

DE LA FE A LA PLUMA: LA INFLUENCIA DE LA MENNAIS EN LA OBRA DE VICTOR HUGO

From Faith to the Pen: La Mennais's Impact on Hugo's Literature

Daniel Arroyo Rodríguez

Universidad de Cantabria. España

daniel.arem.12@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4531-843X>

Roberto Barone Silvano

Universidad de Salamanca. España

robertocambridge@hotmail.com | <https://orcid.org/0009-0008-5176-658X>

Fecha de recepción: 11/02/2025

Fecha de aceptación: 01/09/2025

Acceso anticipado: 30/04/2026

Resumen: Este análisis demuestra que la formación católica de Victor Hugo influyó profundamente en su cosmovisión política y religiosa, reforzada por su cercanía a intelectuales como Lamennais y a los círculos católicos de la Restauración. A través de su correspondencia con el sacerdote bretón y de su producción literaria, hemos rastreado cómo dicha influencia moldeó su concepción de la fe, contribuyendo a su progresiva emancipación intelectual. El estudio también cuestiona la visión reduccionista de una ruptura abrupta con la religión, subrayando la continuidad de su preocupación por un cristianismo más espiritual y menos político. Asimismo, cuestiona la dicotomía entre un Hugo inicial, profundamente religioso y monárquico, y un Hugo tardío, liberal y anticlerical, mostrando una evolución gradual. Finalmente, se destaca el papel de Lamennais como figura estructurante en la juventud de Hugo, evidenciando la profundidad de un diálogo intelectual que dejó huellas duraderas en su obra.

Palabras Clave: Félicité de Lamennais; Victor Hugo; Catolicismo; Historia de Francia; Literatura Francesa; Literatura Cristiana.

Abstract: This article demonstrates that Victor Hugo's Catholic upbringing profoundly influenced his political and religious worldview, reinforced by his closeness to intellectuals such as Lamennais

and the Catholic circles of the Restoration. Through his correspondence with the Breton priest and his literary production, we have traced how this influence shaped his conception of faith, contributing to his progressive intellectual emancipation. The study also challenges the reductionist view of an abrupt break with religion, emphasizing the continuity of his concern for a more spiritual and less political Christianity. It likewise questions the dichotomy between an early Hugo, deeply religious and monarchist, and a later Hugo, liberal and anticlerical, showing instead a gradual evolution. Finally, it highlights the role of Lamennais as a structuring figure in Hugo's youth, revealing the depth of an intellectual dialogue that left lasting traces in his work.

Keywords: Félicité de Lamennais; Victor Hugo; Catholicism; History of France; French literature; Christian literature.

Sumario: 1. Estado de la cuestión y planteamiento; 2. Introducción; 3. La formación del joven Victor Hugo: Lamennais y el catolicismo durante la Restauración; 4. Gravitando hacia el liberalismo: Hugo y la escuela menesiana; 5. El distanciamiento hugoliano de la religión y la condena pontificia del pensamiento menesiano; 6. La transformación política y religiosa de Hugo: en busca de una nueva espiritualidad; 7. Conclusiones; 8. Referencias bibliográficas.

1. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y PLANTEAMIENTO

La cuestión de la religión en la vida y obra de Victor Hugo abarca un amplio espectro que va desde una fe cristiana juvenil hasta un distanciamiento crítico respecto a la Iglesia católica y la religión institucionalizada en su madurez. Criado en un entorno católico conservador, el joven Hugo estructuró su visión del mundo a partir de valores religiosos tradicionales, lo cual se refleja en sus primeros escritos, donde el fervor espiritual y el respeto por el orden establecido y la monarquía ocupaban un lugar destacado. Un valioso punto de partida para estudiar esta evolución lo constituye la comunicación presentada en la Modern Language Association of America en 1886, donde varios académicos anglófonos examinaron la religiosidad hugoliana (Huss *et al.*, 1886, p. 14). Aunque no alcanzaron una conclusión definitiva sobre si Hugo mantuvo una fe cristiana doctrinal, coincidieron en que su posterior rechazo no se dirigió directamente hacia la fe en sí misma, sino hacia la institución eclesiástica, que percibía como corrupta e hipócrita. Así se refleja en sus obras y escritos de madurez, en las que se revela una concepción más universalista y trascendente de lo divino que desborda los límites confesionales. No obstante, aunque dicho distanciamiento le valió acusaciones de irreligiosidad, conviene matizar esta lectura, pues Hugo conservó principios éticos de raíz cristiana —como la justicia, la caridad y el amor al prójimo— integrados en su pensamiento desde su juventud en el periodo de la Restauración.

En este sentido, el presente artículo se propone destacar la relevancia de esta primera etapa, en la que el cristianismo no solo influyó en la producción literaria

del joven Hugo, sino también en su cosmovisión moral y política. Esta aproximación resulta indispensable para comprender la evolución ulterior de su pensamiento, caracterizado por un profundo humanismo y una marcada sensibilidad ante la injusticia social. Sin embargo, su religiosidad juvenil no fue nunca dogmática ni rígida, lo que explica su apertura hacia principios de alcance más universal, que continuaron informando su ideario incluso cuando se aproximó al republicanismo democrático a partir de 1848.

Este trabajo se fundamenta en la monografía pionera de Christian Maréchal, quien a finales del siglo XIX abordó de manera sistemática la relación entre Hugo y el influyente sacerdote católico Félicité Robert de La Mennais¹. Dicha relación, cuyo origen se sitúa en los años de la Restauración, resulta clave para comprender el influjo que ejerció sobre Hugo el catolicismo tradicionalista —teocrático, monárquico y ultramontano— dominante en su entorno formativo tanto intelectual como literario. En ese contexto, La Mennais emergía como una figura de enorme peso en los círculos religiosos y políticos franceses, representando una voz que, si bien partía de una ortodoxia militante, comenzaba a articular un discurso social y moral más renovador que resonó con particular fuerza en el joven escritor.

El estudio de la relación entre Hugo y La Mennais, así como su posterior distanciamiento —explícito o implícito— en los primeros años de la década de 1830 ofrece claves fundamentales para interpretar la evolución religiosa e ideológica de Hugo. Aunque Maréchal elaboró un repertorio valioso de referencias y contactos entre ambos personajes, su estudio adolece de limitaciones significativas: no profundiza en la dimensión afectiva e intelectual de su vínculo ni analiza con el debido rigor el proceso que llevó a su progresiva ruptura (Allais, 1905, p. 568).

La interpretación de Maréchal ha sido enriquecida por investigaciones posteriores, como las de Gustave Allais (1905) y Jules Marsan (1906), que contribuyeron a reubicar el debate en el marco más amplio de la historia literaria y religiosa de la Francia decimonónica. Especialmente relevantes son también los análisis críticos sobre el intrincado papel que la religión juega en la obra de Victor Hugo, desarrollados desde un enfoque temático y literario. De especial relevancia resultan los estudios que abordan el papel de la religión en la obra de Hugo, como los de

¹ Aunque el uso de la forma «Lamennais» se ha generalizado en la historiografía contemporánea, en el presente trabajo se ha optado deliberadamente por la grafía original «La Mennais», atendiendo a consideraciones de rigor histórico. Esta forma, con artículo, remite al linaje aristocrático adquirido por su familia, de origen burgués, ennoblecida en la segunda mitad del siglo XVIII. La supresión del artículo y la adopción de la forma «Lamennais» por parte del propio Félicité a partir de su ruptura con la Iglesia en 1835 no fue un acto meramente gráfico o anecdótico, sino un gesto significativo dentro de su tránsito hacia un catolicismo liberal de signo populista. En este marco ideológico, el abandono del apellido aristocratizante puede entenderse como expresión simbólica de su rechazo a los valores y privilegios del Antiguo Régimen, cuya pervivencia veía encarnada en la institución nobiliaria.

Jean-Claude Fizaine (1985), centrado en las implicaciones ético-políticas de su espiritualidad, o los más recientes de Jordi Brahamcha-Marin (2016), que examinan con mayor sutileza la transición de Hugo entre un cristianismo tradicional y una espiritualidad universalista. Estos estudios ofrecen un análisis profundo del intrincado enfoque religioso que atraviesa tanto su vida personal como su producción literaria, destacando cómo los vínculos de Hugo con figuras como La Mennais influyeron particularmente en su cosmovisión y, por ende, en su producción literaria. Aunque este artículo no pretende realizar un análisis textual detenido de la obra literaria de Hugo, dichas contribuciones resultan esenciales para contextualizar y comprender la profunda huella que la religiosidad —y en particular su vínculo con La Mennais— dejó en su pensamiento.

Junto a estos estudios, resultan especialmente valiosas las fuentes biográficas y epistolares que permiten reconstruir con mayor detalle tanto la figura de Victor Hugo como la de aquellos que influyeron en su etapa formativa. Destacan aquí los trabajos de Georges Goyau (1928), las cartas de pensadores católicos como François-René de Chateaubriand, Joseph de Maistre o el propio Hugo, recogidas en la *Revue des Deux Mondes* (Goyeau et al., 1928), así como las epístolas de este último editadas por Paul Meurice (1898) y la reconstrucción archivística realizada por Marcel Paquot (1929). Por último, los intentos por reconstruir la relación entre La Mennais y Hugo tras la publicación de *Paroles d'un croyant* —obra que supuso la ruptura definitiva del sacerdote con la Iglesia en 1834— han sido múltiples. Entre ellos, cabe mencionar los estudios de Louis Le Guillou (1986), que aportan elementos cruciales sobre la transformación ideológica de La Mennais y su impacto en Hugo, si bien aún subsisten cuestiones no resueltas que requieren una reconstrucción más minuciosa y matizada de su relación.

2. INTRODUCCIÓN

En Francia, los debates en torno a la configuración de un sistema político en el que la frontera entre el poder espiritual y el temporal estuviese claramente definida se remontan a mucho antes del estallido revolucionario de 1789. Numerosos filósofos y literatos ilustrados contribuyeron desde diferentes puntos de vista a ese debate, erigiendo andamiajes teóricos tan diversos como complejos, desde los cuales se interrogaban sobre cuestiones cruciales: las relaciones entre fe y pensamiento crítico, las formas de religiosidad y espiritualidad, o el papel de la Iglesia en el marco de los modernos Estados liberales. Entre las figuras más representativas de este debate destacaron nombres de gran proyección tanto en el ámbito religioso como en el literario, como Félicité de La Mennais y Victor Hugo, cuya amistad durante la primera fase de la Restauración se vio profundamente marcada por estas problemáticas (Riasanovsky, 1977, pp. 1183-1184).

Tras el triunfo de la revolución de las *Trois Glorieuses* en 1830, se instauró la llamada Monarquía de Julio, encabezada por el «rey ciudadano» Louis-Philippe d'Orleans. La vida intelectual francesa experimentó entonces un nuevo impulso, con la poesía romántica como una de las cimas de la producción cultural del período. Junto con la poesía, también la pintura, la música y la historiografía se revitalizaron, fundiendo el legado clásico con el racionalismo ilustrado y las nuevas ideas del liberalismo (Riasanovsky, 1977, p. 1182). La Iglesia católica, por su parte, en buena medida aun apegada a esquemas de pensamiento escolásticos y desprovista de figuras intelectuales que reavivasen y renovasen el debate teológico, era crecientemente cuestionada desde múltiples frentes —fenómeno que se remontaba al estallido revolucionario de 1789. Aunque la Restauración de 1815 supuso para la sacra institución la posibilidad de recuperar parcialmente su posición perdida en la esfera pública francesa, algunas de las transformaciones que se habían producido en las dos décadas precedentes ya eran irreversibles. El Concordato firmado por el cónsul Napoleón Bonaparte en 1801 con la Santa Sede había restituido ciertas prerrogativas a la Iglesia, pero al mismo tiempo también la subordinaba al poder estatal, redefiniendo así el alcance de su poder e inaugurando una nueva etapa en su relación con el Estado. Francia ya era otra: una nación donde la secularización de la vida pública y el legado de la Revolución habían modificado de manera irreversible el papel de la religión y de la Iglesia en la sociedad. Por un lado, el secularismo que había sido promovido como política oficial por los gobiernos revolucionarios había dañado notablemente la privilegiada posición histórica de la Iglesia católica; la Revolución misma se había construido un imaginario colectivo que concebía la institución eclesiástica como una fuerza a la que era preciso someter y poner al servicio del pueblo en aras de alcanzar mayores niveles de libertad. Por otro lado, el estallido revolucionario también había desatado una marea de anticlericalismo militante, que a partir de entonces quedaría arraigado en la vida política nacional, alejando a la Iglesia de una parte de sus antiguos fieles.

Paralelamente, nuevas formas de concebir la religión y la espiritualidad comenzaron a aflorar al socaire de la mentalidad romántica. En la década de 1820, el poeta Alphonse de Lamartine (1790-1869) irrumpió en la escena del romanticismo francés con una lírica melancólica y evocadora, ocupando un lugar destacado en la vida intelectual de la época. Gradualmente, se implicó en debates de naturaleza política, lo que lo acercó a figuras como Victor Hugo y lo llevó a emprender viajes fuera de Francia, motivado por el deseo de descubrir realidades culturales que consideraba exóticas y fascinantes. Tales experiencias le permitieron entrar en contacto con formas de espiritualidad completamente ajenas al cristianismo oficial (Riasanovsky, 1977, p. 1183). Otro de sus contemporáneos, Alfred de Vigny (1797-1863), sobresalió tanto por su poesía como por sus novelas, contribuyendo notablemente al despertar del movimiento literario romántico. Vigny abogó por una ideología cristiana de tono más mística, en la que las estructuras tradicionales del pensamiento

judeocristiano cedían ante una perspectiva más moderna —o al menos alternativa— que relativizaba los dogmas en favor de nuevas formas de concebir y sentir la fe (Cantero, 2007, p. 500).

Las obras de pensadores socialistas como Henri de Saint-Simon (1760-1825), autor de *Nouveau Christianisme*, o Charles Fourier (1772-1837) gozaron de amplia recepción por la visión anti-dogmática del cristianismo y la espiritualidad contenida en sus propuestas (Riasanovsky, 1977, p. 1178). Aunque desde ópticas distintas, ambos propusieron *utopías* sociales orientadas a restaurar un ideal de fraternidad universal que, a su juicio, había sido abandonado por una Iglesia institucional aliada con el poder y demasiado apegada a los privilegios. En el caso de Fourier, su *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1808) no solo delineaba una organización armónica del trabajo y de la vida social a través de *phalanstères* (falansterios), sino que también apelaba a una espiritualidad naturalista basada en la armonía de las pasiones humanas, concebidas como expresión del orden divino.

Por otro lado, también merece la pena mencionar el humanitarismo de Pierre Leroux (1797-1871), quien, a través de su obra *L'Humanité* (1840), formuló una original síntesis entre religión, democracia y progreso moral que logró influir sobre destacadas figuras del pensamiento y la política de su tiempo (Bénichou, 1984, pp. 318-330), entre las que se contaba Victor Hugo. Igualmente destacable fue Philippe Buchez (1796-1865), cuyo pensamiento político-religioso, que conjugaba el igualitarismo social con una reinterpretación cristiana de la historia, sentó las bases de otra forma de espiritualidad alternativa: republicana, moralizante y comprometida con la justicia social. Estas corrientes, que proponían nuevas lecturas del cristianismo y buscaban conjugar lo religioso con los ideales modernos, coexistían con otras formas de espiritualidad alternativas —como el magnetismo, el espiritismo o el teosofismo— que se alejaban progresivamente de los marcos doctrinales del cristianismo tradicional, y que ejercieron un influjo notable sobre la sensibilidad romántica europea. François-René de Chateaubriand, por ejemplo, llegó a preguntarse en este aquel contexto qué religión habría de sustituir al cristianismo en su *Essai sur les révolutions* (1797), alertando con cierta inquietud sobre la posibilidad de que la religión tradicional sucumbiese ante una modernidad que no era capaz de comprender (Kopp, 2003, p. 143).

3. LA FORMACIÓN DEL JOVEN VICTOR HUGO: LAMENNAIS Y EL CATOLICISMO DURANTE LA RESTAURACIÓN

Entre los autores literarios que vivieron una relación especialmente turbulenta con la religión destacó Victor Hugo, quien, durante la segunda década del siglo XIX, era un joven escritor de orientación realista y católica (él mismo se definía como «cristiano literario» y «realista volteriano») cuya vida estaba, en sus propias

palabras, «en desorden» (Venzac, 1995, pp. 16-17). Hugo estaba convencido de que sin religión no podía existir una sociedad constituida y, en consecuencia, tampoco una monarquía. Al igual que sostenían los grandes intelectuales del tradicionalismo de la Restauración, consideraba el cristianismo como la mayor fuerza fundante de la sociedad, sin la cual resultaría imposible concebir un régimen político ordenado. Su traducción de los *Salmos*, realizada en este periodo, indica su cercanía a los valores éticos judeocristianos que parecían iluminar la vida de los católicos como un faro en la oscuridad de la posrevolución (Maréchal, 1900, p. 18). En sus primeros años, Victor Hugo y su hermano Abel fundaron el periódico *Conservateur Littéraire* (1819), desde cuyas páginas defendieron ideas afines al ultrarrealismo católico y monárquico, inspirado por figuras de gran peso intelectual como Joseph de Maistre, Louis de Bonald y Félicité de La Mennais, o como Chateaubriand, figura clave del romanticismo emergente. Profundamente influenciado por la visión de los grandes pensadores tradicionalistas del periodo, Hugo no dudó en exaltar la monarquía borbónica restaurada y los valores que esta aspiraba a encarnar. Este compromiso quedó reflejado de manera paradigmática en su poema sobre el asesinato del duque de Berry (1820), heredero al trono, un acontecimiento de gran carga simbólica que resultó traumático para la Francia monárquica por sus implicaciones políticas. En ese texto, Hugo elevó al duque a la categoría de mártir de la causa realista, lo que le granjeó los elogios del propio rey Louis XVIII (Gemie, 2000, p. 273).

Simultáneamente, Félicité de La Mennais se estaba consolidando como una figura destacada del pensamiento católico y como uno de los principales referentes del tradicionalismo político de su tiempo. Nacido en 1782, había dedicado los años del Imperio napoleónico a una intensa labor de estudio, especialmente de textos religiosos requisados durante la Revolución, lo que le permitió formarse una vasta cultura teológica y filosófica. Lejos de limitarse a reproducir las posiciones escolásticas de su tiempo, elaboró una crítica propia al pensamiento ilustrado y al secularismo moderno, que cristalizó en su *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (publicado en cuatro volúmenes entre 1817 y 1823), una obra que marcó su irrupción en la escena pública con enorme fuerza.

A pesar de haber sido, hasta 1817, un «sacerdote oscuro» sin funciones pastorales, La Mennais se había forjado durante el Imperio una vasta cultura religiosa, en gran parte gracias al estudio sistemático de obras requisadas en instituciones religiosas tras la Revolución. Junto a su hermano, había ensayado ya sus primeras defensas del catolicismo, las cuales se nutrían de una lectura crítica de los filósofos ilustrados de su juventud. Esta formación no solo le permitió asumir una actitud dialéctica frente a la filosofía moderna, sino que sentó las bases del *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. En ella, el sacerdote denunciaba con vehemencia el racionalismo, el deísmo ilustrado y el secularismo moderno, defendiendo que la religión —en su forma católica tradicional— era la única garantía posible para la estabilidad moral y política de las sociedades postrevolucionarias. El *Essai* buscaba,

así, hacer de la religión no solo un problema teológico, sino la cuestión axial de la reconstrucción del orden civil tras la Revolución (Lamennais, 1817). La acogida fue inmediata y resonante: en pocos meses, Lamennais pasó de ser un clérigo desconocido a ser comparado con Bossuet. Lamartine escribía en agosto de 1818: «He dado al fin con algo bueno, incluso con algo bello, incluso con algo sublime. Se llama *Essai sur l'indifférence en matière de religion*» (Milbach, 2021, pp. 41-42).

Con el tiempo, La Mennais adquirió una notable influencia en los círculos intelectuales y literarios como el gran polemista del catolicismo francés, aproximándose a diversas figuras no solo del ultrarealismo político y el tradicionalismo católico, sino también del movimiento romántico. Ya en 1819, un joven Hugo leyó el *Essai sur l'indifférence en matière de religion* de La Mennais, compartiendo su crítica a los «sofismas» de la «engañoso» filosofía ilustrada, que a su juicio llevaban a las sociedades a rechazar las «creencias divinas», fundamento último de la cohesión social. El impacto de la obra fue tal que el propio Hugo escribió en 1823:

¡Cosa asombrosa! Este libro era una necesidad de nuestra época, ¡y la moda se ha mezclado con su éxito! ¡Es, sin duda, la primera vez que la moda ha estado del lado de la eternidad! [...] Se temía que el alma quedara vacía una vez expulsadas de ella las pasiones. Hemos oído decir que este libro austero entristecía la vida, que este sacerdote sombrío arrancaba las flores del sendero del hombre. De acuerdo. Pero las flores que arranca son aquellas que ocultaban el abismo. (Hugo, 1834, pp. 123-127).

De esta manera, Hugo resaltaba tanto la magnitud como el impacto de la obra de La Mennais, cuya lectura consideraba absolutamente necesaria. A su juicio, el libro en una sociedad posrevolucionaria y secularizada, carente de certezas espirituales, el *Essai* ofrecía una respuesta clara. Hugo señala que además logró conquistar al público general, mezclando lo eterno con lo efímero. Sin embargo, no oculta la severidad del texto ni la figura sombría de su autor. Lamennais, con su estilo austero, parecía despojar al camino humano de sus adornos, arrancando. Pero esta dureza se revela como una forma de redención: las flores que el autor arranca no son placeres inocentes, sino falsos consuelos que encubren un abismo espiritual. Es decir, el *Essai* pretende revelar los peligros del alejamiento de la fe. En conjunto, el elogio de Hugo celebraba la obra por su capacidad para abordar las problemáticas de su tiempo frente a un público amplio, suscitando múltiples debates como consecuencia.

En el mismo texto, el sacerdote bretón denunciaba el racionalismo y el secularismo, defendiendo que la religión era esencial para la estabilidad moral y política de la sociedad. Además, elogiaba los versos en los que Lamartine describía la «deplorable ceguera de los ateos» y celebraba su oposición «a los destructivos principios de los llamados filósofos de las doctrinas fundadas en la razón y en la verdad». La elocuencia menesiana, que caracterizó la línea editorial conservadora del

periódico *Conservateur littéraire*, hizo que Victor Hugo se fijara en él inevitablemente como referente de un nuevo catolicismo militante, renovador. Su apego personal a la monarquía borbónica, por otro lado, también propició este acercamiento a la figura de La Mennais, uno de los mayores teócratas de su tiempo junto a los renombrados Joseph de Maistre y Louis de Bonald.

En octubre de 1821, cuando Hugo conoció personalmente a La Mennais, estaba atravesando una profunda crisis moral (Brahamcha-Marin, 2016, p. 3). La figura del sacerdote bretón le ofreció entonces un referente sólido, casi paternal, sobre el cual sostenerse espiritualmente. Cuando contrajo matrimonio con Adèle Foucher, La Mennais actuó como figura tutelar, una presencia estable y respetada. No sorprende, por tanto, que en los prólogos de *Nouvelles Odes* (Hugo, 1824) y de *Odes et Ballades* (Hugo, 1826) la huella del pensamiento menesiano —y del *espíritu* de su época— sea tan palpable. De forma tan provocadora como reveladora, Hugo afirmaba en el prólogo de la segunda que la literatura contemporánea, lejos de ser hija de la Revolución, encontraba su alma en una renovada aspiración religiosa y monárquica. Así, alababa a Lamennais y otros pensadores por haber dotado al pensamiento cristiano de su época de una dirección más clara, emancipada de los «escritos sofisticos y desordenados de Voltaire, de Diderot y de Helvétius», esto es, del racionalismo ilustrado. «Los Chateaubriand, los Staël, los Lamennais, no pertenecen en absoluto a la Revolución», y su pensamiento no era deudor de la «decrepitud del último siglo», sino la expresión de la nueva «literatura del presente [...] expresión anticipada de la sociedad religiosa y monárquica que surgirá en medio de tantos escombros antiguos» (Hugo, 1867, p. 4). El crítico literario Charles-Augustin Sainte-Beuve (1804-69) llegó incluso a denominar al Hugo de este periodo como «el La Mennais de la poesía» (Allais, 1955, pp. 16-17), en alusión al carácter apologético, moralizante y solemne que dominaba su producción poética más temprana.

En agosto de 1821, La Mennais relataba en una carta dirigida a un destinatario desconocido: «Me he ido con una impresión dulce y fascinante en el corazón. He recibido la visita de un joven escritor que ya tiene el estruendo y que tendrá la gloria» (Rogers-White, 1989, p. 9). Es decir, entrada la década de 1820, Hugo y La Mennais no solo se conocían, sino que parece acertado afirmar que su relación se aproximaba a la amistad. Mientras el segundo, ordenado sacerdote en 1816, se proyectaba ya como una figura pública en ascenso en la capital francesa, donde consolidaba su carrera como escritor y pensador, el primero —por entonces un adolescente recién instalado en París con su madre y su hermano— comenzaba a manifestar un apasionado interés por la literatura y por la vida intelectual de su época. Que viviera su adolescencia en el París de la Restauración, por ende, explica que la primera faceta política de Hugo fuera de carácter católica y tradicionalista. Además de hacia La Mennais, Hugo también expresó entonces una profunda admiración por Chateaubriand. Ambos constituyeron, al menos en los inicios de su trayectoria como escritor, las dos figuras intelectuales que más influencia ejercieron sobre él.

Si La Mennais llegó a convertirse en su confidente espiritual, Chateaubriand fue su principal inspiración en el plano literario. Prueba de esta devoción es la célebre anotación que Hugo escribió en su diario a los catorce años: «Quiero ser Chateaubriand o nada».

La Mennais abandonó París en noviembre de 1821. No obstante, ambos continuaron viéndose esporádicamente y mantuvieron un contacto epistolar durante varios años, si bien la frecuencia de esa correspondencia no está clara, pues presenta lagunas en ciertos periodos. El respeto mutuo entre ambos era manifiesto: cada uno veía en el otro una personalidad con capacidad para dejar huella en la cultura de su época. Aunque su relación de amistad se consolidó con relativa rapidez, la distancia geográfica dificultó la regularidad de la comunicación entre ambos. En marzo de 1822, Hugo escribía a La Mennais: «Señor abate, escribirle sería para mí una felicidad bien viva, si yo pudiera esperar que recibiendo mi carta usted no se habría olvidado de mí y que leyéndola todavía me quisiera, porque usted me ha dejado esta dulce presunción de ser amado» (Rogers-White, 1989, p. 9). A juzgar por el tono afectuoso de esta misiva, no resulta descabellado considerar a La Mennais no solo como confesor y padre espiritual, sino también como amigo cercano, incluso íntimo. Tal fue así que La Mennais incluso llegó a inspirar un personaje de la novela *Han d'Islande* (1823), Christophorus Nedlam, supuesto anagrama de su apellido (Le Drezen, 2005).

A pesar de que dejaron de encontrarse con la misma frecuencia, Hugo siguió interactuando con el entorno intelectual en que se movía La Mennais, quién continuaba siendo una referencia fundamental para él. Así lo demuestra una carta de octubre de 1825 dirigida al eminente católico, en la que Hugo escribe: «Hemos hablado a menudo de usted en este viaje en el que usted ha faltado; y en Ginebra me acordé de lo que usted me dijo sobre esta república celosa y despótica, herética e intolerante, sobre esta probidad falsa y mezquina, sobre esta virtud de la libertad popular y de cisma religioso» (Rogers-White, 1989, p. 103). El poeta hacía aquí alusión a su reciente viaje al sur, manifestando un severo juicio crítico sobre el régimen político republicano y protestante del cantón de Ginebra, revelando todavía su alineamiento con las tesis menesianas a favor de la monarquía católica como régimen político más deseable.

En diciembre de ese mismo año, La Mennais escribía a Hugo en estos términos: «Estoy trabajando en este momento en la obra de la cual usted ha visto la primera parte, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*. Cuando termine, es decir, más o menos en dos meses, lo veré, lo que será, se lo aseguro, un gran placer. Hace falta que nos abracemos delante de la tempestad que se acerca y que puede separarnos por mucho tiempo».

En esta carta aflora por primera vez en la correspondencia entre ambos el agobio de La Mennais, que empezaba a percibir en el horizonte una «tempestad», que en sus palabras no se trataría sino de un conflicto civil o una conflagración

revolucionaria, motivada por la inestabilidad de los gobiernos de Francia y por el creciente autoritarismo de la monarquía de Charles X. Por entonces, el católico bretón ya no era el monárquico impenitente que había sido, pues las decisiones del rey francés y sus primeros ministros en materia religiosa habían comenzado a alejarlo de ella. Aunque en esta etapa todavía no se manifestaba de manera abierta su ruptura con la jerarquía eclesiástica —que se haría explícita después de 1830 y definitiva después de 1834—, ya entonces lo inquietaban profundamente ciertos aspectos del funcionamiento del clero francés. Uno de los puntos que más le perturbaba era la persistencia del galicanismo, es decir, la tendencia de la monarquía a ejercer su soberanía sobre la Iglesia. Si bien no se oponía a la institución monárquica en sí, estaba convencido de que una Iglesia subordinada a los intereses del poder político no podía llevar a cabo su misión espiritual de forma exitosa al comprometer su integridad y hacerla caer en contradicciones. Fue precisamente en este periodo cuando La Mennais comenzó a formular los primeros esbozos de su doctrina sobre la necesaria separación entre Iglesia y Estado (Rogers-White, 1989, p. 111), que en el futuro contribuirá a decantarlo hacia posiciones liberales.

Hugo respondió a La Mennais el 24 de diciembre de 1825 con las siguientes palabras: «Hace falta, mi venerable amigo, que yo agradezca su bella respuesta a los galicanos, como amigo y como cristiano. Es una felicidad viva para mí que usted salga ganador de una lucha cuerpo a cuerpo con estos colosos, que son unos fantasmas» (Rogers-White, 1989, p. 112). Que Hugo dirigiera a La Mennais un elogio como este, tan personal como ideológicamente significativo, revela dos elementos fundamentales: primero, que Hugo estaba plenamente informado sobre los debates políticos, religiosos y filosóficos de la Francia de su tiempo, ocupando la disputa entre galicanismo y ultramontanismo un lugar central para el universo católico; y segundo, que él mismo se posicionaba del lado de la corriente ultramontana —partidaria de la autoridad espiritual del papado frente a la injerencias estatales— a la que La Mennais pertenecía.

El hecho de que esta cuestión aparezca de forma explícita en su correspondencia evidencia no solo la centralidad que tenía dicho debate para los católicos de la época, sino también la solidez de la interlocución entre ambos intelectuales, quienes continuaban siendo referencias mutuas en el ámbito de las ideas. No obstante, a pesar de compartir con La Mennais ciertas preocupaciones —como la sensibilidad ante las injusticias sociales y la creencia en el papel regenerador del cristianismo en la vida pública—, Hugo nunca abandonó del todo su autonomía ideológica. Tal como expresó en el prefacio de sus *Nouvelles Odes*, no se alineaba completamente con ningún partido, facción ni institución: ni con la revolución, por su asociación con la violencia y el desorden, ni con la monarquía, por su tendencia a limitar las libertades individuales; ni con la Iglesia, por su rigidez dogmática y su resistencia al cambio. Esta actitud puede entenderse también a partir de su biografía: a diferencia de figuras más observantes como Chateaubriand o incluso un joven Lamartine, no

recibió una formación católica estricta ni convencional, pues creció en un entorno más permeable a influencias racionalistas. De hecho, algunas fuentes sugieren que ni siquiera fue bautizado, circunstancia que, más allá de su verificación estricta, resulta significativa en términos interpretativos (Kopp, 2003, p. 146).

En este contexto, la influencia de La Mennais habría desempeñado un papel relevante como principal referencia religiosa del entorno intelectual inmediato de Hugo. No obstante, incluso entonces, este mantuvo una notable independencia de juicio, evitando una adhesión plena a cualquier ortodoxia. Así pues, su relación con el catolicismo se configuró en torno a una permanente tensión entre su fe religiosa, una distancia crítica respecto a la institución eclesiástica y la búsqueda de una posición o identidad propia, todo ello sostenido por una notable capacidad de reflexión crítica, rasgo que permite comprender la evolución posterior de su pensamiento político-religioso.

4. GRAVITANDO HACIA EL LIBERALISMO: HUGO Y LA ESCUELA MENESIANA

En este periodo, Victor Hugo comenzó a aproximarse paulatinamente al pensamiento liberal, especialmente por los valores humanistas que este movimiento promovía. Esto se refleja de manera evidente en su primera novela *Bug-Jargal* (1826), una obra temprana pero significativa en su carrera literaria. En esta, Hugo plantea una narrativa que rechaza de manera clara las jerarquías tradicionales, sempiternamente vinculadas a las monarquías, enfatizando así su inclinación hacia ideales de corte más igualitario y cuestionando la legitimidad del poder absoluto. La trama de *Bug-Jargal* aborda un tema históricamente controvertido: la insurrección de los esclavos en Santo Domingo, un episodio clave en la historia de Haití de lo más significativo en el marco de los conflictos anticoloniales. En este contexto, Hugo no se limita a narrar los hechos, sino que lo hace mostrando una marcada simpatía hacia los esclavos insurgentes que lideraron aquella revolución haitiana (1791-1804). Sus personajes y situaciones resaltan la injusticia del sistema esclavista, a la vez que humanizan a los protagonistas de la rebelión. Este enfoque contrasta con las narrativas dominantes de la época, que a menudo presentaban estas revueltas como una amenaza al orden establecido. Además, la novela establece un vínculo crítico entre el poder político y el religioso. A través de las descripciones de rituales y ceremonias diversas, Hugo no solo señala la complicidad entre ambos sistemas de dominación, sino que también cuestiona la instrumentalización del rito como una indeseable herramienta de control social. Este aspecto de la obra sugiere a su vez una crítica más amplia hacia las instituciones que perpetúan a las jerarquías sociales, abordando de forma crítica a través de la obra temas como la moralidad impuesta y el uso del simbolismo religioso para justificar la opresión. De esta manera, *Bug-Jargal* no solo es un testimonio del pensamiento liberal de Hugo en sus años de juventud, sino también un reflejo temprano de

su sensibilidad ante las injusticias e incipiente compromiso con los ideales humanistas que caracterizarían gran parte de su obra posterior (Fizaine, 1985, p. 15).

Varios años después de la publicación de la que había sido su primera novela, Hugo escribió *Le Dernier jour d'un condamné* (1829). Esta obra marca un giro ideológico importante en su trayectoria literaria al introducir de forma explícita una dimensión de crítica social. El relato —un monólogo introspectivo de un reo anónimo en las horas previas a su ejecución— denunciaba con fuerza la inhumanidad de la pena de muerte y realizaba un alegato a favor de su abolición. Lejos de limitarse a sostener una postura emotiva, el texto está impregnado de una reflexión racional y humanista que busca interpelar al lector sobre la ética del mencionado castigo judicial. Como han señalado Peña-Ruiz y Scot (2002, p. 55), esta novela representa uno de los primeros pasos de Hugo hacia una literatura más militante, políticamente comprometida, en la que el poeta se erigía también en defensor de la justicia social.

Es a partir de este momento, sobre 1826-27, que Hugo empieza a virar hacia posiciones propiamente liberales. A medida que fue creciendo y madurando rápidamente se volvió más crítico con la sociedad tradicional que había defendido hasta entonces. En el prefacio de su obra *Cromwell* (1827), Hugo hizo una afirmación que resulta fundamental para entender su evolución intelectual y política: «no existen otras leyes que las generales de la naturaleza». Este enunciado no solo refleja un giro hacia una visión más universalista y humanista, sino que parece sellar el fin de su apoyo a un orden social basado en los principios de la monarquía tradicional, dando la bienvenida a posiciones cada vez más cercanas al pensamiento liberal francés de la época (Gemie, 2000, p. 276). Hugo reivindicaba así una ruptura con los dogmas establecidos, sugiriendo que las leyes divinas o las estructuras impuestas por la tradición deben subordinarse a las dinámicas naturales y universales que rigen la vida humana. En términos políticos, esta frase implica una deslegitimación del derecho divino de los reyes, un pilar fundamental de la monarquía tradicional. Si la autoridad ya no emana de un mandato celestial, sino de leyes naturales aplicables a todos por igual, la jerarquía monárquica pierde su fundamento. En este contexto, Hugo parece alinearse con una visión que reconoce la igualdad fundamental de los seres humanos bajo un orden natural común, en lugar de un sistema de privilegios impuestos por el nacimiento o la tradición. La naturaleza, además, no es estática. En ella, todo está en constante transformación: el crecimiento, la decadencia, la renovación. Este dinamismo se contrapone a la rigidez de las instituciones humanas, que tienden a perpetuar estructuras y resistir el cambio. Al reivindicar las leyes naturales, Hugo introduce una noción de progreso y de adaptación. En política, esto podría traducirse como la necesidad de avanzar hacia formas de gobierno más justas.

El cambio de perspectiva por parte de Hugo debe ser entendido en el contexto de la Francia posrevolucionaria, donde las tensiones entre monárquicos, liberales y republicanos estaban en pleno apogeo. La frase en cuestión trasciende lo político y se

adentra en el terreno filosófico, proponiendo un ideal de orden basado en principios naturales en lugar de las jerarquías artificiales impuestas por la autoridad monárquica. Además, el prefacio de *Cromwell* no solo es un manifiesto político implícito, sino también un texto estético que marca el surgimiento del Romanticismo en Francia. En él, Hugo abogaba por la libertad creativa del artista y rechaza las normas clásicas que encorsetaban la expresión literaria y artística. Así, su rechazo de «otras leyes» que no sean las de la naturaleza no solo puede leerse como una postura política, sino también como una declaración de independencia frente a los cánones artísticos tradicionales.

Al mismo tiempo, en tal proceso de transición hacia posiciones propiamente liberales no parece abandonar la moral cristiana. En palabras de Marsan, la armonía de los contrarios, de la que Hugo nos habla en el citado *Cromwell*, no tiene el objetivo de adherirse a las doctrinas de La Mennais, que por entonces también se hallaba en un proceso de reelaboración de su propio pensamiento. Este es otro punto en común entre Hugo y La Mennais: al igual que le ocurrió a otros ultramontanos, los dos empezaron a reconsiderar la arbitrariedad de la monarquía y su fuerte vínculo histórico con la Iglesia católica, que en los años anteriores nunca habrían cuestionado. De alguna manera, La Mennais estaba comenzando a alejarse de la rigidez y el «absolutismo» de la filosofía judeocristiana. Hugo, en cambio, propone que la verdadera poesía se encuentra en la reconciliación de los opuestos. Esto abre paso a una visión más romántica, donde la realidad se percibe como un todo lleno de contrastes, muy lejano del absolutismo ético del catolicismo tradicional (Marsan, 106, p. 234).

Otra obra teatral representativa de la evolución político-intelectual de Hugo fue *Hernani*, clásico del romanticismo francés, en la que se apreciaba una creciente sensibilidad social, así como una fuerte crítica al monarquismo. La trama central gira en torno al amor romántico entre Hernani, un bandolero aragonés con ideales elevados pero marginado por su condición, y Doña Sol, una joven noble que también es codiciada por Don Carlos (Gemie, 2000, p. 276). Esta última figura, que satirizaba veladamente al emperador Carlos V, actuaba al mismo tiempo como una representación satírica de la realeza en su conjunto. Hugo empleaba así a este personaje de su obra para criticar la arbitrariedad y el autoritarismo como formas de acción características de las monarquías europeas de su tiempo (entre las que por supuesto se incluía la Francia de Charles de Bourbon). Así bien, Hugo sugería que la monarquía, lejos de ser un poder virtuoso y ejemplar, era un reflejo de los defectos humanos y, más aún, de los privilegios sociales asociados al Antiguo Régimen. La figura de Don Carlos en *Hernani*, por otro lado, se contraponía directamente a la del mencionado bandolero, una representación alegórica de la libertad. El autor contraponía de esa manera los ideales de libertad y justicia que Hernani representaba con los intereses egoístas y manipuladores de Don Carlos. Además, al otorgar protagonismo a un bandolero como héroe, Hugo daba voz a los marginados, elevando sus luchas y emociones a un nivel universal. Esto refuerza su sensibilidad social, característica que se volvería más pronunciada en su obra posterior.

Aunque Hugo, como hemos visto, ya mostraba inclinaciones que podemos tildar de abiertamente liberales, quedó rápidamente decepcionado por la Monarquía constitucional que se había inaugurado tras las *Trois Glorieuses* jornadas de julio de 1830. Convencido de que el nuevo gobierno y, en particular, el mismo rey Louis Philippe introducirían una cultura política más progresista, abierta a un debate más democrático, Hugo lo apoyó en primera instancia. Sin embargo, al igual que otras figuras (como el mencionado La Mennais), pronto constató que la realidad —corrupta e inestable— del nuevo régimen político no correspondía a sus ideales (Gemie, 2000, p. 273). El orleanismo, a pesar de su potencial liberalizador, aún mostraba una actitud demasiado conservadora respecto a tendencias y prácticas propias del régimen recién caído.

La correspondencia entre Hugo y La Mennais se retomó en septiembre de 1830, después de que este último hubiera pasado una temporada su casa familiar de La Chesnaie (Ile-et-Vilaine, Bretaña). En agosto de 1830, de hecho, La Mennais había contactado con uno de sus amigos más cercanos, el sacerdote Philippe Gerbet, pidiéndole que visitase a Victor Hugo con la esperanza de que este se convirtiera en uno de los financiadores y editores de su nuevo periódico *L'Avenir*, necesitado entonces con urgencia de un sostén económico que garantizase su viabilidad en el medio plazo.

La falta de participación por parte de Hugo, pese a mantener una relación cercana con algunos de los intelectuales implicados en el proyecto, puede resultar a primera vista desconcertante, especialmente si se considera que *L'Avenir* fue, durante su efímera existencia (1830-31), un proyecto de gran impacto en el mundo católico, capaz de atraer a numerosos jóvenes e intelectuales que buscaban reconciliar la religión con las nuevas ideas liberales y, en suma, con la modernidad. Que Hugo se haya mantenido al margen de un proyecto tan innovador —y en el que se hallaban varios allegados—, cuyo objetivo central era precisamente reconciliar la fe con los ideales de libertad y justicia, solo puede comprenderse a partir de ciertas reservas respecto a alguno de los elementos constitutivos del periódico.

A pesar de los orígenes religiosos del joven Hugo, cabe suponer que, ya en esa etapa, percibiera el proyecto de *L'Avenir* como demasiado religioso o, más bien, demasiado cercano al catolicismo institucional, pues, efectivamente, la inmensa mayoría de sus colaboradores provenían del seno mismo de la Iglesia o estaban íntimamente ligados a ella: figuras como Antoine de Salinis, Philippe Gerbet, Henri-Dominique Lacordaire o el propio La Mennais, junto a algunos aristócratas como los condes Charles de Montalembert y Charles de Caux. Además, la ambición que los prohombres de *L'Avenir* tenían de unir a Dios con la libertad sedujo también a grandes figuras literarias como Lamartine o Alfred de Vigny (Rogers-White, 1989, p. 119). Es decir, el proyecto católico-liberal que proponía *L'Avenir*, si bien radical en su defensa de la libertad de conciencia, prensa y enseñanza, no rompía con la Iglesia institucional, sino que aspiraba más bien a su reforma desde dentro. Esta realidad, que a su vez constituiría el principal límite de la acción reformista de sus

promotores, pudo favorecer que un Hugo cada vez más escéptico ante los dogmas y estructuras de poder eclesiástico lo considerase como un obstáculo insalvable para una verdadera renovación del cristianismo.

Lo anterior no impide constatar que la sintonía ideológica entre Hugo y los miembros de *L'Avenir* existía en diversos aspectos. Tras la Revolución de julio de 1830, Hugo escribió a La Mennais alentándolo a encabezar un movimiento católico liberal, asegurándole que una nueva generación lo secundaría con entusiasmo en la lucha por alcanzar mayores cotas de libertad. En cartas fechadas el 4 de agosto y el 7 de septiembre de 1830, Hugo celebraba la revolución como una victoria del espíritu sobre la fuerza, de la libertad sobre la tiranía, alentando a La Mennais a persistir en su ambiciosa misión reformista. Coincidió asimismo con el diagnóstico —compartido por los redactores de *L'Avenir*— de que la Iglesia había perdido su dimensión espiritual original al someterse a los vaivenes del poder temporal, y que la única vía para asegurar su supervivencia pasaba por una estricta separación entre ambos órdenes (Le Drezen, 2005). Dicho objetivo solo parecía alcanzable bajo el marco del Estado liberal. En consonancia con ello, desde las páginas del periódico se afirmaba que «en tiempos de revolución, cuando ningún orden legal está consolidado», la libertad «se convierte en la única ley, en la única barrera contra los horrores de la anarquía» (*L'Avenir*, 1830).

A pesar de su decisión de no participar financieramente en el periódico, Hugo continuó frecuentando ocasionalmente a su círculo fundador. En su correspondencia menciona encuentros con La Mennais, Gerbet y Lacordaire en cenas privadas (Parker, Peers, 1932, p. 42), y aunque nunca expresara su adhesión a *L'Avenir*, tampoco manifestó un rechazo explícito. Hacia lo que sí expreso su adhesión, sin embargo, fue a la búsqueda de la libertad, al igual que lo hacía la llamada escuela menesiana (*école mennaisienne*) desde las páginas de *L'Avenir*. Sin embargo, como se adelantó previamente, puede que fuera la naturaleza religiosa de aquel proyecto lo que decidiera a Hugo por no implicarse en él, pues ya entonces comenzaba a distanciarse tanto de la ortodoxia católica como de la institución eclesiástica, como lo evidencian ciertas obras de su juventud —como *Bug-Jargal* (1826), *Le Dernier Jour d'un Condamné* (1829), *Hernani* (1830) o incluso *Notre-Dame de Paris* (1831)—, en las que emerge una sensibilidad humanista, una crítica latente a las instituciones y un temprano cuestionamiento del dogma que anticipan su evolución posterior hacia posiciones abiertamente laicas y republicanas. Por otro lado, tampoco resulta descartable que el provocador lenguaje de La Mennais, sumado a las crecientes polémicas que suscitaba el periódico, indujeran a Hugo a mantenerse al margen de aquella atrevida empresa católica liberal, no estando plenamente convencido de la viabilidad de sus planteamientos y acaso receloso de comprometer públicamente su propia figura.

Según el *Journal intime* de Charles de Montalembert, la esposa de Hugo en persona recibió calurosamente al joven aristócrata en su casa, reservándole numerosos elogios al innovador proyecto de *L'Avenir*. El propio Montalembert relata

que, en la noche del 18 de noviembre de 1830, visitó a Victor Hugo junto a Barthélemy d'Herbelot, describiéndolo como un «personaje muy interesante: encantador y notablemente elocuente». Según sus palabras, el joven Hugo simpatizaba con el padre La Mennais y aún consideraba el catolicismo como el «único medio capaz de regenerar Europa» (Le Guillou, 1986, p. 997). El 14 de enero de 1831 corroboró esta afirmación en su diario: «Paseo con d'Herbelot para visitar a Victor Hugo, quien me encantó. Me pareció más cristiano, más católico y más interesante que nunca» (Le Guillou, 1986, p. 995). Así pues, a pesar de la particular evolución y enfoque de Hugo, parece que la religión o, al menos, el espíritu religioso, seguía siendo una importante parte constituyente de su cosmovisión. Estos testimonios permiten entrever que, aunque el espíritu del cristianismo seguía ocupando un lugar significativo en su pensamiento, Hugo comenzaba a concebirlo desde una óptica diferente, más humanista y desligada de las mediaciones eclesiásticas, lo que en última instancia explicaría su resistencia a implicarse en un proyecto que, como *L'Avenir*, aun siendo en buena medida compatible con sus pretensiones, seguía reconociendo la autoridad moral de la Iglesia como institución fundamental en el seno de la modernidad.

Sin embargo, Hugo no fue completamente ajeno al periódico: en marzo de 1831 publicó en sus páginas un capítulo de su popular obra *Notre-Dame de Paris*, así como, el 29 de julio del mismo año, el *Hymne aux les morts de juillet*, poema que rendía homenaje a los mártires de la Revolución de 1830. Ese año, Hugo también publicaría el poema *Ode à la Colonne*, escrito en conmemoración de la colocación de la primera piedra de la Columna de Julio en la Plaza de la Bastilla, erigida en honor de las víctimas del julio revolucionario. Más tarde, en septiembre, cuando se celebró el juicio por la libertad de enseñanza que implicaba directamente a Montalembert, Lacordaire y de Coux², Hugo asistió al tribunal para manifestar su apoyo a sus jóvenes amigos, lo que sugiere que no estaba en contra de su movimiento político-religioso, ni mucho menos de sus integrantes.

² En septiembre de 1831, Charles de Montalembert, Henri Lacordaire y Charles de Coux fueron procesados tras la clausura policial de la *école libre* (escuela libre) que habían fundado en París como una iniciativa pedagógica independiente, inspirada en los principios de *L'Avenir* y orientada a la formación de católicos laicos comprometidos (*L'Avenir*, 1831). Esta escuela, que habría de funcionar al margen del control estatal y sin la autorización previa exigida por las leyes de vigentes desde la Restauración, motivó la intervención de las autoridades y la clausura de la escuela. El juicio se convirtió en un símbolo de la lucha por la libertad de enseñanza para los católicos liberales. La causa, ampliamente mediatizada, fue defendida por Lacordaire, que pronunció un poderoso alegato a favor de la libertad de conciencia y la pluralidad educativa. Aunque el tribunal finalmente impuso a los acusados una leve sanción, el proceso marcó un hito en el debate público sobre la libertad de enseñanza en Francia, anticipando futuras tensiones entre Iglesia y Estado.

5. EL DISTANCIAMIENTO HUGOLIANO DE LA RELIGIÓN Y LA CONDENA PONTIFICIA DEL PENSAMIENTO MENESIANO

No obstante, para finales de 1832, la distancia entre Hugo y el catolicismo institucional se había profundizado considerablemente. Tras la condena papal contenida en la encíclica *Mirari vos* (agosto de 1832), *L'Avenir* fue suspendido por sus propios editores, y lo que había sido una tentativa de conciliación entre fe y modernidad se desintegró bajo el peso de las resistencias de la Iglesia católica. Este hecho no hizo sino confirmar a Hugo los motivos de su creciente desconfianza hacia la institución eclesiástica, cuya rigidez dogmática había derribado la posibilidad de avanzar un proyecto alternativo desde los márgenes del catolicismo. El propio Montalembert, en una carta dirigida a La Mennais en diciembre de ese año, afirmaba: «Hugo se ha vuelto intratable y ajeno a la religión» (Rogers-White, 1989, p. 120). Parece evidente, pues, que el alejamiento progresivo de Hugo respecto a la religión organizada no hizo sino acelerarse durante este período, y que su decisión de mantenerse al margen de *L'Avenir* respondía, en última instancia, a una diferencia de horizonte: mientras sus antiguos compañeros buscaban regenerar el catolicismo desde dentro, él comenzaba a vislumbrar un camino espiritual alternativo que pasaba por su superación.

Cuando, en febrero de 1833, Hugo publicó su drama *Lucrèce Borgia*, La Mennais tampoco tardó en manifestar públicamente sus reservas, afirmando que el tema de la obra era deplorable (Rogers-White, 1989, p. 128). Sin embargo, Hugo no debió sorprenderse por esta crítica, considerando que la obra fue recibida en multitud de círculos intelectuales, según las palabras de Eugenio de Ochoa, «con más asombro que agrado» (Parker, Peers, 1932, p. 42). Este juicio, que parecía generalizado entre la opinión ilustrada, no resulta extraño considerando el trasfondo artístico y moral del debate que suscitó la obra. *Lucrèce Borgia*, basada en un personaje histórico envuelto en escándalos de inmoralidad y corrupción, se inscribe en la corriente romántica que exploraba los aspectos más oscuros de la condición humana, desafiando las convenciones morales de su tiempo. En este marco, Hugo recurrió a un enfoque dramático que rompía con las tradiciones clasicistas, por un lado, y que exponía, por otro, la dimensión más cruda y controvertida de la naturaleza humana. Intelectuales católicos como La Mennais, por su parte, rechazaban en buena medida esa ambigüedad moral, al interpretar la obra como una expresión de la degradación del hombre o incluso como un ataque frontal a los valores del cristianismo.

Pocos meses más tarde, en abril de 1834, La Mennais publicó *Paroles d'un croyant*, cuyo alcance sobrepasó ampliamente las fronteras de Francia, alcanzando una notable difusión en el continente europeo, donde se vendieron miles de ejemplares. Esta obra constituyó todo un grito de protesta no solo contra multitud de injusticias sociales, sino sobre todo contra una Iglesia que consideraba anclada en el pasado y poco dispuesta a abrazar la modernidad y a asumir sus desafíos (Riasanovsky, 1977,

p. 1180). Apenas unos meses después, el papa Gregorio XVI declaró las ideas del bretón como «subversivas», con la intención de evitar su circulación y propagación; sin embargo, la obra ya había alcanzado gran popularidad. La condena de *Paroles d'un croyant* supuso una ruptura definitiva entre La Mennais y la Santa Sede. Escrita en un francés de tono bíblico y apasionado, denunciaba abiertamente la tiranía ejercida por los gobiernos monárquicos del continente, afirmando que «la libertad es el pan que las personas deben ganar con el sudor de su frente» (La Mennais, 1834b, p. 23). Apelaba a los marginados de Europa, argumentando que ningún hombre podía considerarse verdaderamente libre sin derechos fundamentales como la tierra, la educación y la libertad de expresión (Riasanovsky, 1977, p. 1167; Lamennais, 1834b). El itinerario intelectual y espiritual de La Mennais, desde una posición de ardiente defensor de la ortodoxia católica hasta convertirse en un pensador liberal, lo situó en un espectro ideológico en transformación. Su tránsito del catolicismo teocrático y conservador a uno liberal y modernista culminó en un distanciamiento irreversible respecto de una Iglesia que, a su juicio, se había revelado absolutamente incapaz de renovarse. Asimismo, su énfasis en el pueblo como rasgo definitorio de su cosmovisión coincidió con el nuevo credo romántico que entonces se extendía por toda Europa, apareciendo en obras que iban desde la filosofía idealista alemana hasta las novelas de Victor Hugo y George Sand, o en las narrativas históricas de Jules Michelet. El optimismo radical de La Mennais se alineó, en este sentido, con las aspiraciones utópicas de la Ilustración, reafirmando su confianza en el potencial humano para construir una sociedad *progresista*, siempre perfectible. De esta manera, su visión, que también compartía numerosos puntos de contacto con los ideales del socialismo utópico, se insertaba en una línea de continuidad con la tradición ilustrada francesa (Riasanovsky, 1977, pp. 1180-1183).

A pesar de que La Mennais insistiera que su ensayo no pretendía criticar al pontificado, *Paroles d'un croyant*, por su carácter polémico e irreverente, recibió una condena directa mediante la encíclica *Singulari nos* de junio de 1834, lo cual terminó de distanciar al sacerdote bretón de muchos de sus amigos y aliados más cercanos. Victor Hugo, por su parte, adoptó sin reservas la visión maniquea de La Mennais, bien explícita algunos de sus textos publicados en *L'Avenir*, en *Paroles d'un croyant*, o en su artículo *De l'absolutisme et de la liberté*, publicado en la célebre *Revue des Deux Mondes* en 1834, donde escribió:

Dos doctrinas o sistemas se disputan hoy el destino del mundo: la doctrina de la libertad y la doctrina del absolutismo. El sistema que da el derecho como fundamento de la sociedad y aquel que la entrega a la fuerza bruta. [...] Si triunfa el derecho, la humanidad caminará por sus caminos con la frente alta, el rostro sereno y la mirada fija en el futuro, un santuario radiante donde la Providencia habrá depositado los bienes prometidos a sus esfuerzos persistentes. La lucha entre estos dos sistemas se hace cada día más intensa. De un lado están los pueblos, agotados por el sufrimiento y la paciencia,

ardientes de deseo y esperanza, profundamente conmovidos por el instinto, dormido durante tanto tiempo, de todo aquello que hace la dignidad y grandeza del hombre. Del otro lado están los poderes absolutos, con sus soldados, sus agentes de toda índole, los recursos públicos, el oro, el crédito y las innumerables ventajas de una organización cuyas piezas se sostienen, encadenan y refuerzan mutuamente, mientras que fuera de ella todo está aislado, comprimido, sin movimiento salvo entre los sables de dos gendarmes y sin palabras salvo entre los oídos de dos espías. (Lamennais, 1834a, pp. 298-299).

En 1836 La Mennais abandonó La Chesnaie —donde había residido en soledad— y se trasladó de nuevo a París, donde se ganaría la vida como publicista (Goyau, 1928, p. 113), alumbrando algunas de sus más conocidas obras de ese periodo, como *Affaires de Rome* (1836), *Le livre du peuple* (1837), *L'esclavage moderne* (1839) o su célebre *Esquisse d'une philosophie* (1840-46). A partir de entonces, no volvería a coincidir personalmente con Victor Hugo. No obstante, ambos intelectuales confluyeron nuevamente —aunque sin contacto directo— en 1851, al unirse en la defensa del poeta Hugelman, encarcelado en marzo de 1849 por su participación en los acontecimientos revolucionarios del año anterior. Así pues, desde mediados de la década de 1830 no se registran contactos entre los dos hombres. Sin embargo, Hugo no olvidó a La Mennais, que tanta influencia había ejercido sobre él en su juventud. En una carta fechada en 1868, dirigida a François Morand, evocó su recuerdo con una mezcla de nostalgia y agudeza crítica. En ella, relataba una anécdota relacionada con el sacerdote, a quién se refería como «mi ex confesor», subrayando así la estrecha relación que los había unido en el pasado. Con su habitual ironía reflexiva, Hugo se formulaba en la carta una pregunta retórica cargada de ambigüedad y cierto humor: «¿Quién de nosotros dos pervirtió al otro?» (Hugo, 1904, p. 146), aludiendo al camino divergente que habían seguido en términos ideológicos y religiosos. Esta interrogante no solo aludía al distanciamiento ideológico y espiritual que se había producido entre ambos, sino que también sugería que su influencia mutua había sido tan profunda como equívoca: como si, al mirar atrás, ninguno pudiera determinar con certeza quién desvió a quién del camino compartido en su juventud. Así, en este juego de espejos cruzados, Hugo no buscaba tanto a tanto a un culpable como expresar la complejidad de un vínculo que había sido decisivo en la formación de sus respectivas trayectorias.

6. LA TRANSFORMACIÓN POLÍTICA Y RELIGIOSA DE HUGO: EN BUSCA DE UNA NUEVA ESPIRITUALIDAD

En la década de 1840, el pensamiento de Victor Hugo atravesó una transformación significativa, especialmente en el periodo de la Segunda República (1848 y 1851), que conmocionó al imaginario político y religioso de la época, agitando

numerosas conciencias. Elegido diputado por el departamento de Seine en 1848, Hugo ingresó en la Asamblea Nacional Constituyente, donde expresó su deseo de que la República hiciera de «la erradicación de la miseria» su prioridad (Hugo, 1937, pp. 157 y ss.). Si bien inicialmente se mostraba dubitativo ante el nuevo régimen político de Francia y receloso de la Revolución de febrero que lo había instaurado, con el transcurso del tiempo adoptó una postura netamente republicana (Kopp, 2003, p. 153). «En 1848, solo era liberal», diría en una carta a su amigo Alphonse Karr en abril de 1869, «fue en 1849 que me hice republicano» (Hugo, 1938, p. 358). A pesar de haberse declarado públicamente «liberal», «socialista» y «demócrata» en reiteradas ocasiones³, Hugo se mantuvo contrario hacia las formas más radicales y violentas de la revolución. De hecho, tanto en 1830 como en 1848 expresó su rechazo a los métodos insurreccionales (Gemie, 2000, p. 287). Esta posición ideológica se manifestó con particular claridad en su discurso parlamentario de 1848 sobre los *Ateliers nationaux* (Talleres Nacionales), una iniciativa promovida por los sectores socialistas y republicanos progresistas como programa de empleo para el creciente contingente de desempleados en París —desamparados ante el avance de la industrialización capitalista—. Hugo criticó con severidad el proyecto, describiéndolo como una expresión de pereza más propia de la Turquía otomana que de la nueva Francia republicana (Gemie, 2000, p. 280). En contraposición, Lamennais, también activo políticamente en esos años, se alineaba en la Asamblea con los demócratas socialistas de la *Montagne*, mostrando así una mayor afinidad con las posiciones de izquierda radical.

A medida que avanzaba el periodo republicano, Hugo abrazó con mayor decisión el ideario del republicanismo democrático, especialmente en reacción a la agenda regresiva y censitaria impuesta —tanto desde la Asamblea Legislativa como desde los sucesivos gobiernos nacionales— por los conservadores y católicos del *parti de l'Ordre*, vencedores de las elecciones legislativas de mayo de 1849. Como explicó a su amigo en la carta previamente citada, fue «cuando vi a la República en el suelo, [que] su derecho me conmovió y me tocó tanto más cuanto que agonizaba. Fue entonces cuando acudí a ella; me puse del lado del más débil» (Hugo, 1938, p. 358). Por otro lado, la política exterior del *prince-président* Louis-Napoléon Bonaparte —a quien había apoyado inicialmente en las elecciones presidenciales de 1848— también contribuyó al distanciamiento de Hugo y a su pleno alineamiento con la República, en particular a partir de la intervención militar francesa contra la República romana en

³ Sobre su evolución ideológica, resultan enormemente significativas las siguientes palabras de Victor Hugo: «Desde la edad en que mi espíritu se abrió y comencé a participar en las transformaciones políticas y en las fluctuaciones sociales de mi tiempo, estas son las fases sucesivas que ha atravesado mi conciencia, avanzando sin cesar y sin retroceder un solo día —me hago esta justicia— hacia la luz: 1818: realista; 1824: realista-liberal; 1827: liberal; 1828: liberal-socialista; 1830: liberal-socialista-demócrata; 1849: liberal-socialista-demócrata-republicano» (Hugo, 1937, p. 590).

abril de 1849 en aras de la restauración de los Estados Pontificios. Esta situación, que no hizo sino agravarse para el literato, explica que, tras el golpe de Estado de diciembre de 1851, que denuncia en los más duros términos, partiera al exilio en la isla de Guernsey en el Canal de la Mancha, donde permanecería hasta la caída del Segundo Imperio en 1870. La Mennais, por su parte, fallecería en 1854.

Así como su pensamiento político evolucionó visiblemente en esos años, también lo hizo su religiosidad, en un proceso influido por su aproximación a diversas corrientes filosóficas y espirituales como el deísmo, la teosofía y el espiritismo. Esta búsqueda, que continuaría en el futuro, revelaba su necesidad de hallar un sentido trascendental en un mundo que percibía como crecientemente fragmentado y desorientado (Kopp, 2003, pp. 145-149). Hugo, que en su juventud había asumido una visión tradicional del catolicismo, comenzó a cuestionar no solo a las instituciones religiosas, sino también la propia noción de Dios. En su exploración espiritual, se adentró en concepciones donde lo divino se presentaba como un misterio incognoscible: inaccesible a la razón, pero aun así esencial para su vida interior y para su reflexión filosófica.

Esta concepción de Dios como ente incognoscible se vincula con la contradicción central de *L'Esprit Humain* (1859), donde el deseo humano por lo absoluto se confronta con los límites de la condición humana. Al igual que el hombre del poema, que no puede alcanzar el absoluto, Hugo parece reconocer que la búsqueda de Dios —en su forma más pura— está irremediablemente marcada por una distancia insalvable. Sin embargo, esta constatación no implica una renuncia, sino una aceptación de que la divinidad no puede ser comprendida solamente mediante la razón humana. En este sentido, Hugo postula que el misterio de Dios reside precisamente en su inaccesibilidad, en la imposibilidad de ser completamente abarcado por el intelecto. Esta idea, lejos de suprimir el impulso espiritual, provoca tanto una fractura en la psique como una forma de serenidad, al reconocer en lo divino una realidad que trasciende la comprensión y el dominio del ser humano (Fizaine, 1985, pp. 15-17).

De manera progresiva, esta reflexión espiritual se tradujo también en un giro hacia el laicismo, especialmente visible en la década de 1850. Ello se hace patente, por ejemplo, en su firme oposición a la *Loi Falloux*, aprobada en 1850 bajo el impulso del ministro Alfred de Falloux, que autorizaba a las congregaciones religiosas la apertura de instituciones educativas privadas (écoles libres). En un célebre discurso pronunciado el 15 de enero de ese año, Hugo se expresó al respecto en términos inequívocos:

Considero un escarnio permitir vigilar al clero en nombre del Estado. En una palabra, quiero lo que querían nuestros padres: la Iglesia en su sitio y el Estado en el suyo [...] me dirijo entonces al «partido clerical» y le digo: esta ley es vuestra ley. No quiero confiaros la enseñanza de la juventud, el alma de los niños, el desarrollo de las

nuevas inteligencias que se abren a la vida, el espíritu de las generaciones nuevas, es decir, el futuro de Francia [...] No quiero que lo que ha sido hecho por mis padres sea deshecho por vosotros. Después de esta gloria, no quiero esta vergüenza. Yo no os confundo, vosotros, «partido clerical», con la Iglesia, como no confundo el roble con el muérdago. Vosotros sois los parásitos de la Iglesia, su enfermedad. Vosotros no sois los fieles, sino los sectarios de una religión que no os comprende. No mezcléis la Iglesia con vuestros asuntos [...] no la llaméis vuestra madre para que sea vuestra sirvienta. No la atormentéis con el pretexto de enseñarle la política. (Hugo, 1875, pp. 237-240).

Con estas palabras, Victor Hugo reivindicaba su derecho a mantener una postura religiosa libre, no sometida a las dogmáticas imposiciones del clero, así como a educar a sus hijos conforme a los mismos principios de libertad de conciencia. Desde su perspectiva, la enseñanza religiosa había sido desviada de su propósito espiritual original, transformándose en un instrumento al servicio de una agenda ideológica. Se trataba de formar creyentes que obedecieran y defendieran al «partido clerical» que pretendía apropiarse del alma misma de la Iglesia para instrumentalizarla poniéndola al servicio de intereses temporales. En este marco interpretativo, Hugo atribuyó a los intelectuales una función de resistencia moral: les correspondía denunciar cualquier tentativa de utilizar la educación como medio de adoctrinamiento, especialmente cuando esta se proponía moldear a las nuevas generaciones en una sumisión que confundía lo sagrado con el poder. Esta crítica, sin embargo, no se dirigía a la religión como legado espiritual y moral, sino a la institución eclesiástica y sus administradores, cuya alianza con el poder político desfiguraba, a ojos del literato, el sentido mismo de la religión. Así, desligando la corrupción institucional de la Iglesia de la historia espiritual de la milenaria religión cristiana, Hugo trató de defender su valor e integridad frente a quienes en su opinión la estaban pervirtiendo.

Esta tensión entre ideal religioso y realidad institucional encuentra una poderosa expresión literaria en *Les Misérables* (1862), obra en la que Hugo presenta personajes profundamente marcados por el sufrimiento y la exclusión social —símbolos del pueblo— que, sin embargo, se enfrentan a la rigidez impasible de la ley y a las estructuras de poder que deberían protegerlos. A través de figuras como Jean Valjean o el obispo Myriel, el autor contraponía la compasión individual y la caridad cristiana al legalismo y al dogmatismo eclesiástico, lo que en última instancia le permitió desarrollar una crítica radical del sistema jurídico-social y de las religiones organizadas de la Europa de su época. Además, esta crítica no solo se expresaba en el plano político y social, sino también en el teológico: cuestionaba los fundamentos de la revelación cristiana, considerando que ninguna religión podía arrogarse la posesión de la verdad absoluta. En consecuencia, se distanciaba de toda confesión institucionalizada en favor de otras formas de espiritualidad más libres, descentralizadas, y que estuvieran guiadas por una ética social que pusiera en el centro las nociones de justicia y la igualdad.

A partir de 1878, con la publicación de *Le Pape*, Victor Hugo inauguró un ciclo poético-filosófico en el que se explicitó la evolución definitiva de su pensamiento religioso, ya claramente alejado del catolicismo dogmático que había marcado su juventud durante la Restauración. Convencido de que el conocimiento de lo absoluto —la gran promesa de las religiones reveladas— constituía una quimera inalcanzable, adoptó una postura abiertamente agnóstica y se orientó hacia una espiritualidad no dogmática, abierta a la razón crítica y al humanismo. Este giro se plasmó en una tetralogía compuesta por *Le Pape* (1878), *La Pitié suprême* (1879), *Religions et Religion* (1880) y *L'Âne* (1880), en la que desarrolló una teología laica profundamente crítica con las jerarquías eclesiásticas, los dogmas y la lógica punitiva de la religión institucionalizada (Brahamcha-Marin, 2016, p. 25). En estas obras, sin embargo, Hugo no renunciaba a la dimensión espiritual de la vida humana, sino que procuraba liberarla de toda sujeción a las estructuras represivas de la fe organizada. En su lugar, propuso una espiritualidad universal, fundada en la compasión, la libertad de conciencia y el reconocimiento de lo sagrado en la naturaleza y en la dignidad del ser humano.

Le Pape constituía una sátira profética en la que Hugo imaginaba a un papa que, en el transcurso de un sueño, se convierte a los principios de la compasión, el pacifismo y la justicia social. En este ejercicio crítico, el poeta confrontaba la figura pontificia con los valores del Evangelio primitivo, subrayando así las contradicciones entre el mensaje cristiano original y su deformación por parte de la Iglesia oficial, cómplice histórica de guerras, persecuciones e intolerancia. A través de una voz que pone en boca del renovado pontífice un llamado a los desposeídos, Hugo dramatizaba esa inversión moral con palabras que evocan una profunda sensibilidad evangélica:

Venid a mí todos vosotros que tembláis, que sufrís, que agonizáis, que os arrastráis, que sangráis, que lloráis, los condenados, los vencidos, los mendigos, los incurables, ¡venid, venid, venid, venid, oh miserables! [...] Soy el servidor de vuestra servidumbre. (Hugo, 1878, pp. 55-56).

La Pitié suprême, por su parte, constituía un desarrollo lírico de estos mismos principios: Hugo planteaba que el único camino verdaderamente espiritual era la compasión absoluta —no solo hacia los inocentes, sino también hacia los culpables—, en contraposición tanto con el castigo judicial como con la venganza divina. De esta manera, a través de esta obra planteaba una ética de la misericordia que desafiaba la lógica penal y teológica del infierno, proponiendo en su lugar una visión alternativa del ser humano, una donde la dignidad intrínseca a la condición humana no pudiera ser anulada por ningún crimen ni error. Ambas obras preparaban el terreno para el viraje panteísta observable en los textos posteriores, marcando una transición entre la crítica institucional y la elaboración de una espiritualidad no dogmática.

Por otro lado, en *Religions et Religion* (1880) se percibía un juego dialéctico que operaba en un doble plano: por un lado, una crítica directa a las estructuras dogmáticas de la fe institucionalizada, sintetizada en afirmaciones como «Rien, c'est-à-dire la foi» («Nada, es decir, la fe»); por otro, una crítica de raíz gnóstica que denuncia los límites del racionalismo y fustiga lo que llama el «imperialismo de la razón». Estas tensiones se explican a la luz de las circunstancias históricas de su publicación, durante la Tercera República: en este periodo, Hugo se distanciaba tanto del cientifismo positivista, por su fe ciega en la razón, como con el clericalismo conservador, por su fe ciega en la religión (Fizaine, 1985, pp. 17-19). En uno de los pasajes más incisivos de la obra, Hugo reúne figuras religiosas de diferentes tradiciones —el fakir (hinduismo), el talapoin (budismo), el muftí (islam) y el mago (zoroastrismo)—, a quienes interpela con un irónico «brave homme», expresión cargada de ironía crítica. Todos ellos sostenían, decía Hugo, apoyándose en un convencimiento dogmático, que «Dios te ha hecho a su imagen»; a lo que Hugo respondía con sarcasmo: «Pues entonces Dios es muy feo. Lo admito» (Hugo, 1880, p. 26). Con este gesto irreverente, Hugo no solo rechazaba la idea de un Dios hecho a imagen del ser humano, sino que desacraliza una religión creada a medida del hombre, moldeada por figuras de autoridad sedientas de poder. Su tono irreverente rompe con el respeto tradicional hacia lo sagrado y reivindica una mirada profana y libre despojada de sumisión ante lo que ha sido sacralizado por conveniencia humana. En la obra, además, el poeta se erige así en defensor de una nueva ética espiritual, abierta, plural y radicalmente crítica que rechazaba el papel de los sacerdotes y filósofos, que a su juicio sostenían el tiránico sistema que oprimía al ser humano (Macherey, 2008).

En cuanto a *L'Âne*, uno de sus últimos grandes poemas, Hugo lleva esta crítica a un plano simbólico y filosófico, cuestionando los fundamentos tanto de la religión institucional como del orden jurídico-social. El asno es condenado por una necesidad elemental —comer—, y juzgado como si fuese portador de una voluntad moral maliciosa. Así, el poeta denuncia la injusticia estructural de una ley humana que castiga al débil como si fuera culpable de un crimen consciente, ignorando toda compasión. La figura del asno se convierte en una inversión del martirio: no hay redención, ni sentido trascendente en su sufrimiento. Muere en silencio, sin comprender su condena, cargando la culpa de los demás. En esta parábola, Hugo ridiculiza la hipocresía de las instituciones jurídicas y religiosas, que aplican su violencia con más rigor sobre los inocentes y desamparados, mientras los poderosos permanecen impunes. El simbolismo animal del poema —el burro tradicionalmente asociado a la humildad, la torpeza y la obediencia— adquiere una dimensión trágica: el animal, en su pureza instintiva, resulta moralmente superior a los jueces que lo condenan. Así pues, con *L'Âne*, Hugo fue un paso más allá en la medida en que abandonaba definitivamente el marco teísta al replantear en ella el significado de la religión desde una perspectiva filosófica despojada del componente divino tradicional (Fizaine, 1985). Abandonaba así el marco convencional de las religiones

institucionalizadas, cuyas jerarquías y dogmas percibía como opresivas. Su concepción de Dios se expandió hacia la infinitud, desarrollando una visión panteísta, basada en una espiritualidad sin dogmas. Este panteísmo puede ser interpretado como un intento de reconciliar lo divino con la inmensidad de la naturaleza y la humanidad, reconociendo en ambos una manifestación de lo sagrado (Huss *et al.*, 1886).

7. CONCLUSIONES

Nuestro análisis de la relación entre Victor Hugo y Félicité de La Mennais ha permitido demostrar que la formación católica del joven Hugo desempeñó un papel decisivo en la configuración de su cosmovisión y en la evolución de su pensamiento literario, filosófico y político. Durante sus primeros años, Hugo, que se definía como un «cristiano literario» y un «realista volteriano», concebía la religión como el fundamento indispensable del orden social y monárquico. Esta convicción inicial se vio reforzada por su cercanía a figuras intelectuales influyentes como Chateaubriand y, muy especialmente, La Mennais, quien no solo fue su consejero espiritual y amigo, sino también un referente intelectual con quien compartió preocupaciones éticas, sociales y teológicas. A partir del estudio de la correspondencia entre ambos, de su obra literaria temprana y del contexto doctrinal e ideológico en el que se desarrollaron —y en el que se inscribieron sus primeras manifestaciones literarias—, hemos podido establecer que la relación con La Mennais no constituyó un episodio secundario ni una simple coincidencia generacional, sino un eje estructurante en la evolución del pensamiento del literato francés. Lejos de limitarse a una influencia pasajera, el vínculo con el sacerdote bretón modeló las primeras concepciones de Hugo sobre la fe, la autoridad moral y el lugar de la religión en la sociedad, al tiempo que actuó como catalizador de su progresiva emancipación ideológica.

Uno de los aportes fundamentales de este estudio radica tanto en haber revisado la relación entre ambos personajes como en hacerlo desde una perspectiva no reduccionista. Frente a las lecturas que insisten en una ruptura abrupta y definitiva entre ambos autores, hemos destacado la persistencia de elementos de continuidad en sus respectivas trayectorias. Aun cuando Hugo se alejó progresivamente del catolicismo institucional, adoptando posiciones cada vez más críticas con la Iglesia y sus estructuras de poder e intereses temporales, nunca dejó de compartir con La Mennais —que también rompió con la Iglesia en 1835— la preocupación por la politización de lo sagrado ni el anhelo por un cristianismo más auténtico, por una religiosidad ética, centrada en la justicia y dignidad humanas. Su negativa a implicarse en el proyecto católico-liberal de *L'Avenir*, su simpatía por los ideales liberales —aunque sin secundar la radicalidad menesiana— y su distancia prudente respecto del círculo de La Mennais, dan cuenta de una evolución más compleja: una

transformación interna que no implicó una renuncia a los valores cristianos, sino una reelaboración de estos en clave humanista y universalista.

Asimismo, este trabajo ha contribuido a matizar —complejizándola— la dicotomía simplista entre un Hugo religioso y un Hugo anticlerical, todavía presente en cierta historiografía. Así, la evolución del pensamiento del escritor no ha de interpretarse como una transición lineal desde el catolicismo de su juventud hasta el laicismo de su madurez, sino como un proceso de decantación y síntesis en el que determinados principios del cristianismo se fueron desgajando progresivamente del marco doctrinal o dogmático establecido por la Iglesia, sin perder por ello su fuerza estructurante en el pensamiento y obra de Hugo. Como se ha puesto de relieve, la distancia que tomó respecto a las instituciones religiosas no respondía a un rechazo del hecho religioso en sí mismo, sino a una búsqueda de una espiritualidad auténtica, liberada de mediaciones dogmáticas e institucionales. Esta espiritualidad, ya visible en los momentos de crisis ideológica que experimenta en la década de 1840, alcanzará su madurez conceptual en las grandes obras poético-religiosas de su vejez, en las que una ética de la compasión, la justicia y la fraternidad constituyó su más acabada expresión.

En definitiva, hemos reivindicado el papel de La Mennais como un interlocutor y referente decisivo en los primeros desarrollos intelectuales de Victor Hugo, una figura cuya influencia ha sido frecuentemente subestimada o ignorada en la historiografía. Si bien su influencia no fue definitiva ni exclusiva, resultó determinante en la construcción del imaginario religioso del joven poeta y en el surgimiento de sus inquietudes filosóficas y, en parte, también de su espíritu crítico. A la luz de lo analizado, se impone una lectura de esta relación que no puede reducirse a una etapa pasajera y cerrada en la vida de Hugo, sino que debe ser entendida como un diálogo intelectual cuyos ecos continuaron resonando en su obra y visión del mundo.

Esta lectura retrospectiva se justifica especialmente si tenemos en cuenta el epílogo que hemos incorporado a este estudio. Aunque el artículo se ha centrado prioritariamente en la relación entre Hugo y La Mennais durante los primeros años de actividad literaria del escritor, se ha considerado pertinente ampliar el marco cronológico con una sección dedicada a las citadas obras de su madurez, donde el viraje ideológico y espiritual de Hugo se hace más evidente. En estos textos tardíos, el autor se muestra ya profundamente alejado del catolicismo doctrinal, y las huellas visibles de la influencia menesiana que orientaron su juventud quedan opacadas. Este contraste no niega la importancia de La Mennais en la formación espiritual e ideológica de Hugo, sino que pone de manifiesto el proceso de evolución interna que condujo al poeta hacia una concepción panteísta, laica y antidogmática de lo sagrado.

A diferencia de Hugo, La Mennais, incluso tras su ruptura con la jerarquía eclesiástica, nunca se apartó de los fundamentos teológicos del cristianismo. Si bien fue uno de los más lúcidos y severos críticos de la Iglesia institucional, especialmente

a partir de la publicación de *Paroles d'un croyant* (1834b), mantuvo su adhesión a una forma de fe evangélica, centrada en la figura de Cristo y en una espiritualidad orientada hacia los oprimidos. Su pensamiento no desembocó en un rechazo de la tradición cristiana, sino en una reivindicación de su pureza originaria, que concebía como inseparable de un compromiso político y moral con la justicia social. En este sentido, mientras La Mennais aspiraba a regenerar el cristianismo desde dentro, Hugo terminó por desbordar sus límites, proponiendo en sus últimos escritos una religiosidad poética, fundada en la compasión universal y en una visión cósmica del absoluto, ya sin necesidad de mediaciones eclesiásticas ni doctrinas reveladas.

Victor Hugo, en cambio, en la segunda mitad de su vida, inició un proceso de alejamiento no solo de la Iglesia, sino también de toda estructura religiosa revelada. Comienza a explorar otras formas de espiritualidad y pensamiento filosófico, como el espiritismo y el panteísmo, buscando una relación con lo absoluto y lo divino que prescindiera de mediaciones institucionalizadas. Hugo se aparta así del marco absolutista de las religiones tradicionales, denunciando que, a través de su clero, estas se han distanciado del núcleo vivo y trascendente de la experiencia humana. Este cambio se hace especialmente evidente en sus grandes poemas filosófico-religiosos de los últimos años, como *La Pitié suprême*, *Religions et religion*, *Le Pape* o *L'Âne*. En estos textos, Hugo recurre a una serie de metáforas y alegorías para criticar los aspectos más estructurales y dogmáticos del cristianismo institucional. Recupera, en cambio, valores que considera consustanciales al espíritu cristiano original: la pobreza como manifestación de sensibilidad espiritual; la sencillez de Dios frente al boato eclesiástico; el sufrimiento como vía de identificación con Cristo; el trabajo humilde como expresión del plan divino para el ser humano; y, sobre todo, la misericordia y la capacidad de perdón como centro olvidado de las Escrituras. Así, mientras Lamennais nunca deja de concebir su pensamiento como una reforma desde dentro del cristianismo, Hugo opta finalmente por una transformación espiritual desde fuera de sus marcos tradicionales. Lo que fue inicialmente un diálogo compartido en torno a la fe y la justicia, termina bifurcándose en dos caminos distintos hacia lo trascendente.

8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allais, G. (1905). Christian Maréchal: La Mennais et Victor Hugo. *Annales de Bretagne*, 21(4), pp. 567-570.
- Brahamcha-Marin, J. (2016). *Discours critiques sur la religion de Victor Hugo (1913-1942)*. Recuperado de <http://groupugo.div.jussieu.fr/Groupugo/15-12-12Brahamcha.htm>

- Bénichou, P. (1984). *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cantero, E. (2007). Literatura, religión y política en Francia en el siglo XIX: Alfred de Vigny. *Verbo*, 455-456, pp. 485-514.
- Fizaine, J.-C. (1985). La cuisinière et son maître: Religions et philosophies chez Victor Hugo. *Romantisme*, 50, pp. 5-26. <https://doi.org/10.3406/roman.1985.4749>
- Gemie, S. (2000). The Republic, the People and the Writer: Victor Hugo's Political and Social Writing. *French History*, 14(3), 272-294. <https://doi.org/10.1093/fh/14.3.272>
- Goyau, G. (1928). Le portefeuille de La Mennais. *Revue des Deux Mondes*, 48(1), pp. 113-136.
- Goyau, G., Chateaubriand, Le comte de Maistre, Victor-M. Hugo, Albert de Savoie, R. M., Sainte-Beuve, & S. B. (1928). Chateaubriand, Le comte de Maistre, Victor-M. Hugo. *Revue des Deux Mondes*, 48(1), pp. 113-136.
- Hugo, V. (1937). *Actes et Paroles. I. Avant l'exil, 1841-1851*. París: Albin Michel.
- Hugo, V. (1938). *Actes et Paroles. II. Pendant l'exil, 1852-1870*. París: Albin Michel.
- Hugo, V. (1878). *Le Pape*. París: Calmann Lévy.
- Hugo, V. (1898). *The letters of Victor Hugo from Exile, and After the Fall of the Empire* (Ed. P. Meurice). Houghton: Mifflin and Company.
- Hugo, V. (1904). *Œuvres complètes de Victor Hugo. Correspondance, Tome III (années 1867-1873)*. París: Ollendorf.
- Hugo, V. (1867). *Odes et Ballades*. París: J. Hetzel.
- Hugo, V. (1880) *Religions et religion*. París: Calman Lévy.
- Hugo, V. (1834). Sur l'abbé de La Mennais. À propos de l'Essai sur l'indifférence (1823-1824). En V. Hugo, *Littérature et philosophie mêlées* (pp. 123-127). París: Albin Michel.

- Huss, H. C. O., Cohn, A., Fortier, A., Kroeh, C. F., Garner, S. (1886). Victor Hugo's religion as drawn from his writings. *Transactions and Proceedings of the Modern Language Association of America*, 2, Proceedings, VIII-XV. Recuperado el 30 de julio de 2025 de <https://www.jstor.org/stable/456032>
- Kopp, R. (2003). Du Sublime au Grotesque: Victor Hugo, Dieu et les tables tournantes. *Revue des Deux Mondes*, 2003(janvier), pp. 142-165.
- Lamennais, F. R. de (1834a). De l'absolutisme et de la liberté. *Revue des Deux Mondes* (1829-1971), 3(3), pp. 298-322.
- Lamennais, F. R. de (1817). *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. París: Tournachon-Molin et H. Seguin.
- Lamennais, F. R. de (1834b). *Paroles d'un croyant*. París: E. Renduel.
- L'Avenir*. (1830, 12 diciembre), 53.
- L'Avenir*. (1831, 29 abril), 195.
- Le Guillou, L. (1986). Victor Hugo, La Mennais et Montalembert jusqu'aux *Paroles d'un croyant*. *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 86(6), pp. 988-998.
- Le Drezen, B. (2005, 16 abril). L'exil et le royaume? Montalembert, Hugo (1830-1875). Comunicación al Grupo Hugo. Recuperado el 30 de julio de 2025 de <https://victorhugoressources.paris.fr/lexil-et-le-royaume-montalembert-hugo-1830-1875>
- Macherey, P. (2008). Spinoza lu par Victor Hugo. En A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem (eds.), *Spinoza au 19^e siècle* (pp. 255-267). París: Publications de la Sorbonne.
- Maréchal, C. (1906). *La Mennais et Victor Hugo*. París: Arthur Savaète.
- Marsan, J. (1906). Christian Maréchal. *La Mennais et Victor Hugo*. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 8(3), 233-234.
- Milbach, S. (2021). *Lamennais (1782-1854)*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Paquot, M. (1929). Lamartine, La Mennais et Hugo: Lettres à un jeune admirateur belge. *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 29(1), 114-119.

- Parker, A., Peers, E. A. (1932). The vogue of Victor Hugo in Spain. *The Modern Language Review*, 27(1), 36-57. <http://www.jstor.org/stable/3716218>
- Peña-Ruiz, H., Scot, J.-P. (2002). *Un poète en politique: Les combats de Victor Hugo*. París: Flammarion.
- Riasanovsky, N. V. (1977). On La Mennais, Chaadaev, and the romantic revolt in France and Russia. *The American Historical Review*, 82(5), pp. 1165-1186. <https://doi.org/10.1086/ahr/82.5.1165>
- Rogers, C.-L., White, R. L. (1989). *Relations Hugo-La Mennais (1821-1854)*. París: Champion-Slatkine.
- Venzac, G. (1919). *Les origines religieuses de Victor Hugo*. París: Bloud & Gay.

