775.
- Laurier, Eric, White, Angus, Buckner, Kathy (2001). An ethnography of a neighbourhood café: informality, table arrangements and background noise. *Journal of Mundane behaviour*, 2, 195-233.
- López-Chaves, Pablo (2016). *Los intelectuales católicos en el franquismo. Las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián (1947-1959)*. Editorial de la Universidad de Granada.
- López Sánchez, José María (2006). *Heterodoxos españoles: el Centro de Estudios Históricos, 1910-1936*. Madrid: Marcial Pons.
- Mainer, José Carlos (2006). *Años de vísperas. La vida de la cultura en España (1931-1939)*. Espasa Calpe.
- Man, Ronen (2013). La microhistoria como referente teórico-metodológico. Un recorrido por sus vertientes y debates conceptuales. *HAO*, 30, 167-173.
- Marco Sola, Luis (2009). El catolicismo identitario en la construcción de la Idea de Nación Española. Menéndez Pelayo y su «Historia de los Heterodoxos Españoles». *Ilustración de Ciencias de las religiones*, 14, 101-116.
- Marías, Julián (2008). *Una vida presente*. Páginas de Espuma.
- Maritain, Jacques (2001). *Humanismo integral: problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Ediciones Palabra.
- Martí Monterde, Antoni (2007). *Poética del Café. Un espacio de la modernidad literaria europea*. Anagrama.

- Martina, Giacomo (1974). *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*. VI vol. Cristiandad.
- Mayeur, Jean Marie (1983). *Partiti cattolici e democrazia cristiana in Europa: Ottocento-Novecento*. Jaca Book.
- Mendizábal, Alfredo (2009). *Pretérito imperfecto. Memorias de un utopista*. Real Instituto de Estudios Asturianos.
- Montero, Feliciano et al. (2017). *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*. Universidad de Alcalá. Servicio de Publicaciones.
- Morales, Antonio et al. (2013). *Historia de la nación y del nacionalismo español*. Galaxia Gutenberg.
- Penalva, Gonzalo (1985). *Tras las huellas de un fantasma: aproximación a la vida y obra de José Bergamín*. Turner D. L.
- Pocock, John G. A. (2011). *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Akal.
- Redondo, Gonzalo (1978). *La Iglesia en el mundo contemporáneo*. EUNSA.
- Redondo, Gonzalo (1993). *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*. II vol. Ediciones Rialp.
- Ribagorda, Álvaro (2009). *Caminos de la modernidad: espacios e instituciones culturales de la Edad de Plata (1898-1936)*. Biblioteca Nueva, Fundación José Ortega y Gasset.
- Robles Muñoz, Cristóbal (2013). *La Santa Sede y la Segunda República*. Visión Libros.
- Ródenas de Moya, Domingo (2002). Introducción y selección de textos. En Antonio Marichalar. *Ensayos Literarios*. Fundación Santander Central Hispano.
- Schorske Carl E. (2011). *La Viena de fin de siglo*. Siglo Veintiuno.
- Steiner, George (1992). *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Gedisa.
- Torres Clemente, Elena (2009). *Biografía de Manuel de Falla*. Arguval.
- Tusell, Javier (1974). *Historia de la Democracia Cristiana en España*. II vol. Cuadernos para el Diálogo.
- Uría, Jorge (2008). Sociabilidad informal y semiótica de los espacios. Algunas reflexiones de método. *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 26, pp. 177-212.
- Vallet de Goytisolo, Juan (2003). *Alfonso García Valdecasas y García Valdecasas. Discurso de la Sesión de Pleno de numerarios de la Real Academia*, 8 de abril de 2003.