

ESPIRITUALISMO Y FIN DE SIGLO: CONVERGENCIA Y DIVERGENCIA DE RESPUESTAS.

En F.Lafarga ed. *Imágenes de Francia en las letras hispánicas*.
Barcelona. PPU. 1990. 77-83.

En 1887, doña Emilia Pardo Bazán, esa voluminosa atalaya de novedades literarias, publicaba su ensayo *La revolución y la novela en Rusia*, recopilación de una serie de conferencias ejecutadas en el Ateneo de Madrid, en el otoño de ese año, y producto del impacto de la lectura, durante sus "invernadas en París", de *Crimen y castigo*, de Dostoyevski, así como de "la fama y éxito que logran en la capital del mundo latino los [...] novelistas rusos"(1). En su ensayo Da. Emilia hacía declaraciones como ésta: "El elemento espiritualista de la novela rusa para mí es uno de sus méritos más singulares", y justamente es ése el elemento que falta en la novela francesa: "los realistas franceses ignoran la mejor parte de la humanidad que es el espíritu". Y en su artículo de 1891, en *La España moderna*, sobre "Edmundo de Goncourt y su hermano", saca la conclusión tajante a esa presencia y a esa ausencia: "Nadie que lleve el alta y baja de estas cuestiones ignora que el naturalismo francés puede considerarse hoy un ciclo cerrado, y que novísimas corrientes arrastran a la literatura en direcciones que son consecuencia y síntoma del temple y disposición de las almas en los últimos años del siglo[...] El ciclo naturalista [...] encontró sus paladines en Francia: el ciclo nuevo, que podemos llamar realista ideal, los halló en Rusia."(2)

El modelo francés aparecía así desplazado por el ruso. Y 1887 era una fecha muy temprana, a decir verdad, para atravesar con tal diagnóstico. Tan temprana que la propia doña Emilia, cuya coherencia no parece demasiado ejemplar, publica ese mismo año *La madre naturaleza*, una de las obras maestras del naturalismo español.

Y es tan temprana la fecha que en España, por esa época, todavía no ha entrado, vía Francia, la gran oleada de las novelas rusas. En Francia las traducciones del ruso se amontonaron entre 1885 y 1887, para sorpresa de algún testigo de excepción, como Romain Rolland, quien confesaba respecto a Tolstoy: "En unos cuantos meses, en unas cuantas semanas se descubría ante nuestros ojos toda la obra de una gran vida, en la cual se refleja un pueblo, un mundo nuevo." (3) En España no tardó en traducirse casi todo lo que se publicaba en París, y según Palau y Dulcet las primeras traducciones son de 1888, correspondiendo a *Ana Karenina* y a *La novela del presidio*. Escribe a propósito de ello G. Portnoff: "Según todos los indicios, las obras importantes no entraron en España sino hacia 1888. Hasta esta fecha no se encuentra nada ruso en las revistas literarias de España de aquella época, como *La Lectura* y *La España moderna* (pg.37).

Doña Emilia, por tanto, y una vez más, se había adelantado.

Y como casi siempre su adelantamiento produciría una distorsión del fenómeno. Pues si es cierto que la novela rusa, y en especial la de Tolstoy, fascinó a escritores y lectores españoles, hasta el punto de hacer cambiar de modelo al crítico más lúcido del momento, Leopoldo Alas, que se pasó del Zola de *Trabajo* al Tolstoy de *Resurrección*, o de imprimir un giro decisivo en la evolución del penúltimo Galdós, cuyas novelas (*Realidad*, *Nazarín*, *Misericordia*) constituyen el principal patrimonio del realismo espiritualista español, no es menos cierto que el modelo ruso no fue visto siempre como un modelo alternativo al francés, sino al naturalista, y que en Francia hubo asimismo un movimiento literario convergente con el espiritualismo ruso, de una importancia decisiva para el fin de siglo, y que ambos, el espiritualismo ruso y el francés, fueron recibidos simultáneamente en el mundo cultural español.

Así, en el artículo con el que Leopoldo Alas contesta a la encuesta que *El Heraldo de Madrid* hiciera sobre la propuesta de "una novela novelesca" lanzada por Prévost desde París (4), declara que tanto en el arte como en la filosofía se columbra una nueva corriente "que pueda llamarse futuro idealismo" y que "en Rusia es hasta clásica" pero que también "esos mismos fenómenos de idealidad [...] en las letras de París se notan.

Leopoldo Alas no hacía sino señalar dos de las múltiples direcciones, la francesa y la rusa, en las que se desplegó ese espiritualismo mesiánico que sacudió las conciencias finiseculares. A fin de cuentas, el Leopoldo Alas de los 90 vino a convertirse en prototipo de ese intelectual angustiado del fin de siglo, consciente de la decadencia de toda una civilización y de la crisis del modelo cultural burgués nacido de las revoluciones liberales, y conmovido por la exigencia

inaplazable de una redención civilizatoria, de signo cristiano. No es de extrañar, por tanto, que desde la "revista literaria" de 1889, dedicada a la Unión Católica, de D. Víctor Díaz Ordóñez, hasta el prólogo a *Resurrección*, de 1901, Leopoldo Alas elabore el que tal vez sea el más explícito discurso teórico espiritualista de las letras españolas.

Pero lo hace en estrecho contacto con la realidad cultural francesa, que fue siempre su principal esquema de referencia. Y en el panorama de las letras francesas, en el que descarta "misticismos, simbolismos e idealismos más o menos sospechosos" de decadentistas y simbolistas, cuya influencia sobre la "gente nueva" española tanto deplorara, lo que Leopoldo Alas detecta es el poderoso movimiento filosófico espiritualista y sus corrientes afines, que ha conquistado la hegemonía en el pensamiento francés, y cuyos filósofos más representativos son Félix Ravaisson-Mollien, el contingentista Emile Boutroux, el agnóstico y neocrítico Charles Renouvier, "el malogrado filósofo francés Guyau [...] que viene a ser un santo de la filosofía" (5), Alfred Fouillée o Henri Bergson, culminación de todo el movimiento y cuyo *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) lee atentamente Clarín (6).

El final de siglo venía marcado en Francia por un discurso que ponía en cuestión la primacía de la ciencia, rechazaba el positivismo, revalorizaba la metafísica, proclamaba la conciencia como primer mecanismo del conocimiento, por encima de la razón y de la experiencia, y con ella arrastraba a un primer plano epistemológico la intuición, la voluntad o el impulso vital bergsoniano, trasladaba al mundo interior o espiritual la verdadera esencia de lo real, abandonando la larga hegemonía de la materia, exaltaba frente a las leyes universales y los determinismos científicos la libertad y la espontaneidad creativas de la naturaleza, o declaraba finalmente como principales intereses humanos los imperativos morales, religiosos y estéticos.

No es extraño, pues, que en esta atmósfera ideológica y ante los síntomas de un malestar cultural que Freud diagnosticara, se desarrollara en los círculos dirigentes de la cultura literaria francesa, una fuerte reacción religiosa (7), que Clarín siguió de cerca y atentamente.

Sin embargo, no habría que extralimitar las conclusiones, pues si es cierto que Clarín elabora su discurso espiritualista en conexión, a la vez, con el de Tolstoy y con el de los espiritualistas franceses, no es menos cierto que tanto en el nivel ideológico como en el novelístico las diferencias entre los textos resultantes fueron profundas, hasta el punto de permitirnos hablar de dos corrientes novelescas de distinto signo ideológico, la ruso-hispánica, de un lado, y la francesa del otro.

Así, Clarín ya distinguía en las novelas de un Gogol, un Tolstoy o un Dostoyevsky, todo un mundo de desheredados y miserables, de humillados y ofendidos, de pobres gentes en suma, con el que había de identificarse el autor de "Pipá", "Doña Berta", "¡Adiós Cordera!", "La Ronca", "Boroña", "La conversión de Chiripa", "El Quín", "La trampa", "La reina Margarita" o *Su único hijo*, relatos todos ellos de pobres diablos trinchados por la rueda de la fortuna en medio de una sociedad hostil, o con el que había de conectar por fuerza el Galdós que escribió *Nazarín*, *Halma*, *Miau*, *Tristana* y *El abuelo*. En cambio, la novela francesa, en especial la de Paul Bourget, mostraba una clara predilección por "la vida del gran mundo" y exhibía su deleite por "describir la decoración de ese brillante y lujoso teatro" de la alta sociedad (8).

Pero si de las opiniones críticas pasamos a los resultados novelescos podremos observar toda la dimensión de las diferencias. Comparemos para ello dos novelas que ya comparamos en otro lugar, desde otro punto de vista, y que presentan rasgos comunes tan sorprendentes como sus propias diferencias (9). Me refiero a *Su único hijo* (1891) y a *Le sens de la vie* (1889) de E. Rod, ambas vertebradas sobre el esquema conflictivo de la paternidad.

Todo un conjunto de rasgos hace converger a estas novelas, como es el héroe abúlico, oblomoviano, incapaz para la acción; o la acción interiorizada, que abandona el escenario material y transcurre en buena medida en la conciencia del personaje; o la incorporación de un sentimentalismo nada pudoroso; o la atracción de los espíritus agnósticos por la Iglesia, especialmente por la belleza de sus ritos y por la firmeza de su posición en la historia, que la convierten en referencia matriarcal, abrigo protector frente a la hostilidad social; o finalmente, y sobre todo, el papel del hijo-hija, que compromete a los padres con la vida, redimiéndolos moralmente y llevándoles a elaborar una respuesta teórica a la angustia de una existencia vacía, absurda y amenazada: la religión de la familia.

Pero todo otro conjunto de rasgos los separa. Así, en la novela de Rod se formula todo un programa completo de redención moral del individuo en la sociedad cuya primera fase es la fundación de la familia, la segunda la paternidad, y la tercera -tras la consideración del altruísmo a la manera rusa como filosofía de una acción deseable pero impracticable- el salto a la fe. Tal vez E. Rod no leyó nunca a Kierkegaard, pero su programa es la realización novelesca más precisa que conozco de la doctrina de los tres estadios del hombre del filósofo danés: el punto de partida es el hombre estético, al que sucede -con el matrimonio y la paternidad- el hombre ético, desde el cual la autoexigencia obliga a aceptar la apuesta de la fe y dar el salto hacia el hombre superior, el

religioso, que no supone sin embargo una culminación feliz sino la persistencia de la angustia, condición de una fe que debe recrearse permanentemente frente a la incertidumbre (10).

Es obvio que Clarín está lejos de un programa tan articulado y completo, y que su propuesta de redención de Bonis por la paternidad es una propuesta dialéctica, contradictoria e inevitablemente -persistente mente- realista, puesto que va acompañada del fracaso social y de la befa pública del héroe. Como es obvio que la religión de la familia clariniana no podría ser traducida en términos del hombre ético de Kierkegaard, pues no supone la aceptación por el héroe de valores éticos universales que deben ser cumplidos aún a costa del sacrificio personal y de la tragedia. La religión de la familia en Clarín es mucho más individualista que todo esto.

Por último, todo el esquema argumental de la novela de Rod tiene por objeto reconducir la trayectoria vital del héroe desde la insolidaridad social y la marginalidad, hasta la incorporación a las responsabilidades cívico-familiares. Es una propuesta de reeducación sentimental. Rod elabora su proyecto de redención para el héroe cansado, incrédulo y rebelde que ha engendrado el monstruo capitalista. *Le sens de la vie* se sitúa así en las antípodas de *A rebours*, es su contestación, una contestación fabricada desde la propia ideología liberal, una contestación en la que el sistema tiende su propia mano conciliadora al hijo pródigo que él mismo ha engendrado. Si Des Esseintes acaba su historia amenazado por la tentación del suicidio, el protagonista de Rod empieza la suya instalado en esta tentación, pero él la supera gracias al programa trazado por su autor, y si Des Esseintes presentía la posibilidad de una respuesta religiosa, el protagonista de Rod acabará argumentando su necesidad. Así es como Rod se alinea con otros novelistas franceses post-naturalistas como P. Bourget o P. Margueritte, en una respuesta conservadora a la crisis del modelo social e ideológico de la burguesía liberal.

Nada más opuesto al gesto ideológico de *Su único hijo*, donde Bonifacio Reyes encuentra su respuesta en la medida en que se separa de su medio social, en la medida en que se desvincula de él, en la medida en que sustituye los valores de la opinión pública y de la moral social por los valores "naturales" del yo. Su triunfo espiritual es a la vez su fracaso social. Y no hay ningún punto posible de negociación y de pacto. Para afirmarse a sí mismo Bonifacio Reyes tiene que negar la realidad: llámese esta fisiología (Emma era estéril), biología (muchos creen que no es Bonifacio el verdadero padre de Antonio, sino Minghetti), economía (Bonifacio debe enfrentarse en nombre de su hijo al saqueo de su patrimonio por Nepomuceno y los Körner), u opinión pública. El hijo de Bonifacio Reyes viene a ser así el producto de un sueño personal, de una voluntad que se hace a sí

misma en su propio deseo, de un acto exclusivamente moral y heterodoxo. La respuesta de Clarín, desgarrada y ambigua, irónica pero ilusionada, realista a pesar de ser también voluntarista, no busca reintegrar a Bonifacio Reyes en su sociedad. No cree en ello, y Ana Ozores fue la prueba más concluyente. Busca, simplemente, un camino para la dignidad personal frente y a pesar de la degradación social. El gesto ideológico de Clarín viene a alinearse así con el de *El abuelo* o el de *Tristana*, de Galdós, o con el de *Nazarín* y *Misericordia*, aunque estas novelas últimas, como *Resurrección* de Tolstoy, van un paso más allá en su espíritu transgresor y proclaman sin ningún tipo de ambigüedades que la única verdad moral está más allá de la verdad social, y que por encima de ella, rebasándola, ha de abrirse su camino emancipador (11).

JOAN OLEZA

Universitat de València

Otoño del 88.

NOTAS

(1) *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, vol.III, 1973, pg.760. Doña Emilia no confiesa, por supuesto, que su principal motivación fue la lectura de un libro de gran resonancia crítica, *Le roman russe*, del Vizconde de Vogué, publicado en 1886, y al que reconoce tan sólo como fuente bibliográfica.

(2) *Op. cit.* pg. 952.

(3) G. Portnoff: *La literatura rusa en España*. New York, 1932.

(4) "La novela novelesca" es el título también del artículo, publicado posteriormente en *Ensayos y revistas*. Madrid. Fernández Lasanta. 1892. Las citas inmediatas son de las páginas 145 y 146.

(5) *Un discurso*. Madrid. 1891, pg. 47. Guyau es uno de los intelectuales más comentados en este libro-manifiesto del pensamiento del Clarín espiritualista.

(6) Cuando Clarín acepta la invitación de segismundo Moret, presidente del Ateneo, para dar un ciclo de conferencias sobre crítica literaria, le escribe: "si es posible que sea de mi elección la materia, tengo por demás motivos para proponer a Ud. otro [que la crítica literaria]. Sigo hace años con cariño, con seriedad de hombre que se hace viejo, el muy simpático, noble movimiento de la

filosofía modernísima en sus tendencias de renacimiento metafísico y de alto sentido religioso. Sabe Ud. mejor que yo cuánto trabaja en este sentido la brillante y poco popular juventud filosófica de Alemania, Francia y algún otro país". Por lo que "desearía que mi curso pudiese referirse a él, viniendo a ser un resumen crítico de las teorías de los Remke, Spir, Bergson, Renouvier, Dunan, Sabatier, Ruskin, Marillior (sic), Récéjac, etc. etc.". Cifr. Y. Lissorgues, *La pensée philosophique et religieuse* de Leopoldo Alas (Clarín). París. CNRS. 1983, pgs. 382-383.

(7) Vid. J. Oleza, , "De novelas y paternidades: Clarín, Bourget, Rod y Marguerite", en *Homenaje al doctor Antonio Vilanova*. Barcelona. Universidad (en prensa).

(8) "Paul Bourget" en *Mezclilla* . Madrid. 1889, pgs. 157-158.

(9) J. Oleza, "De novelas y paternidades", *op. cit.*

(10) *Temor y temblor* (1843) , *El concepto de la angustia* (1844), o *Estadios de la vida* (1845).

(11) En mi artículo ya citado llegaba a una conclusión ligeramente distinta. Alineaba a Rod y a Clarín en una propuesta "que cumple mucho más el papel de prestar cobijo al hombre frente a la hostilidad del universo que de teoría de la acción para transformarlo en más humano", y los contraponía a Tolstoy y a Galdós, partidarios de un activo apostolado de la Caridad y del Amor que transforma las sociedades. Y en ello sigo, aunque matizándolo con las diferencias que acabo de establecer entre Rod y Clarín. Sin embargo, en aquel artículo, integraba a los cuatro escritores en "la misma necesidad de trascender la realidad y sus valores degradados por medio del espíritu y de sus valores" innatos "o "naturales"". Hoy creo que E. Rod no puede ser incluido en esta generalización. Más bien me parece que Rod, como Bourget o como Margueritte se situaría del lado de una reintegración social, de una reacomodación del individuo al sistema, convencidos de que fuera de él no hay alternativa posible.