

EL MOVIMIENTO ESPIRITUALISTA Y LA NOVELA FINISECULAR.

En L.Romero Tobar ed. *El siglo XIX, II*, en V.García de la Concha, director, *Historia de la literatura española*. Madrid, Espasa Calpe, 1998, 776-794.

(Se trata de la versión entregada al editor, quien modificó algunas notas, como se indica en cada una de las afectadas).

El adjetivo "espiritualista", unido o no al sustantivo "naturalismo" comenzó a circular por los medios literarios españoles hacia 1887. En aquel año el lector español pudo leer el espléndido capítulo III, 6, de *Fortunata y Jacinta*, dedicado a la agonía y muerte de Mauricia la Dura, bajo el título de "Naturalismo espiritual", y escuchar en el Ateneo de Madrid las conferencias de Emilia Pardo Bazán sobre el "elemento espiritualista de la novela rusa"¹. Sobre estas fechas una serie de hitos señalan la crisis final del Naturalismo en Francia. Me refiero al célebre libro de M. de Vogüé, *Le roman russe* (1886), a la insubordinación de los discípulos de Zola en el *Manifeste des Cinq* (*Le Figaro*, 18-VIII-1887), al sonado artículo de F. de Brunetière "La banqueroute du Naturalisme" (*Révue des deux mondes*, 1-IX-1887), o a la histórica *Enquête sur l'évolution littéraire* (en *L'Echo de Paris*, 3-III a 5-VII de 1891) en la que Jules Huret recogió el testimonio mayoritario de la muerte del Naturalismo. Con esta crisis se abría la posibilidad de una poética alternativa, muchas de cuyas líneas de fuerza acudirían a acogerse bajo el vocablo -por entonces reiteradísimo- *Espiritualismo*. Así, en 1891, y desde las primeras páginas de su novela *Là-bas*, J. K. Huysmans proclamaba la necesidad de contraponer al Naturalismo de Zola un "naturalisme spiritualiste"

En España la historia externa del declive naturalista² y de la búsqueda de nuevas formas novelescas, vinculadas a un contenido espiritualista, estuvo jalonada por

¹. Se publicaron en libro con el título de *La revolución y la novela en Rusia*, Madrid, Tello, 1887, 3 vols. Y fueron reseñadas por Benito Pérez Galdós. El lector puede consultar dicha reseña, "La revolución y la novela en Rusia" en *Arte y crítica*, recogido en *Obras inéditas*, Madrid, 1923, Vol. II, 203-206. **elimimada**

². La historia interna, o si se prefiere, el estudio histórico global del fenómeno espiritualista tiene una bibliografía muy tardía y todavía muy incompleta. Predominan los estudios que analizan las características espiritualistas de determinadas novelas concretas, sobre todo las de Galdós, y faltan casi por completo los estudios que se plantean la conexión de la producción novelística de diversos autores españoles con la europea del mismo signo, con las formulaciones de la crítica contemporánea, con la transformación de los conceptos artísticos (en la música y la pintura, sobre todo), y con la

un cambio de opinión hacia la obra de Zola incluso entre los críticos que antaño le fueran favorables (Ortega Munilla³, *Fray Candil*, Tomás Tuero, el mismo *Clarín*, con muchos matices⁴, y por supuesto E. Pardo Bazán⁵). La búsqueda de una nueva poética se llevó a cabo entre vacilaciones⁶, experimentos pronto entrados en vía muerta⁷, y confusión teórica. Entre los intentos de capitalizar la crisis naturalista, tal vez el más anecdótico fuera el del "roman romanesque", lanzado en 1888 desde París por M. Prévost, y que reclamaba la recuperación de la intriga por la novela. Tanto *El Herald*

evolución del pensamiento europeo en la crisis del fin de siglo. Entre los estudios con una perspectiva suficientemente amplia del fenómeno, que pueden resultar útiles para el lector, recordaré los de S. H. Eoff (1965), W.T.Pattison (1965), F. Pérez Gutiérrez (1975), J. Oleza (1976), M. Etreros (1977) y H. Hinterhäuser (1980). Sobre la obra de Galdós se han centrado algunos de los libros que mayor aportación han realizado al tema, entre ellos el pionero de J. Casaldueiro (1943, 4ª ed revisada en 1974), Sh. H. Eoff(1962), G. Correa (1962) y (1967), V. Colin (1962) y (1967), R. Ricard (1963), F. Ruiz Ramón (1964), R. Gullón (1966), G. Paolini (1969), o A. M. Penuel (1972). Más recientemente son notables las aportaciones de B.J.Dendle (1980), J.L. Mora García (1981). Desde puntos de vista tangenciales al tema, aportan perspectivas de interés A. Regalado García (1966), S. Gilman (1981), o P. A. Bly (1983). Los estudios de K. Engler (1977), G. Gullón (1976) y (1990), A. Tarrío (1982), o I. Román (1988) permiten seguir en las formas narrativas las transformaciones de la concepción novelesca espiritualista. Algunos artículos de un muy especial interés sobre novelas concretas de Galdós, de signo espiritualista, son los de A. del Río (1945), G. Sobejano (1964), R. H. Russell (1967), A. A. Parker (1967), V. Colin (1970), P. B. Goldman (1974), B. J. Dendle (1974), P. Ortiz Armengol (1976), o J. Sinnigen (1977). Sobre la evolución espiritualista de Emilia Pardo Bazán, véase el muy documentado trabajo de N. Clémessy (1973, en castellano en 1981), o el sugerente y polémico de M. Hemingway (1983). Pueden consultarse asimismo M. Baquero Goyanes (1954-55), R. Hilton (1954), D.F.Brown (1957), C. Bravo Villasante (1962), o M. López Sanz (1985). Para el espiritualismo en L. Alas, véase M. Baquero Goyanes (1956), J. Blanquat (1961), F. García Sarriá (1975), Y. Lissorgues (1983), G. Sobejano (1985), L. García San Miguel (1987), o J. Oleza (1988) y (ed. 1990).

³. W. T. Pattison (1965), Cap. IX. **elimimada**

⁴. S. Beser (1968), J. Oleza (ed. 1984), I, 26-40. **elimimada**

⁵. N. Clémessy (1981), I, Cap. VIII. **elimimada**

⁶. El caso más espectacular de estas vacilaciones, es el de E. Pardo Bazán, quien si a partir de 1887 da por liquidado el naturalismo a la francesa y multiplica su bienvenida a las nuevas corrientes idealistas, sigue escribiendo novelas en buena medida naturalistas, como *La madre naturaleza* (1887), *Insolación* (1889), o *Morriña* (1889). Con *Una cristiana* y *La prueba* (1890) parece adherirse a los postulados espiritualistas y adoptar una fórmula de novela psicológica, pero contaminándola en buena medida con elementos de novela de tesis, elementos determinantes en la siguiente novela, *La piedra angular* (1891). Tras una serie de pruebas y experimentaciones poco firmes, que abarcan una docena de años, *La Quimera* (1905), *La sirena negra* (1908) y *Dulce dueño* (1911) consolidarán una nueva y última manera. **elimimada**

⁷. A partir de *La incógnita* y *Realidad* (1889) Galdós inicia un período de experimentación formal, no siempre de fruto duradero, que le lleva a la novela epistolar (I. Román, 1988, II, 155-156), a la novela dialogal (A. del Río (1945, 322-325), R. G. Sánchez (1974), I. Román (1988, II, 174-177), al ensayo de la forma narrativa en primera persona y de carácter autobiográfico, a la concentración, estilización e interiorización de los mecanismos narrativos (J.Oleza, 1976), no obstante el magnífico retorno a las formas ampliamente miméticas del realismo que suponen el ciclo de *Torquemada* o *Misericordia*; y a la exploración de las posibilidades del punto de vista y del papel del Narrador, dirigiéndola hacia el juego cervantino entre realidad y ficción (G. Correa, 1977, 13-14, 302-304; S. Gilman, 1981, cap. VIII; I. Román, 1988, II, 158-171), el cuestionamiento del Autor y la ambigüedad de la posición narratorial (P.B. Goldman, 1974), las "milagrerías" del Narrador (G.Gullón, 1976), la desidentificación de Narrador y personaje (Nimetz, 1968), la progresiva emancipación del personaje (Ruiz Ramón (1964), la provocación de la incertidumbre del Lector y de la necesidad de su

(a partir de mayo del 91) como Luís Vidart, en *Blanco y Negro*, en ese mismo año, se hicieron eco de la encuesta Huret y de la propuesta de Prévost y recogieron las opiniones de los escritores españoles, y entre ellas importantes artículos de D^a Emilia y de L. Alas, no tanto sobre la "novela novelesca" -que fue rápidamente relegada- como sobre la situación de la novela y su posible evolución⁸.

Mucho mayor trascendencia tuvo la vía psicologista, cuyo desarrollo en Francia en estos años produjo una fórmula difusa de novela, "le roman d'analyse", cuyo éxito corrió paralelo al de dos corrientes de pensamiento de signo dispar: la de la emancipación de la Psicología, como ciencia, de las dependencias fisiologistas establecidas por Charcot, a través, sobre todo, de los estudios de Janet y de Freud; y la de la extensión del positivismo a la Psicología, en "la nueva cuestión palpitante" de la patología del genio y del criminal, en los trabajos de Lombroso y su escuela⁹. Guy de Maupassant -tránsfuga del naturalismo- con el prefacio a *Pierre et Jean* (1888), y Paul Bourget, a la vez novelista y "psicólogo"¹⁰, con su polemizante novela *Le disciple* (1889), pusieron las bases teóricas de la nueva novela psicológica.

Pero en la etapa de desconcierto que acompañó a la crisis del Naturalismo la orientación más clara procedía de Rusia, tanto del inmenso país -descubierto con asombro por la Europa más occidental¹¹-, como de su cultura, y en especial de su novela. Las traducciones del ruso se amontonan en Francia entre 1885 y 1887, para sorpresa y fascinación del mundo literario francés¹². En España no tardó en traducirse casi todo lo que se publicaba en París. Según Palau y Dulcet las primeras traducciones son de 1888, correspondiendo a *Ana Karenina* y a *La novela del presidio*. Escribe a

interpretación (Dendle, 1974), o a la multiplicación de perspectivas y de posibilidades de lectura (G. Pozzi, 1989). **elimimada**

⁸. Los seis artículos de la Pardo Bazán sobre el tema se publicaron entre el 18-V y el 1-VI en *El Heraldo*, al igual que el de L. Alas, recogido posteriormente en *Ensayos y revistas* (1892). **elimimada**

⁹. Sobre Lombroso en España vid. L. Maristany (1973 y 1983). Sobre Max Nordau en España, L. E. Davis (1977). La concepción lombrosiana del carácter psicótico tanto del genio como del criminal, aunque muy combatida por los intelectuales españoles, y muy especialmente por D^a Emilia (*La nueva cuestión palpitante*, 1894), llenó las novelas de esta época -de los años 90 a bien entrada la segunda década del XX- de casos de artistas e intelectuales proclives a la neurosis, y atrajo la atención de los novelistas sobre las posibilidades novelescas de la psicología criminal. **elimimada**

¹⁰. Autor, como tal, de unos *Essais de Psychologie* (1883), y de unos *Nouveaux Essais* (1885). **elimimada**

¹¹. En España fue pionero el libro de E. Castelar, *La Rusia contemporánea* (1881). **elimimada**

¹². R. Rolland, por ejemplo, se expresa en los siguientes términos sobre 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 releja un pueblo, un mundo nuevo." (cifr. G. Portnoff, 1932). El impacto colectivo de los novelistas rusos sobre los intelectuales franceses tiene un muy representativo testimonio en la novela de E. Rod, *Le sens de la vie* (1889). **elimimada**

propósito de ello G. Portnoff(1932, 37): "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"". Sin embargo, V. Colin (1967,155) rastreando en publicaciones periódicas en busca de los primeros artículos sobre Tolstoy llega hasta fecha más temprana, 1886. Sea como fuere en la década del 90 los grandes novelistas españoles, comenzando por Benito Pérez Galdós y continuando por Leopoldo Alas y Emilia Pardo Bazán, habrán asimilado, cada uno a su manera, el impacto en la cultura occidental de la novelística rusa y de las ideas religiosas y sociales del Conde Tolstoy¹³.

Hablar del Espiritualismo -concepto estético que no aparece como autónomo en nuestras historias literarias- exige en primer lugar delimitar la extensión del concepto. En el limitado estado actual de nuestros conocimientos aparece como una oleada cultural que abarca a diversas corrientes del pensamiento filosófico europeo, al drama ibseniano, a la novela rusa, al "roman d'analyse" francés, a la novela española de los años 90, y, en general, a las actitudes moralistas y religiosas de buena parte de la crítica literaria francesa (Brunetière y la *Révue des deux mondes* a la cabeza, pero también M. de Vogüé, E. Rod, o P. Bourget¹⁴), y en último lugar, pero no en el menos importante, a todo el clima de renacimiento fideísta que se respiró en Europa en la institución literaria a finales de siglo.

Y exige asimismo la conexión de esta oleada cultural con la crisis ideológica del intelectual liberal, consciente del agotamiento -o de la falta de respuestas- de aquel modelo cultural que, impulsado por la burguesía, se engendró simultáneamente de la

¹³. Es sintomático, en este sentido, un artículo de Clarín sobre *Los pazos de Ulloa*, publicado en *La Ilustración ibérica*, en 1887 (y recogido en S.Beser, ed. 1972), en el que declaraba cosas como las siguientes: "la moda de la novela rusa impera hoy en París (...) esta moda comienza a extenderse por España y ya hemos leído todos "nuestro Gogol" y "nuestro Tolstoy" y ya sabemos de memoria las tristezas y las aprensiones del ilustre desterrado de Siberia, que trajo de allá su visión terrible de "La casa de los muertos". La novela rusa es hoy obsesión general" (280). **elimimada** La influencia de Tolstoy sobre Galdós, muy protestada por él mismo en *Halma*, ha sido discutida por J. Casaldueiro (1937), V. Colin (1962),(1967) y (1970), A. A. Parker (1967), o G. Correa (1970). R. Gullón (1966) y P. Ortiz Armengol (1976) estudian las posibles relaciones con Dostoyevski. Respecto a L. Alas, carecemos de monografías. Pueden consultarse, en todo caso, A. Ramos Gascón(ed. 1973), Y. Lissorgues (1983) y J. Oleza (1988 y ed. 1990). En el caso de E. Pardo Bazán tiene un interés especial, para el tema, N. Clémessy (1973).

¹⁴. Es curioso observar, en este sentido, cómo libros de crítica literaria de autores que fueron emblemáticos en la época, asumen título y contenido de tratado moral. Es el caso de *Idées morales du temps présent* (1891), de E. Rod, o de *Les maîtres de l'heure. Essais d'histoire morale contemporaine* (1914), de V. Giraud. **elimimada**

revolución industrial (inglesa) y de la revolución política (francesa)¹⁵. Aquellos intelectuales liberales de fin de siglo, sin fórmulas de recambio globales para la crisis de la utopía liberal (pues no hicieron suya la alternativa socialista, por lo general), buscaron la respuesta en la necesidad de una regeneración moral del individuo, así como en una inaplazable redención civilizatoria que volviese a entroncar la cultura europea en la tradición cristiana¹⁶.

La elaboración de una tesis espiritualista para explicar el desarrollo final del Realismo-Naturalismo así como su vía principal de disolución¹⁷, exige- por último- una investigación que disemine su análisis en al menos tres frentes distintos, el del pensamiento filosófico y de las actitudes ideológicas, el de la crítica literaria

¹⁵. La tesis de la doble revolución como origen del sistema liberal y de la sociedad moderna ha sido formulada con precisión por el historiador E.J.Hobbsbawn, *Las revoluciones burguesas*, Madrid, Guadarrama, 1978, 5ª ed, 2 vols. **eliminada**

¹⁶. El agotamiento del sistema nacido de la revolución burguesa en su objetivo de proporcionar a la humanidad una sociedad más igualitaria, más fraternal y justa, obsesiona al Galdós de los años 90, que lo plantea una y otra vez explícitamente. **Nazarín, tal vez el portavoz más radical de cuantos en Galdós denuncian este agotamiento, declara en su novela homónima: "No sé más sino que a medida que avanza lo que ustedes entienden por cultura, y cunde el llamado progreso, y se aumenta la maquinaria, y se acumulan las riquezas, es mayor el número de pobres y la pobreza es más negra, más triste, más disciplente."** (O.C., V, 1967, 1687). **eliminada** El desencanto de Galdós respecto al sistema liberal (la filosofía positivista, el desarrollo del capitalismo, la evolución de la burguesía como clase, etc), que si le condujo hasta la aguda conciencia de su crisis, no le llevó nunca a buscar una alternativa a la ética y la ideología liberales, sino a buscar vías de redención moral y ese armonismo pragmático entre las clases sociales del que hablaba A. del Río (1945), cuenta con una notable bibliografía- a menudo polémica- entre la que cabría reseñar H. Hinterhäuser (1963), A. Regalado García (1966), V. Llorens (1968), C. Lida (1968), P. B. Goldman (1969, 1971, 1975), J.L. Rodríguez Puértolas (1975), J. Oleza (1976), J. Sinnigen (1977), C. Blanco Aguinaga (1978), F. Villacorta (1979), P. Ortiz Armengol (ed. 1979 y 1987), J. L. Mora (1981), V. Fuentes (1982) o F. Caudet (ed. 1985). En el caso de Clarín, su posición respecto a la España burguesa de la Restauración, ha sido objeto de estudios por J. Becarud (1964), L. Bonet (1969), S. Beser (1970), J. F. Botrel (1972), A. Ramos Gascón (1973), Y. Lissorgues (1980 y 1981), J. Oleza (1976, ed. 1984, II, 1986 y ed. 1990), M. Maresca (1985), L. García San Miguel (1987), o A. Sotelo (ed. 1988).

¹⁷. Hasta qué punto el Espiritualismo es la etapa última del gran movimiento realista o se sitúa fuera de las fronteras del mismo, es una discusión apenas inaugurada en España. Aquí, el problema había de plantearse por fuerza de manera distinta a Francia, donde toda una serie de hitos de la historia literaria externa -algunos ya comentados en líneas precedentes- indican con claridad el gesto de ruptura que los Bourget, Huysmans, Rod, Margueritte, etc. realizan con respecto a Zola y el Naturalismo, que a su vez se presentaba como la culminación del amplio movimiento realista. En España el Naturalismo moderado, sólo relativamente positivista, se abrió con facilidad a su desarrollo espiritualista (W.T. Pattison, 1965, 147), a pesar de la agresividad de ciertas afirmaciones teóricas de ruptura (E. Pardo Bazán), o de las vacilaciones de los principales novelistas a partir de 1890, como demuestran las mejores novelas de la transición (*Fortunata y Jacinta*, muy especialmente), y aún las más notables novelas espiritualistas, que continúan siendo realistas (*Misericordia*, o *Su único hijo*). El desarrollo del realismo en España, desde la novela de tesis a la novela espiritualista se caracteriza por una profunda lógica interna, capaz de dar coherencia a las sucesivas transformaciones de la novela (J. Oleza, 1976). Ello no quiere decir que el Espiritualismo ya estaba en el Naturalismo y que por lo tanto no hay etapas propiamente naturalistas ni propiamente espiritualistas, como ha llegado a plantear algún crítico de forma excesivamente simplista (M.López Sanz, 1985). Tampoco sería conveniente olvidar que, en el extremo más radical de su desarrollo, determinadas novelas inicialmente espiritualistas conducen más allá de una estética realista, como en el caso de las tres últimas novelas de Emilia Pardo Bazán, o en el de la inacabada *Cuesta abajo*, de Clarín.

dominante, y el de la producción novelesca europea, si se quiere capaz de abarcar la complejidad del diálogo intertextual del fin de siglo.

En rigor, la iniciativa del fenómeno espiritualista procede del dominio filosófico, y abarca diversas corrientes de pensamiento herederas de la obra de Maine de Biran (1766-1824), que imponen su protagonismo en el panorama filosófico francés y alemán de fin de siglo. En la nómina de estas corrientes habría que apuntar como más destacados los nombres de Félix Ravaisson-Mollien , de Charles Renouvier , de Emile Boutroux , de Jean Marie Guyau o de Henri Bergson , en Francia, y de Rudolf Hermann Lotze , de African Spir o de Eduard von Hartmann, en Alemania. Haciendo abstracción de sus indudables matices y diferencias, a todos ellos corresponde un discurso de carácter idealista que, a diferencia del idealismo alemán del XIX (y por tanto del Krausismo hispánico), es también un discurso *irracionalista*. Es un discurso que pone en cuestión la primacía de la Ciencia -mito central del pensamiento liberal-, rechaza el positivismo y reivindica la función de la metafísica. Un discurso que proclama la conciencia como primer mecanismo del conocimiento por encima de la razón y de la experiencia, y con ella arrastra a un primer plano epistemológico a la intuición, la voluntad o el impulso vital (*l'èlan vital*) bergsoniano. Un discurso que traslada al mundo interior o espiritual la verdadera esencia de lo real, abandonando la larga hegemonía de la materia (positivistas) y del objeto (idealistas), y es en el mundo interior donde redefine el tiempo no ya como cronología sino como duración (Bergson). Frente a las leyes universales del idealismo y los determinismos científicos del positivismo exalta la libertad y la espontaneidad creativas de la naturaleza, a la que concibe como menos mecanicista que vitalista, así como somete a crítica el valor absoluto que el positivismo había conferido a los hechos y los datos reales, estableciendo con la teoría científica del *contingentismo* que los hechos lo son no por sí mismos sino en función de la teoría que los establece como datos; postula la contingencia de las teorías científicas, construcciones artificiales y no reflejos de la naturaleza de las cosas, modelos apoyados en convenciones que pueden ser cambiadas en razón de su mayor o menor fecundidad explicativa; y tiende a contraponer a una moral civil, con su respeto estático de las leyes y las costumbres, producto de la necesidad de estabilidad y de orden de las sociedades, una moral de valores absolutos, moral del sacrificio y de la acción extraordinaria, del santo o del héroe, que abre nuevos caminos al progreso moral (Bergson).

Este es justamente el discurso y estos son los filósofos que interesan al Clarín que, rechazando el tema que se le ha pedido en principio, el de la crítica literaria, de la que es indiscutido especialista, acuerda con Segismundo Moret un ciclo de conferencias sobre las "teorías religiosas de la filosofía novísima" a impartir, en el otoño de 1897, en la Escuela de Estudios Superiores del Ateneo de Madrid¹⁸.

Pero el Espiritualismo no fue tan sólo un fenómeno filosófico. Entre sus componentes sería imposible no constatar una muy generalizada conmoción religiosa que sacudió el escenario de la literatura francesa, hasta entonces esencialmente laico y dominado por esa trinidad que componían Renan, Taine y Zola. Ahora convergen las figuras de un catolicismo militante y conservador, como Barbey d'Aurevilly o M. Barrés, con la heterodoxia católica de un León Bloy, con las conversiones al catolicismo tan espectaculares de un Ernest Psichari (¡el nieto de Renan!), de un Francis Jammes, del admirado K.J. Huysmans, y sobre todo del crítico hegemónico de la *Revue des deux Mondes*, F. de Brunetière, tras su visita al Papa, que tanto revuelo levantó, y convergen con actitudes tan catolicistas como las de Paul Bourget, el nuevo líder de la novela francesa, Marcel Prévost, Pierre Loti, Emile Baumann, Henri Bordeaux o René Bazin, todos ellos novelistas. O, finalmente, y como observa el propio Clarín en "La novela novelesca" (*Ensayos y Revistas*, 1892), convergen también los libre-pensadores que, prófugos del cientifismo, del positivismo y del naturalismo, y desde su falta de fe tanto como desde su interés por las preocupaciones religiosas, se sienten atraídos por el papel histórico y moral cumplido por el cristianismo en Occidente: son dos de los monstruos sagrados del liberalismo francés: E. Renan (en lectura de Clarín, muy discutible), e H. Taine, más el filósofo Renouvier, o críticos literarios como Lemaître y Faguet, o novelistas como E. Rod y P. Margueritte. Llega a constituirse entonces la imagen de un movimiento de carácter generacional cuyos rasgos básicos quería ver así-interesada pero significativamente-Víctor Giraud: "Une sympathie respectueuse et croissante pour la religion en général, et pour le catholicisme en particulier, sympathie allant, parfois, jusqu'à l'adhésion formelle; une préoccupation morale très sérieuse, très intense, très réaliste aussi; une disposition très philosophique à répudier les empiètements illégitimes de la science, et

¹⁸. Sobre este ciclo de conferencias, enmarcado en el *Esprit nouveau* religioso, véase Y. Lissorgues (1983), especialmente el Apéndice y el Cap. 5.

à la contenir dans ses justes limites (...) tel paraît bien avoir été le commun idéal intérieur de la génération littéraire" de 1870" ¹⁹.

Esta reavivación del clima religioso no se produjo por completo al margen de la Iglesia Católica ni fue de carácter eminentemente reaccionario²⁰. En 1878 León XIII tomaba posesión del Papado, sustituyendo a Pío IX, el Papa del *Syllabus* y de la condena de la modernidad. Los intelectuales liberales de toda Europa estuvieron muy atentos al *esprit nouveau* que el nuevo Papa difundió desde Roma. Con él se hacía posible la adaptación de la Iglesia al *Siglo*, a la filosofía y a la ciencia moderna, a la cuestión social y al progreso, y sobre todo se hacía posible una actitud de tolerancia con la cultura de la modernidad. Convergentes con el Papa, toda una serie de prelados, y muy especialmente los impulsores de un "socialismo católico" (Mr. de Ketteler, de Mayence, o el cardenal inglés Manning), y los más representativos de la iglesia progresista y democrática norteamericana (Ireland, Gibbons, Satolli, Ryan...), así como algunos intelectuales católicos y progresistas, como Moreno Nieto, consiguieron ilusionar a gentes hasta entonces muy recelosas hacia la Iglesia oficial con la posibilidad de un entendimiento y de una convergencia práctica entre católicos y librepensadores. Lissorgues (1983) ha mostrado hasta qué punto se integró Leopoldo Alas en esta perspectiva. En cuanto a Galdós, basta recordar las palabras puestas en boca de Nazarín: "En la humanidad se notan la fatiga y el desengaño de las especulaciones científicas, y una feliz reversión hacia lo espiritual". El renacimiento religioso se encarna en "la sabiduría, la bondad angélica, el tacto exquisito de S.S.León XIII" (citado por C.Morón Arroyo, 1967, 73-74).

El pensamiento y la actitud religiosa del Conde León Tolstoy, tal y como fueron difundiendo en libros como *Mi confesión* (1882), *Mi religión* (1884), *El camino de la vida* (1891), *El reino de Dios está dentro de vosotros* (1893), o *¿Qué es el arte?* (1898), traducidos a múltiples idiomas, especialmente a partir de 1884, jugaron un papel determinante en esta coyuntura. Su figura se había convertido en

¹⁹. *Les maîtres de l'heure*, vol. II, 3ª ed, París, Hachette, 1914, 340.

²⁰. "Volver a la moral, al misticismo quietista, a las merengadas de psicología y a las natillas del sentimiento, era natural después de tanta pimienta y tanta mostaza y tanto vino peleón. El diablo, hartado de carne -decimos por acá- se hizo fraile. No me fío, sin embargo. A la moralidad y la religiosidad que no descansan en fe sólida, sencilla, una y eterna, se las lleva pateta muy pronto. Estos arrepentimientos y ascetismos de *fin de siglo* son puramente el fenómeno tan conocido de los calaveras: la náusea de la materia al día siguiente de alguna desenfadada orgía," escribe Dª Emilia Pardo Bazán en "La novela novelesca" (*Nuevo teatro crítico*, 1891, nº 6, 43-44), comentando el clima de religiosidad reaccionaria que se apoderó de las letras francesas tras la crisis del Naturalismo.

mítica para toda Europa²¹ y visitantes de todas partes del mundo convirtieron la posesión de Yasnaya Polyana en una nueva Meca. Su contribución a esta coyuntura fue, sin embargo, de signo muy distinto a la de un Brunetière, un Bourget o un Huysmans: si el mensaje era de contenido religioso y cristiano²² (sobre todo en la recuperación del *Sermón de la montaña* y en la adopción hasta sus últimas consecuencias del principio "amáos los unos a los otros"), su vehículo era una radical protesta social contra todos los poderes y contra el sistema de valores de la sociedad liberal²³, y la ira que emanaba de sus palabras apuntaba tanto contra la Iglesia como contra el Estado y proponía actitudes que, dentro de su pacifismo integral, utilizado políticamente, eran de consecuencias revolucionarias: tales su situarse fuera de la Iglesia, de toda Iglesia, su negarse a cualquier forma de colaboración con el Estado y su violencia institucional, su crítica de la felicidad entendida en términos individuales, o su rechazo de la propiedad privada en beneficio de la socialización de la riqueza.

Si el núcleo central de su doctrina radicaba en el principio de renuncia a la violencia y de no resistencia al mal, el tolstoyanismo era sobre todo una filosofía de la acción, una propuesta ética para el compromiso con la vida cotidiana y con la reforma de la sociedad, la predicación de un amor universal entendido como práctica de la caridad con todos los oprimidos. El afán de perfección moral que se desprende de sus ideas contesta a la pregunta que él mismo se formuló, en el título de uno de sus libros, *¿Qué hacer?*, con la exigencia de un nuevo modelo de héroe social, el santo civil. Clarín lo comprendió bien, y en el prólogo que escribiera a *Resurrección*, en 1901, contrapuso este nuevo modelo de héroe al del revolucionario, característico de una era de revoluciones como había sido el siglo XIX y como amenazaba con ser el XX:

²¹. "In the last 15 or 20 years of his life he was probably the most venerated man in the world", escribe el redactor de la voz "Tolstoy" en una edición de la *Encyclopaedia Britannica* muy cercana a su muerte.

²². Si bien de un cristianismo y de una religiosidad puramente antropocéntricos, a la manera de Renan y de los intelectuales reformistas españoles, como Clarín o Galdós. Para Tolstoy Dios no es sino el principio del Bien y de la Razón. En cuanto a Cristo, fue un gran hombre, cuya doctrina es verdadera no porque fuera el hijo de Dios sino porque coincidía con las evidencias de la conciencia humana. Buda fue tan grande como Jesús, por lo que éste no tiene el monopolio de la verdad. Para Tolstoy la religión no perseguía un fin trascendente, pues el reino de Dios está dentro de nosotros y el supremo objetivo es la felicidad de los hombres en la tierra. Ni que decir tiene que la Iglesia Ortodoxa rusa no pudo asimilar sus ideas, por lo que el Sínodo de 1901 lo excomulgó.

²³. "Tolstoy, que habla de la vida para menospreciarla, de la sociedad para maldecirla, del amor para negarlo, del individuo para que se aniquile en el todo, de la ciencia para suprimirla, es del principio al fin una protesta", escribe Urbano González Serrano en 1894 ("Goethe y Tolstoy", *El Imparcial*, 4 de junio). **elimimada**

"Los reformadores sociales, los de buena fe, los que por real amor a la humanidad aspiran a cambiar la vida pública, corrigiendo sus defectos, buscando en nuevos procedimientos e ideales, el progreso de la sociedad, pueden seguir dos caminos. O dedicarse directa, inmediatamente a procurar en la sociedad misma que les rodea ese cambio, esa reforma, sin empezar por examinarse a sí propios y prepararse a su apostolado con la reforma, con el perfeccionamiento de sí mismos; o abstenerse de reformar a los demás, de influir en el medio social, hasta encontrarse dignos de tan magna obra, mediante *reforma interior*, austera educación del alma, para ponerla en estado de poder servir de veras a la mejora social (...) El primer camino es el que suelen seguir la inmensa mayoría de los reformistas; se puede decir que fue Cristo quien enseñó a la humanidad a seguir el segundo (...) Si se compara, por ejemplo, la vida de los grandes santos, que además fueron *reformistas sociales*, con la vida de los grandes revolucionarios, se verá, en general, que, estos últimos, atendieron mucho más a la perfección de la sociedad que a la suya propia (...) En los otros, en los santos, se ve el cuidado *esencial* de la propia conducta"

Para Clarín no cabía duda de que Tolstoy pertenecía a la clase de los santos: "Tolstoy es revolucionario, reformista de esta clase; la mayor parte de ácratas, anarquistas y libertarios del día suelen ser de la otra. Tolstoy es de los que empiezan por la propia reforma" Como tampoco cabía duda de que si esta doble vía era la que daba respuesta al ansia de reforma social del fin de siglo, a la angustiada pregunta del ¿qué hacer?, ante la crisis del sistema liberal de valores, su respuesta era la misma que él creía detectar en Tolstoy, a favor de la redención por el amor, que opera el santo, no a favor de la revolución social que desencadena el revolucionario.

En la convergencia entre *l'esprit nouveau* católico, los filósofos espiritualistas franceses, el rebrotar de los afanes religiosos en el mundo literario, o el anarquismo cristiano de Tolstoy, cobra un relieve muy especial la figura de Jesús, reelaborada desde la perspectiva del héroe de la humanidad, que comenzara a postular T. Carlyle, y a la que se incorporan a la vez los socialistas místicos (F.P.Bowman, 1967, 56-57), los historiadores liberales de las *religiones positivas*, y muy especialmente -dada su influencia en España - E. Renan (F. Pérez Gutiérrez, 1988), su discípulo Leopoldo Alas²⁴ y la novela europea que explora su figura, bien directamente bien a través de contrafiguras ficticias, como las de *El príncipe idiota* o *El gran inquisidor*, de

Dostoyevski, *Der Narr in Christo Emmanuel Quint*, de G. Hauptmann, *Der Heiland der Tiere*, de E. v. Schoenaich-Carolath, *Jesus und Judas* de F. Hollaender, *Jesus Cristo em Lisboa*, de Brandão-Teixeira, o *Nazarín y Misericordia* de Galdós²⁵.

D^a Emilia Pardo Bazán fue la primera en predicar decididamente en España la crisis del Naturalismo y la buena nueva del Espiritualismo. Lo hizo en 1887, en sus célebres conferencias del Ateneo sobre *La revolución y la novela en Rusia*, 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". En su ensayo D^a. Emilia hacía declaraciones como ésta: "El elemento espiritualista de la novela rusa para mí es uno de sus méritos más singulares", y justamente era el elemento que echaba en 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", sacaba 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."²⁶ N. Clémessy (1981, Cap. VIII) ha reseñado con minuciosidad la evolución de las posturas críticas de D^a Emilia en estos años en su esfuerzo por insertarse en "el clima neoespiritualista de finales de siglo", y sin embargo no resulta nada fácil inducir de las numerosas publicaciones que dedicó, especialmente a partir de 1891, a reseñar la actualidad literaria finisecular, las líneas de fuerza de una poética acorde con los nuevos gustos. En el estado actual de conocimientos, y a falta de un estudio en profundidad de la crítica literaria de los años

²⁴. Véase el apasionado elogio de un Jesús a lo Carlyle y Renán, como centro del debate espiritualista, que Clarín realiza en su artículo "La novela novelesca" (*Ensayos y revistas*, 1892) **elimimada**

²⁵. Véase el volumen de 1967 de los *Anales galdosianos*, con los artículos de F.P.Bowman, A.A.Parker, y R.A.Russell, o los trabajos posteriores de P.B.Goldman y B.J.Dendle, en el volumen de 1974 de la misma revista, que aportan una visión diferente de Nazarín como figura crística. Para una visión del tema dentro de su entorno finisecular vid. L. Litvak (1975). **elimimada** Una panorámica europea es la de H. Hinterhäuser (1980), quien escribe: "Visiones y figuras similares a Cristo se encuentran a fines del siglo XIX y principios del XX en todas las literaturas europeas (desde la española a la escandinava)"(22) y las caracteriza por su "compromiso social, tendencia a lo patológico y degenerado, taumaturgia mezclada con escepticismo, paralelismo con Don Quijote" etc, características todas ellas de "la religiosidad del Fin de Siglo, laica y saturada de cultura"(37-38).

²⁶. O.C. Madrid, Aguilar, vol.III, 1973. Las citas corresponden a las pgs.760 y 952. **inc al txt**

90, parece Clarín la fuente de ideas más adecuada para inducir lo que podría haber sido una poética espiritualista de novela.

En la concepción de Clarín es evidente la raíz rusa de las nuevas propuestas novelísticas²⁷. *Resurrección*, en concreto, vendría a significar, con el tiempo, el modelo más completo de ese nuevo arte representativo del espiritualismo que Clarín había comenzado a vislumbrar en 1887. Pero por estas fechas, y en sus primeras reflexiones, los estímulos para una nueva novela no llegaban sólo de Rusia. Ya se ha visto como la *filosofía novísima* que tanto le preocupaba procedía de Francia (de Renouvier y Boutroux a Guyau y Bergson), y también llegaba de Francia una nueva forma de hacer novela representada por escritores como P. Bourget, P. Margueritte o E. Rod. Despreciada a las primeras de cambio la pretensión de que la nueva novela había de ser más novelesca por más cargada de intriga (Prévost), Clarín creyó poder deducir tres notas características de las corrientes neo-idealistas en la novela. La primera era el sentimentalismo: "Novelesca no en el sentido de una más amplia fábula, sino de mayor expresión de la vida del sentimiento." ("La novela novelesca", *Ensayos y revistas*, 141). Las otras notas requeridas serían la poesía y la psicología, "la saludable reacción que en varias literaturas se nota en favor de la novela psicológica" (crítica a *Realidad*, en *Galdós*, 193). Esta novela psicológica, "mal llamada de análisis", según Clarín, tenía toda una tradición que partía de Stendhal, Constant y Saint Beuve, y se revitalizaba con los Margueritte, Rosny, Rod y, sobre todo, Bourget. Una última y complementaria nota sería el misticismo reclamado por F. de Brunetière ("La novela del porvenir", en *Ensayos y revistas*, 389). En resumen, pues, Clarín buscaba "novelistas, poetas, psicólogos, *sentimentales* y *piadosos*" ("La novela novelesca", 157).

Pero si en sus artículos de reflexión general sobre la nueva novela espiritualista Clarín no va más allá de estas notas genéricas, en sus artículos de crítica de aquellos años va sacando a flote toda una nebulosa de formas, personajes, temas y conflictos, que proporcionan sin duda la base de una poética espiritualista.

²⁷. En carta a Galdós de abril del 87, cuando todavía no ha leído *Fortunata y Jacinta*, Clarín ya confiesa: "Ahora vivo en Rusia, enamorado de Gogol y de Tolstoy. ¡Qué es *Guerra y paz!* Léala Vd. si no la ha leído" (S.Ortega, 1964, 240). La fascinación de Clarín por Tolstoy duró hasta el final de su vida, y su último año, el de 1901, fue también el de la solemne sustitución pública del que fue su gran modelo literario, Zola, por el que lo era ahora, Tolstoy, como el lector puede comprobar en dos trabajos emblemáticos, el prólogo a *Resurrección*, de Tolstoy (Barcelona, Maucci, 1901), y el prólogo a *Trabajo*, de Zola (Madrid, *La lectura*, abril de 1901), en los que se expresa tanto la adhesión al espiritualismo como el repudio del utilitarismo que fue dominante en el siglo que ahora se despedía.

Posiblemente es en el dominio de la materia novelesca, de los temas y de los valores movilizadas, donde más claramente se establece la frontera con el modelo realista-naturalista. La atmósfera de densas connotaciones religiosas es percibida por Clarín en las novelas de Bourget (*Mensonges*) tanto como en las de Tolstoy (*Resurrección*), y para su asombro en las del mismísimo Galdós, que ha evolucionado "hasta preocuparse con los grandes asuntos del misterio trascendental, de su aspecto religioso", como escribe comentando *Torquemada en la cruz* (Galdós, 259). En esta atmósfera de religiosidad es posible la mitificación de las relaciones familiares: Clarín la advierte nada menos que en el *Ramayana* y en su admirado Renan, y se explaya confesando que conoce a ateos y pesimistas que se acogen, como a un santuario , al amor de sus padres, de su mujer, de sus hijos: en el pesimismo más radical, si es sincero, se encuentra "un respeto incólume, como un último culto : el de los lares, cual si volviera el hombre, desengañado, a la religión primitiva de nuestras razas, que le decía "Ama a los tuyos""(*Zola: La Terre*", *Ensayos y revistas*, 50). En esta atmósfera de religiosidad brotan insistentemente la figura de Jesús, su único hijo, y de San José, el padre intermediario: Clarín los entresaca de inmediato de *Angel Guerra*, y le comenta a Galdós (carta de 17-VI-91): "He visto que habla usted de San José y del niño Jesús y mi *Su único hijo* también tiene algo de eso, de otra manera".

En esta atmósfera de religiosidad la solución de los conflictos pasa por "la muerte del egoísmo", como en Tolstoy ("*Amo y criado*, último cuento de Tolstoy", 8-VI-95, en Ramos Gascón ed. 1973, 161 ss), por "el olvido del yo para dedicarnos al bien de los demás. Sólo puedo ser feliz cuando no busco mi felicidad en mí, sino en la felicidad de los demás. El mal que los demás me hagan, no es mal -para mí-, en cambio, lo es el que yo les haga a ellos" (Prólogo citado a *Resurrección*). "Para el hombre no hay más dicha ni más destino que la abnegación. No hace falta la ciencia, ni otra fe, ni el trabajo, ni nada más que el amor que obra en beneficio de lo ajeno" ("*Amo y criado...*", 165). Pero esta dicha es una forma dolorosa de felicidad y Clarín reivindica la sublime belleza derivada del dolor cristiano, fruto de la abnegación, del sacrificio, de la pasión del deber. Se trata de la "religion de la souffrance" que M. de Vogüé había detectado en la novela rusa. Clarín la encuentra en el mismísimo Zola de *La terre*, a quien califica como "uno de los grandes poetas modernos del dolor": "Eso que podría llamarse lo bello doloroso, fecundo fermento formado con miles de esperanzas e ilusiones disueltas, podridas, germen de una vaga aspiración humilde, en mi sentir *cristiana*, a lo menos cristiana según el cristianismo de la agonía sublime de la

cruz" ("Zola: *La terre*", *Ensayos y revistas*, 31). Y vuelve a encontrarlo en *Trabajo*, donde "las dulces amigas del héroe, dos de las mujeres más hermosas, espiritualmente, que ha creado Zola, verdaderas mujeres del Evangelio (del cristiano), son bellas y grandes porque padecen, porque renuncian, por su abnegación, porque aman el dolor por el dolor" ("*Trabajo*, novela de Emilio Zola", *La lectura*, abril de 1901, cifr. Ramos Gascón ed. 1973, 231). Emilia Pardo Bazán le habría aportado el recuerdo de Dostoyevski: "el dolor es su religión suprema; como su héroe el estudiante, se postra ante el sufrimiento ajeno" (*La revolución y la novela...*862). Ella misma aportaría un doblete de novelas a la "religion de la souffrance", *Una cristiana* y *La prueba*, y el mismo territorio exploraría Galdós en *Nazarín*, *Misericordia* o *Tristana*²⁸, o Armando Palacio Valdés en *La fe*, o el propio Clarín en su único drama, *Teresa*, que contesta con la apoteosis del sacrificio a las tentaciones amorosas que hicieron caer a Ana Ozores.

Las novelas espiritualistas se centran en conflictos de carácter ético, Clarín se cansa de advertirlo, y sus personajes están poseídos por la pasión del deber. Así, las novelas de Paul Bourget ofrecen al lector "un cuidado atento y solícito del bien moral, un respeto jamás declamatorio de la ley ética, una constante alusión implícita, como pudorosa, podría decirse, al santo deber, que necesariamente ha de tener un fundamento metafísico, sagrado, por recóndito que sea" ("Paul Bourget", en *Mezclilla*, 157-158). Pero tal vez ninguna otra novela sea tan representativa de la índole de estos conflictos como *Realidad*, de Galdós, muy cercana por otra parte a las novelas de Rod y de Bourget, y que se desarrolla "en la región completamente ultrasensible del álgebra moral, es decir, en la psicología ética (...) La pasión del deber, esta es la materia prima" ("*Realidad*" , en *Galdós*, 194). Y el personaje que más llama la atención de Clarín es Federico Viera, al que describe como "animal moral", y cuyo drama sintetiza para el lector de esta manera: "se mata porque no puede transigir con la vida cuando ésta le pide transacciones a la conciencia". En esta novela, "un drama puramente ético" pasa ante los ojos del lector", pues se trata de "una energía ética luchando con adversidades,

²⁸. El cambio -fundamental- del sentido de lo religioso en la obra de Galdós, desde su primera época a la etapa espiritualista, ha sido estudiado por A. Penuel(1972) como el paso desde el tratamiento crítico y beligerante de la antítesis de la caridad (*Doña Perfecta*, *Gloria*) al tratamiento positivo de la caridad como virtud (*Nazarín*, *Misericordia*), y A.A.Parker (1967) ha destacado la evolución desde la religión de la humanidad (krausista) de su primera época a la recuperación del cristianismo evangélico (que no del catolicismo ortodoxo), y desde el anticlericalismo de sus primeras novelas a la elaboración positiva de personajes-sacerdotes en las últimas. Sobre el tema véase además R. Ricard (1963), F. Ruiz Ramón (1964), D. Rogers (1974), Pérez Gutiérrez (1975) o más amplia y específicamente J.L.Mora García (1981).

defendiéndose con instintos y con tesoros de herencias" ("Más sobre *Realidad*" , en *Galdós*, 214-215).

En muchas de estas novelas, tal vez por situar al lector en el corazón del drama ético, el crimen es un tema importante. "Como en *Le disciple*, en *Realidad* el asunto es un crimen; el fondo estético, la *moralidad* de los criminales" ("*Realidad*", 197). Clarín no profundizó en el mundo de Dostoyevski, pero D^a Emilia sin duda le impresionó al comentar aquella "estética nueva, donde lo horrible es bello, lo desesperado consuela, lo inocente raya en sublime y donde las rameras enseñan el Evangelio, el presidio es escuela de compasión y elemento poético el grillete" (*La revolución y la novela...*855). Algo así encontró Clarín en *Resurrección*. El mismo es consciente de que buena parte de la novela rusa busca su espacio en un mundo de desheredados y miserables, y no le fue nada difícil de conectar con ella al autor de *Pipá*, *Doña Berta*, *¡Adiós Cordera!*, *La Ronca*, *Boroña*, *La conversión de Chiripa*, *El Quín*, *La trampa*, *La reina margarita*, y hasta *Su único hijo*, crónica al fin y al cabo de los desatinos amorosos de un pobre diablo, una cómica de tercera fila y una señora histórica de provincias. También el Galdós de los años 90 bucearía insistentemente en el mundo de "las pobres gentes", desde *Fortunata y Jacinta* y *Miau*, hasta la apoteosis de *Misericordia*.

Clarín advirtió muy pronto la diferencia que separaba, en este aspecto, a las novelas rusas, y aun a las españolas, de la novela idealista y psicológica francesa. En Bourget, por ejemplo, anotaba su predilección por "la vida del gran mundo y la especie de deleite que encuentra en describir *la decoración* de ese brillante y lujoso teatro" ("Paul Bourget", 157-158). En *Cruel enigma*, en *Carrera de obstáculos*, en *Crimen de amor*, en *Mentiras*, se nota esa afición al lujo y a la *high life* que hace de su novela una novela mundana.

Otro de los temas fundamentales de las novelas psicológicas y espiritualistas es el de las aspiraciones fracasadas, o como comenta Clarín respecto de la *Tristana* de Galdós, con frases que resuenan a *Su único hijo* y a *Una medianía*: "Yo veo allí puramente la representación bella de un *destino gris* atormentando un alma noble, bella, pero débil, de verdadera fuerza sólo para imaginar, para soñar, de muchas actitudes embrionarias, un alma como hay muchas en nuestro tiempo de *medianías*

llenas de ideal y sin energía ni vocación seria, constante, definida" ("*Tristana*", en *Galdós*, 252).²⁹

Emilia Pardo Bazán lo había observado en el *Demetrio Rudín*, de Turguenev, y otros protagonistas de grandes aspiraciones y voluntad rota, de espíritu soñador y abulia invencible, poblaban la novela española, desde *El doctor Faustino*, de Valera, a Federico Viera, o a Bonifacio y Antonio Reyes. Este tema y la conflictividad que se deriva de él lo comparten en su planteamiento (aunque no en el tratamiento ni en el desenlace) el Decadentismo, la novela rusa (*Oblomov*, novela que generó una palabra para designar la actitud misma: "el oblomovismo"), la novela espiritualista española, los noventayochistas e incluso los novecentistas (el Alberto Díaz de Guzmán de Pérez de Ayala sería un ejemplo). Se constituye así en uno de los temas clave del cambio de siglo, y en correlato simbólico de la profunda crisis de la relación entre la conciencia individual y los valores sociales, o como diría Cernuda entre el deseo y la realidad.

Algo que debió llamar profundamente la atención de Clarín en la novela rusa y en la galdosiana, fue la mezcla indisoluble de lo mezquino y lo sublime, lo grotesco y lo magnífico, la miseria y el esplendor moral. En *Resurrección*, una sórdida historia de prostitución y asesinato provoca toda una resurrección moral; Dostoyevski teje su mundo novelesco con contrastes tan brutales que producen vértigo en el lector; y en el Galdós de *Nazarín* y de *Misericordia*, el grado más alto de humanidad se corresponde con el grado más bajo de la condición social. En *Su único hijo* una experiencia tan trascendente como la misteriosa Anunciación del hijo tiene por protagonista a un pusilánime, medrosamente aferrado a sus zapatillas de andar por casa. Este tema está profundamente vinculado a otro tema muy galdosiano y muy espiritualista: el del descrédito de la opinión pública, social, incapaz de captar la verdad íntima de personajes y sucesos. Nada es lo que parece exteriormente.³⁰

Los personajes de la novela espiritualista están dominados por imperativos categóricos, deberes inexcusables, son como Federico Viera animales morales. El prototipo más característico es el santo civil, teorizado por Clarín en el prólogo a *Resurrección*, identificado en el Jesús de Renan, añorado en *La terre* de Zola, explicado con los ejemplos de San Francico de Asís, de Jacopone de Todí o de Santa

²⁹. La tesis de Clarín sobre *Tristana*, contrapuesta a la de Emilia Pardo Bazán, ha sido estudiada y reforzada por K. Engler (1977), en el sentido que aquí nos interesa. **elimimada**

³⁰. Para un análisis de este tema en *La incógnita* y *Realidad*, véase G. Sobejano (1967).**inc al txt**

Teresa de Jesús³¹, y analizado en el Padre Gil de *La fe*, de A. Palacio Valdés, en *Una cristiana* de la Pardo Bazán, o en los santos activos de Galdós, como Guillermina Pacheco, Angel Guerra, Nazarín o Benina.³²

De ahí que la novela espiritualista presione hasta el forzamiento una de las características de la novela realista: "la esencia del realismo, aparte retóricas, está en esto: en sacarle la sustancia poética a la vida prosaica, y convertir en *héroes*, con nombre en la historia del arte, los *héroes* sin nombre de la historia vulgar de los anónimos" ("Alfonso Daudet", en *Mezclilla*, 254). El espiritualismo, o bien incrustará en personajes mezquinos, humildes, a la manera de Maxi Rubín, Bonifacio Reyes, Benina o el Pavel Pavlovich del *Eterno marido*, contenidos morales extraordinarios, o bien -en la línea del *roman d'analyse*- será directamente partidario de personajes de contrastada exquisitez espiritual, como la Enriette de *La tierra prometida*, de Bourget, el Orozco de Galdós, o los protagonistas de *La Quimera* y *La sirena negra*,

³¹. "Lo más sublime en la Santa, que es, para muchos, para los que no participan de la ortodoxia del autor, el valor pura y exclusivamente humano del esfuerzo místico, la grandeza inenarrable de la espontaneidad natural, desamparada de todo auxilio milagroso, aunque probablemente en misteriosa, impenetrable, relación suprema con lo divino", escribe Clarín en "Lecturas" (*Mezclilla*, 52). **eliminada**

³². Galdós, que había empezado su carrera denunciando a los santos consagrados por la opinión pública más reaccionaria, como D^a Perfecta o D. Angel y Serafinita Lantigua, se preocupa ahora, incluso en la vida civil, de estudiar la posibilidad del santo moderno ("Santos modernos", artículo publicado en *La Prensa* de Buenos Aires el 15-II-86). De esta preocupación nacerá el personaje de Guillermina Pacheco (J.L.Brooks, 1961; D. Lida, 1975). El distanciamiento del propio autor frente al prototipo de "santa burguesa" que había creado (magistralmente analizado por R. Gullón, 1968) le llevó a explorar en otros prototipos, como el del santo laico y de reminiscencias krausistas (J. Casaldueiro, 1937) a lo Tomás Orozco, no menos burgués que doña Guillermina (véase el análisis crítico del personaje, desde un punto de vista psicoanalítico y feminista, de C. Feal Deibe, 1977), como el de Angel Guerra, que permitió a Valle Inclán hablar de "la santidad librepensadora y francmasónica" (Rogers, ed, 1979, 2^aed, 319), y con el cual Galdós se planteó por primera vez la concepción evangélica de la caridad y su aplicabilidad al mundo moderno, aun cuando tuviera que constatar finalmente su fracaso (J. Sinnigen, 1977). Un paso más en la evolución es el de Nazarín, que ha dado lugar a una abundante bibliografía crítica (vid. especialmente los números de 1967 y 1974 de *Anales Galdosianos*), y cuya ejemplaridad debió dejar insatisfecho a Galdós, que en esta y la siguientes novelas parece constatar el fracaso del santo-místico como reformador social y como alternativa a la acción institucional de la Iglesia, además de descubrir su potencial anarquizante, por lo que se plantea superarlo por medio de una doble vía: institucionalizarlo (*Halma*), cosa que todavía deja más insatisfecho a Galdós como respuesta, y secularizarlo (Mora García, 1981). En la vía de la secularización y del santo común, activo, civil, no místico, encontrará su respuesta definitiva: Benina, una santa que lo es sin saberlo ni proponérselo (R.A.Russell, 1967). La misma búsqueda de un héroe espiritualista, elaborado de acuerdo con un modelo hagiográfico, es emprendida por Emilia Pardo Bazán en *Una cristiana* y *La prueba* (N. Clémessy, 1981, II.2 y IV.4), pero el esquema lo extiende a otras novelas, cuentos, y hagiografías expresas (*San Francisco de Asís*), además de justificarlo en artículos y textos teóricos (M^aHemingway, 1983). El propio Clarín debía pensar en una novela de santo cuando comenzó a escribir la inacabada *Tambor y gaita*, y teorizó ampliamente el tema (véase el capítulo de este volumen dedicado a *Su único hijo*). Pero no sólo en España y en Rusia se escribían novelas de santos. A. Fogazzaro, en Italia, publicó en 1905 una novela titulada precisamente *Il santo*, y P. Bourget, en Francia, un cuento titulado "Un saint". Hinterhäuser(1980, 21) cita además obras

de la Pardo Bazán; una tercera vía corresponde a las transformaciones morales extraordinarias, del tipo de la de un Neklúdob, de *Resurrección*, o del Angel Guerra de Galdós. En todo caso la novela espiritualista tiende al caso excepcional y así lo recoge Clarín, comentando la teoría de Bourget, para quien la novela de costumbres, la social, se debe a los tipos normales, "mientras la novela psicológica (...) necesita siempre (...) referirse a los extremos (...) a los seres excepcionales, en los que no estudia un término medio de su género, sino una individualidad bien acentuada, original y aparte." ("Más sobre *Realidad*", 212)³³.

Pero tal vez lo que más impresionó a Clarín en el tratamiento de los personajes de las novelas rusas o -más probablemente- de las galdosianas fue la puesta en práctica de lo que él llama "teoría de los caracteres compuestos" o "complejos". En carta a Galdós se entusiasmaba con el juego de los dos amores de Federico Viera, la Peri y Augusta, y le confesaba: "La Peri, ¡magnífica!, la teoría (y la *práctica*) de la complejidad de los caracteres y su contradicción muy fuerte, muy elocuente, muy hábil, etc"(S. Ortega, 1964, 255), y en uno de los dos magistrales artículos que dedicara a *Realidad* desarrolló plenamente su análisis: "Federico tiene el alma y la vida llena de contradicciones, y es aquel espíritu como una de aquellas asambleas que tiene que disolver la autoridad, porque sus miembros no se entienden, se amenazan, se atropellan y son incapaces de adoptar un acuerdo y por la deliberación sólo llegan al tumulto. Instintos buenos y malos deliberan, luchan en el alma de Viera, y la voluntad, traída y llevada por tantas opiniones, por tantas fuerzas contrarias, termina lógicamente por negarse a sí propia; puesto que no *sabe* querer nada, acaba por querer la muerte. Federico se mata, porque en el arte de la vida su torpeza para ser bueno y su torpeza para ser malo le han llevado a profesar la religión del honor en el ambiente de la deshonra."

Clarín se entusiasma con la figura de Viera, y lanzado hacia adelante en el análisis, prosigue: "Pues bien, Federico Viera no es *sencillo* en amor (...) Empieza por tener el amor partido. En casa de la Peri está la dulce y tranquila intimidad, la paz del alma en el afecto; en casa de Augusta, la violencia, el fuego, la atracción corrosiva de la fantasía, del arte, de las elegancias. Pero el amor grande, el amor déspota, no está ni

como *Der Apostel*, de G. Hauptmann y R. M. Rilke, *El místico* de S. Rusiñol, *L'Apostolo* de R. Zena, o la ópera de W. Kienzl *Der Evangelimann*.

³³. Sobre los prototipos del que Casaldueiro (1951) bautizara como "héroe espiritualista" y sus valores, vid. además de este estudio pionero los de A. del Río (1945), R. Gullón (1966), G. Correa (1970), J. Oleza (1976), o Mora García (1981).

acá ni allá. De ser un Quijote, Viera...¡parece mentira! tendría por Dulcinea la *moralidad*" ("Más sobre *Realidad*", 228).

A Clarín debió fascinarle este trasvase de valores entre las mujeres, por medio del cual la buscona se hacía esposa-madre-hermana y la burguesa amante, como sin duda le había fascinado la repulsión reconvertida en atracción entre Fortunata y Jacinta, y de ambas tomó buena nota para *Su único hijo*, novela en que la amante asume el espacio de la esposa y la esposa el de la amante.

"La novela psicológica tiene por rasgo característico lo que puede llamarse "la catástrofe moral", escribe Clarín en el mismo artículo, y analiza la tendencia de la nueva novela a la estructura dramática, con su condensación en escenas culminantes y su cumbre conflictiva en la catástrofe moral. Frente a la estructura basada en la progresión y en la gradualidad informativo-conflictiva, la novela espiritualista sentiría esta atracción por los saltos lógicos, por esos fogonazos súbitos que son las escenas de alta tensión emocional, muy a la manera de Dostoyevski.

Un elemento fundamental en la frontera de la novela naturalista y de la psicológico-espiritualista es el cambio del método creativo. El "novelista apóstol", como bautizó D^a Emilia a todo novelista ruso, sustituía al novelista científico y, al hacerlo, dinamitaba lo que Clarín llamó la *fábrica naturalista* ("Alfonso Daudet", 253). Comentando el libro *Le petite chose*, de Daudet, Clarín enuncia con toda claridad, en 1889, la transformación del papel del escritor y de su trabajo:

"Se hizo *Le petite chose* a salto de mata, podría decirse: no en lenta pero asidua labor de cada día, en la soledad del gabinete, con documentos a la mano, ni con la regularidad que piden los bien organizados presupuestos de muchos autores del día (...Sino) bebiendo los vientos tras la inspiración y dejando la pluma días y días, por semanas y meses, cuando el alma se encerraba en sí misma y no quería comunicar con el arte, confesarle sus recuerdos, sus penas, sus esperanzas, sus ensueños(...) Tras estas vacaciones, dilatadas a veces por mucho tiempo, volvía la fiebre de trabajo (...) y Daudet escribía donde quiera (...) sin apuntes, sin libros auxiliares, sin consultas ni observaciones (...) ¿Para qué necesitaba de más que de sí mismo para escribir *Le petite chose*? En obras tales no hacen falta más documentos que el corazón, la memoria y la fantasía, y no por eso valen menos que otros libros que vienen a ser producto y extracto de miles de datos acumulados, especies de *Digestos* del arte realista. A diferente propósito, diferente procedimiento" (246-247).

En la novela espiritualista sobrevive el arte naturalista del análisis de la realidad. La misma *Resurrección* de Tolstoy, la más pura muestra del género, es un análisis inmisericorde del funcionamiento de la sociedad rusa tras las reformas del zar Alejandro II. Y casi lo mismo podría decirse de la todavía naturalista- en muchos aspectos- *Misericordia* de Galdós, su novela de más radical planteamiento espiritualista³⁴. En las novelas espiritualistas el análisis narrativo sigue buscando a la realidad como protagonista, por más que haya estilizado sus procedimientos³⁵. Lo verdaderamente nuevo es que por debajo de esta novela naturalista, y más allá de sus capacidades explicativas, aflora todo un submundo que sólo es posible aprehender de otra manera, de una manera no naturalista, dejándose arrastrar el narrador al abismo de las conciencias. Una vez más lo analiza Clarín magistralmente a través de Galdós: "Lo que más importa en el libro -escribe sobre *Realidad*- es lo que le pasa a Federico Viera por dentro: grandes esfuerzos de ingenio se necesitaban para llevar a feliz remate la empresa de hacer palpables, casi *teatrales*, estas luchas de conciencia." El escenario de la novela naturalista, que es el medio social, se traslada con la novela espiritualista a la conciencia de los personajes. La novela se interioriza y, al hacerlo, los hechos pierden su trascendencia, usurpada, como explicaba Bajtín respecto de Dostoyevski, por su propio eco en la conciencia de los personajes. Clarín desvela con asombrosa lucidez la relación entre naturalismo y espiritualismo en su análisis del juego entre *La incógnita* y *Realidad* : "En este punto, la originalidad de Galdós no tiene ejemplo, que yo recuerde (...) nos ha demostrado que esa novela puede existir...debajo de la otra; que muchas veces donde se ha presentado un estudio de medio social vulgar, puede encontrarse, cavando más, lo singular y escogido, lo raro y curioso"("Más sobre *Realidad*", 213).

Se trataría, por tanto, de hacer aflorar la posible novela espiritualista que hay dentro de toda novela naturalista, para lo cual es preciso forzar el naturalismo, dotarlo de una perspectiva "de espíritu a espíritu" entre narrador, lector y personajes,

³⁴. De la misma manera en *La piedra angular*, de D^a Emilia Pardo Bazan, son muchos los materiales naturalistas, y en *Su único hijo* subyace todo un sustrato no sólo de novela sino de ciclo naturalista (J. Oleza, 1989c) **elimimada**

³⁵. La estilización de los procedimientos realistas es mucho más acusada en las novelas más decantadas hacia el modelo del *roman d'analyse* francés, tales como *La incógnita* y *Realidad*, o *La sirena negra* y *La quimera*, mientras los procedimientos realistas resisten mejor en las novelas más decantadas hacia el modelo ruso, como *Nazarín*, o *Misericordia*. No obstante hay un momento de la evolución en que la novela espiritualista expresa claramente la atracción por un realismo interiorizado, de neta construcción simbólica, como en *Su único hijo*, *Cuesta abajo*, *Tristana*, o *El abuelo*.

alimentarlo de poesía, sentimiento y profundidad psicológica, convertirlo en "arte del alma", en definitiva. La propuesta, que sin duda los escritores realistas comenzaron explorando como no contradictoria con el realismo-naturalismo español (sobre todo en novelas como *Fortunata y Jacinta*), comportaba unas posibilidades de desestabilización del realismo que pronto afloraron a la luz (*Una cristiana, La prueba, Memorias de un solterón, Tristana, La loca de la casa, Su único hijo...*), y que en los últimos años del siglo y primeros del siguiente condujeron más allá de las fronteras del realismo (*El abuelo*, pero sobre todo *Casandra*, en Galdós, *Cuesta abajo*, en Clarín, *La quimera, La sirena negra y Dulce dueño*, en Emilia Pardo Bazán).

Si del análisis de la filosofía y de la poética espiritualistas pasamos a las novelas mismas de esta época, no será difícil observar una serie de características que configuran una plataforma común, lo que podría entenderse como el architexto espiritualista. No se trata de definir un modelo único de novela, en el que no creemos. Las diferencias tanto ideológicas como novelescas son muy marcadas, hasta el punto de permitirnos hablar de dos grandes corrientes novelescas de distinto signo ideológico, la rusa, de un lado, y la francesa de otro. La primera marcada por su mundo de desheredados y miserables, "humillados y ofendidos", pobres gentes, en suma, que son comunes desde Gogol a Gorki. La segunda por "la vida del gran mundo" o de la alta burguesía que caracteriza a las novelas de Bourget, Rod o Margueritte. La primera propugnadora de un mesianismo redentorista, cristiano a la vez que heterodoxo, y profundamente crítico respecto al estado de la civilización burguesa. La segunda de un moralismo bienpensante, que trata de reintegrar en el cuadro de valores de la sociedad burguesa los gestos de la heterodoxia finisecular, llamando a una renovación de los compromisos tradicionales: la familia, la patria, la Iglesia³⁶. Los novelistas españoles participaron de ambos modelos, como ya he dicho, pero decantándose más Galdós -tras un primer momento, el representado por

³⁶. Diferente de nuestra propuesta de estos dos prototipos novelescos, que se reparten el espacio de la novela espiritualista, que a su vez supone la última fase del desarrollo del amplio período realista y -simultáneamente- una de las vías de su disolución, es la propuesta de M. Etreros (1977), para quien la "decadencia del naturalismo" se vehicula en España a través de tres grupos de novelas, "la novela psicologista analítica que no excluye el naturalismo", la "novela subjetiva espiritualista que conserva una base naturalista" y la "novela naturalista de tesis".

Realidad- y Clarín hacia el modelo ruso y Emila Pardo Bazán hacia el modelo francés³⁷.

Pero sean cuales sean las diferencias, todo un conjunto de rasgos novelísticos las hacen converger. Uno de ellos, particularmente insistente, es el de la paternidad como eje de resolución del conflicto novelesco. Está presente en toda la obra de Clarín, desde "Las dos cajas"(1883) y "El diablo en Semana Santa"(1885), hasta "Cambio de luz" (1893), "Un grabado"(1894), "La noche-mala del diablo"(1894), o "Viaje redondo"(1895), pasando por *Su unico hijo* (1891) y *Doña Berta* (1892). En la mayoría de estos textos el individuo problemático se orienta hacia la plenitud a través de la paternidad-maternidad: el hijo redime al padre-madre y, al hacerlo, devuelve la posibilidad de un sentido humano a una vida percibida como orfandad, como opresión, como falsedad o como vacío. Cuando la realización práctica de la misión paterno-materna no llega ni a poder plantearse ("La noche-mala del diablo", *La Regenta*), la vida se vacía en el absurdo; cuando sí es posible pero por diversas circunstancias fracasa ("Las dos cajas", *Doña Berta*), sobreviene la tragedia; cuando alcanza sus objetivos se llega a los umbrales de la fe (*Su único hijo*), o incluso a la afirmación personal dentro de la experiencia religiosa ("Un grabado", "Cambio de luz", "Viaje redondo").

En *Fortunata y Jacinta* la busca del hijo orienta el destino de Jacinta, que se completará al adoptarlo, pero el hecho de haberlo parido y el de³⁸ criarlo legitiman para Fortunata su propia concepción de la vida y la convicción de que es ella la verdadera esposa de Juanito Santa Cruz. En *La sirena negra*, Gaspar de Montenegro, el intelectual fascinado por la schopenhaueriana sirena de la muerte (como tantos otros héroes finiseculares, vocados al suicidio: así los protagonistas de *Le sens de la vie*, de E. Rod, de *Amants* de P. Margueritte, o de *Los Demonios* de F. Dostoyevski) intentará enderezar su vida con la adopción y educación del niño Rafael, con el cual aspira a hacer realidad su proyecto de *hombre nuevo*. La muerte

³⁷. Esta tesis sobre D^a Emilia es defendida por M. Hemingway (1983), quien explica toda la evolución de la novelista, desde *Los pazos de Ulloa*, por su decantación hacia un modelo de novela psicológica a lo Bourget. Compartimos esta idea en lo que se refiere al signo general (que no al de cada una de las novelas en particular) de la producción posterior al período propiamente naturalista de D^a Emilia, pero no en lo que se refiere a novelas que corresponden al más puro modelo del naturalismo hispánico como son *Los pazos...*, *La madre naturaleza*, *Insolación* o *Morriña*. **elimimada**

³⁸. Como una variante galdosiana del tema puede considerarse *El abuelo*, novela en la que el protagonista alcanzará su plenitud personal en el reconocimiento como propia de la nieta que había creído ilegítima. Al hacerlo se le revela lo que habían descubierto ya tanto Jacinta como Bonifacio Reyes: una legitimidad espiritual, un linaje que se engendra en la voluntad y no en la biología.

trágica de Rafael desvela en Montenegro el sentimiento de la culpa, la exigencia de expiación, y la busca de un objetivo trascendente para su vida. No faltó el tema en la novelística rusa, y Veltchaninov, el co-protagonista de *El eterno marido*, de Dostoyevski, creará encontrar, como Montenegro, en la adopción de la niña Lisa, la hija de una antigua amante casi olvidada, la razón capaz de vencer su misantropía. Pero es en la novelística francesa donde el tema reveló una gran fecundidad. Paul Bourget lo elabora en diversas ocasiones, pero muy especialmente en *La terre promise* (1892), en *Coeur pensif ne sait où il va*, o en *Némesis* (1918), y por su parte P. Margueritte lo hace en *La force des choses* (1890) y en *L'embusqué* (1916) (J. Oleza, 1989a, 476ss).

Pero tal vez la novela francesa que más llama la atención dentro de esta perspectiva es *Le sens de la vie* (1889) de E. Rod, que 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 incertidumbre³⁹. M. de Vogüé (*Remarques sur l'Exposition du Centenaire*, París, 1889, 263) señaló claras afinidades entre los desenlaces a que se ve sometido el narrador-protagonista, incrédulo y librepensador, de tres novelas claves del período: *A rebours*, de Huysmans, *Le disciple*, de Bourget, y *Le sens de la vie*, de Rod. Y el mismo Vogüé le escribió a Rod comunicándole que Tolstoy le había confesado que su novela "c'est le livre, qui m'a le plus frappé et que j'estime le plus dans la littérature française contemporaine". Pero antes de ello el mismo Tolstoy había escrito a Rod diciéndole que "j'ai lu et relu le

³⁹ *Temor y temblor* (1843), *El concepto de la angustia* (1844), o *Estadios de la vida* (1845). Para la relación entre la novela de E. Rod y *Su único hijo*, de Clarín, véase J. Oleza (1989a y 1989b).

livre" y complaciéndose en "rencontrer un compagnon inattendu dans la voi que je suis".⁴⁰

Pero hay otros temas y otros mecanismos de desenlace. Si a Bonifacio Reyes, a Doña Berta, a Gaspar de Montenegro, a Francis Nayrac (*La terre promise*), a Fortunata o a Veltchaninov el hijo les centra la vida con un proyecto de superación de sus conflictos, Raskolnikov será salvado por el amor de Sonia, la prostituta-virgen; también Francis Nayrac será redimido de su culpa gracias a la abnegación de Henriette; la abnegación y el autosacrificio de Anastasia, por amor, tratan de salvar al príncipe Muichkine, de Dostoyevski, y de redimir así su propia corrupción (*El príncipe idiota*); la abnegación de Carmen Aldao, en *Una cristiana* y *La prueba*, la redime de la impureza de la vida, de sus tentaciones y de la terrible maldición de la lepra que va matando a su marido. También en *Angel Guerra* el amor será el elemento decisivo de la redención. Otra cosa es *Resurrección*, donde Nedlúkov se redescubre a sí mismo y el sentido de su redención no por el amor, ni por el hijo, sino por medio de su conciencia de culpa y de su pasión por el deber. Es la misma trayectoria que la de Federico Viera en *Realidad*, sólo que en él la culpa es imposible de superar y la pasión del deber sólo descubre la dignidad en el suicidio. En esta misma novela, Tomás Orozco creará alcanzar su propia realización gracias al ansia de perfección moral, que lo define como santo y le hace superar la terrible prueba. En *Nazarín* y *Misericordia*, en cambio, serán la caridad, la solidaridad y el sentido de justicia los sentimientos propulsores de la plenitud humana de los protagonistas⁴¹. En *La Fe*, de Armando Palacio Valdés será precisamente la fe, recuperada súbitamente, la que salvará al padre Gil en medio de las persecuciones con que se le castiga.

Se trata por tanto de diversos factores: la paternidad, el amor de la pareja, el sacrificio por el otro, la pasión del deber, el ansia de perfección moral, la caridad y el amor a la humanidad, la fe...⁴² Pero en todos estos casos los protagonistas llegan a

⁴⁰. *Correspondance*, Moscú, 1953, vol. 64, 229, *cifr.* Lerner, *Edouard Rod(1857-1910)*, Mouton, The Hague-París, 1975. **elimimada**

⁴¹. Siempre teniendo en cuenta el relativo fracaso de *Nazarín* (F. Ruiz Ramón, 1964, A.A.Parker, 1967) o la contradicción entre su teoría y su práctica, que señaló P. B. Goldman (1974) y que matizó B.J. Dendle (1974). Benina, en cambio, es la más plena realización galdosiana del héroe de la humanidad, del santo moderno, y de la figura a la manera de Cristo (Vid nota 31). **elimimada**

⁴². Sea cual sea el factor moral que actúa de eje del conflicto y de la lucha por la redención del héroe espiritualista, éste se enfrenta a la realidad -en muchas ocasiones- por medio de la imaginación. El conflicto entre realidad e imaginación se convierte así en aliado muchas veces indisoluble del conflicto degradación-redención, o Yo-Realidad. Para el estudio de este conflicto en Galdós véase A. del Río (1945, 338-339), R. Gullón (1966, 95ss), J. Oleza (1976, 124-125), o G. Gullón (1976, 117 ss).

superar su conflicto y este conflicto es siempre un conflicto moral, producto de un choque dramático con la sociedad y los valores dominantes en ella⁴³. El individuo problemático, pues de individuos problemáticos se trata, vive en un estado de corrupción, en unos casos, de alienación y resignación en otros, propiciado en todos ellos por su medio social y que él o ella no ponen en cuestión. Así Nedlúkov, en *Resurrección*, Anastasia en *El príncipe idiota*, Veltchaninov en *El eterno marido*, René en *Mensonges*, Federico Viera en *Realidad*, Bonifacio Reyes en *Su único hijo* o D^a Berta de Rondaliego en el homónimo cuento de Clarín. En algún caso, como en *La tierra prometida*, ese estado puede ser, incluso, de felicidad. En todas estas novelas el individuo problemático experimenta una prueba, muchas veces acompañada de una súbita revelación, que les descubre en unos casos la falsedad o vaciedad de su situación, en otros casos el crimen que cometieron tiempo atrás, y en casi todos la culpa y la responsabilidad personal por haber causado o caído en esa situación. De la revelación de la propia culpa emanará la búsqueda de una salida al conflicto que ponga en paz moral al yo del personaje consigo mismo, que expíe la culpa y redima su vida. A veces ello no es posible, y la novela se enreda entonces en las contradicciones internas o en los accidentes exteriores que frustran la redención: es el caso de Federico Viera, en *Realidad*, de Anastasia en *El príncipe idiota*, de Doña Berta, o de Veltchaninov en *El eterno marido*. La desolación culmina en estos casos la historia: el individuo degradado, en el centro mismo de una sociedad degradada, ha llegado tarde o ha sido incapaz de reencontrarse a sí mismo y de salvarse moralmente. En alguno de estos casos hay una contrapartida posible: el apartamiento moral del mundo, su condena desde la inhibición del eremita, a la manera de Tomás Orozco. Dostoyevski da a este apartamiento una dimensión más brutal, con la caída definitiva en la locura del príncipe Muichkine. Clarín castiga a Doña Berta y a su gato sometiéndolos a la implacable destrucción de la civilización.

En otro tipo de novelas la expiación de la culpa supone la redención efectiva del héroe, y esa redención suele efectuarse a través de la apoteosis del amor. De un amor individual, ejercido en el propio entorno y proyectado sobre la propia vida cotidiana, como en el caso de Bonifacio Reyes, de Fortunata, de Carmen Aldao en *Una cristiana. La prueba*, de Sonia en *Crimen y castigo*, o de Nayrac en *La tierra prometida*.

⁴³. Sobre el conflicto entre los valores individuales y los sociales, y la respuesta que el espiritualismo

El espiritualismo revela su condición religiosa en la reconversión de ese amor en fe y expiación católicas en algunas de estas novelas, como en *Mensonges* y *La terre promise*, de P. Bourget, *La sirena negra*, de la Pardo Bazán, o *La fe* de Palacio Valdés. En ocasiones el espíritu tendencioso y didáctico de todas estas novelas, reenlaza con las novelas de tesis, al convertir el desenlace en razonada rectificación de toda la acción argumental⁴⁴. El final no viene así a ser la culminación de la acción, sino la lección o tesis que sobreviene al fracasar aquella. Es el caso de *Mensonges* o de *La sirena negra*.

Pero el grado de máximo despliegue del esquema espiritualista lo revelan las novelas en que la apoteosis del amor lo es de amor a la humanidad, de muerte del egoísmo y de entrega solidaria al destino colectivo. El héroe espiritualista, una vez redimido, aspira a redimir a la humanidad, proyectar sobre la realidad sus propias creencias y valores, transformarla por medio del ejemplo personal. Son los santos civiles que recorren algunas de las más características novelas rusas y españolas. El modelo ruso es, por excelencia, *Resurrección*, pero en España lo habría elaborado ya Galdós a partir de héroes que no pasaban por el descubrimiento y la expiación de una culpa propia, sino que aparecían dotados desde el principio de la conciencia agudísima de la injusticia social y de una filosofía del amor que se proyectaba en acción a través de la caridad, la abnegación y el autosacrificio. El áspero Nazarín y la dulce Benina fueron los prototipos⁴⁵.

En todas estas novelas se configura una respuesta al análisis naturalista, y una respuesta que va desde el descubrimiento de los abismos del yo y de la miseria moral de la realidad hasta la formulación de una propuesta de acción y de apostolado para transformar esa realidad moral⁴⁶. Novelas de descubrimientos súbitos y decisiones que cambian un destino, que se sumergen en estados de lucidez anormal o hacen

propone a este conflicto mediante la "yoicización" de la realidad, vid. J. Oleza (1976, 109-124).

⁴⁴. Este rasgo, muy característico de E. Pardo Bazán, ha sido igualmente observado por I. Román (1988, II, 255-261) en A. Palacio Valdés, y por M. Etreros (1977, 128-131) en diversas novelas del período de decadencia del Naturalismo.

⁴⁵. Sobre la filosofía del amor como caridad en las novelas espiritualistas de Galdós vid. A. del Río (1945), J. Casaldueiro (1951), G. Paolini (1969), A. Penuel (1972), D. Rogers (1974), J. Oleza (1976), o J.L. Mora García (1981).

⁴⁶. Pues no se trata casi nunca, y es muy dudoso que el espiritualismo se lo planteara, de transformar la realidad social. Los desenlaces hablan siempre de redención, no de revolución. Si esta última es posible ha de ser como consecuencia de la anterior, y dentro de sus parámetros político-morales, que seguían siendo esencialmente liberales por muy agudo que fuese el desencanto, el criticismo, la carga regeneracionista, o la simpatía -más sentimental que ideológica- hacia el incipiente socialismo.

eliminada

estallar el conflicto en escenas de alta tensión emotiva. Estas novelas gustaron abrigarse en connotaciones evangélicas y sagradas, y si Bonifacio Reyes definió al hijo que había de redimir su vida como *Su único hijo*, el hijo de Dios Padre, Tolstoy calificó la historia que nació aquel día en que la Máslova fue seducida por Neklúдов como la *Resurrección del Hombre nuevo*, mientras Paul Bourget llamó la *Tierra prometida* al retorno del padre a su hija. En estas novelas se condensa una extremada tensión moral, siempre al borde de grandes crisis, de grandes conversiones o de ineludibles catástrofes, como si la cercanía de aquel fin de siglo lleno de amenazas les confiriera un clima de postrimerías.

EL ESPIRITUALISMO BIBLIOGRAFIA CRITICA CITADA POR JOAN OLEZA

- Alas, L. (1889), *Mezclilla*, Madrid, Fernando Fe.
- Alas, L. (1892), *Ensayos y Revistas*, Madrid, Fernández y Lasanta.
- Alas, L. (1901), "Prólogo" a L. Tolstoy, *Resurrección*, Barcelona, Maucci. Alas, L. (1901) "Prólogo" a E. Zola, *Trabajo*, Madrid.
- Alas, L. (1912), *Galdós*, Madrid, Renacimiento.
- Baquero Goyanes, M. (1954-55):**
- (1956): *Prosistas españoles contemporáneos*. Madrid, Rialp.
- Becarud, J. (1964): *La Regenta y la Restauración*. Madrid. Taurus.
- Beser (1968): *Leopoldo Alas. Crítico literario*. Madrid. Gredos.
- (1970): "Leopoldo Alas o la continuidad de la Revolución", en C.E.Lida e I.M. de Zavala eds. 1970: *La revolución de 1868*. Nueva York, 397-411.
- (ed. 1972): *Leopoldo Alas: Teoría y crítica de la novela española*. Barcelona.
- Blanco Aguinaga, C. (1978): *La historia y el texto literario. Tres novelas de Galdós*. Madrid. Ed. Nuestra Cultura.
- Blanquat, J. (1961): "La sensibilité religieuse de Clarín. Reflets de Goethe es Leopardi", *RLC*, XXXV, 177-196.
- Bly, P. (1983): *Galdós' Novel of the Historical Imagination. A Study of the Contemporary Novels*. Liverpool. Francis Cairns.
- Bonet, L. (1969): "Clarín ante la crisis de 1898", *RO*, nº 1969, 100-119.
- Botrel, J.F. (1972): *Preludios de Clarín*. Oviedo. IEA.
- Bowman, F.P. (1967): "On the Definition of Jesus in Modern Fiction", *AG*, II, 1967, 53-66.
- Bravo Villasante, C. (1962): *Vida y obra de Emilia Pardo Bazán*. Madrid. RO.
- Brooks, J.L. (1961): "The Character of Doña Guillermina Pacheco in Galdós' Novel, *Fortunata y Jacinta*", *BHS*, 38, 86-94.

- Brown, D.F. (1957): *The Catholic Naturalism of Pardo Bazán*. Chapel Hill. The Univ. of North Caroline P.
- Casaldueiro, J. (1937): "Ana Kareninay Realidad", BH, XXXIX,, 375-96.
- (1943), *Vida y obra de Galdós(1843-1920)*, Buenos Aires, Losada (2ª ed1951, 3ª ed revisada en 1970, 4ª ampliada en 1974, Madrid, Gredos).
- Caudet , F. (ed. 1985): *B. Pérez Galdós, Fortunata y jacinta*, madrid, Cátedra.
- Clémessy (1973, en castellano en 1981): *Emilia Pardo Bazán*. París. Centre de Recherches Hispaniques.
- Colin, V. (1962): *The Influence of Tolstoy on Galdós*. Thesis of M.A. in the University of London.
- Colin, V. (1967): "A Note on Tolstoy and Galdós", AG, II, 155-68.
- Correa, G. (1962): *El simbolismo religioso en las novelas de Galdós*. madrid, Gredos.
- (1967): *Realidad, ficción y símbolo en las novelas de Pérez Galdós*. Bogotá. Pubs. del Instituto Caro y Cuervo.
- (1970): "Tradición mística y cervantinismo en las novelas de Galdós. 1890-97.", *Hispania*, LII,4. Cito por D.M.Rogers ed (1974) 143-68.
- Davis, L.E. (1977): "Max Nordau, Degeneración y la decadencia de España". *CHA*, nº 326-27, 307-23.
- Dendle, B.J. (1974): "Point of View in Nazarín: An Appendix to Goldman", AG, IX, 113-121.
- (1980): "Perspectives of Judgement: A Reexamination of Gloria", AG, XV, 23-44.
- Engler, K. (1977): *The Structure of Realism: The Novelas Contemporáneas of Benito Pérez Galdós*. Chapell Hill. Univ. of North Caroline P.
- Eoff, S. H. (1962): *The Novels of Pérez Galdós: The Concept of Life as Dynamic Process*. Saint Louis; Washington U.P.
- (1965): *El pensamiento moderno y la novela española*. Barcelona. Seix barral.
- Etreros, M. (1977): "El naturalismo español en la década de 1881-1891", en M.Etreros, M^aI. Montesinos y L.Romero, *Estudios sobre la novela español a del siglo XIX*, Madrid, CSIC, 49-133.
- Feal Deibe, C. (1977): "Honor y adulterio en Realidad", AG, XII, 47-62.
- Fuentes, V. (1982): *Galdós demócrata y republicano (escritos y discursos, 1907-1913)*. La Laguna. Univ. de La Laguna. 1982.
- García San Miguel. L (1987): *El pensamiento de leopoldo Alas, "Clarín"*. Madrid.
- García Sarriá, F. (1975): *Clarín o la herejía amorosa*. Madrid. Gredos.
- Gilman, S. (1981): *Galdós y el arte de la novela europea. Versión en español en Madrid*, Taurus, 1985.
- Goldman, P.B. (1969): "Galdós and the Politics of Conciliation", AG, IV, 73-88.

- (1971): "Galdós and Cervantes: Two Articles and a Fragment", AG, VI, 99-106.
- (1974): "Galdós and the Aesthetic of Ambiguity: Notes on the Thematic Structure of Nazarín", AG, IX, 99-112.
- (1975): "Galdós and the Nineteenth Century Novel: The Need of an Interdisciplinary Approach", AG, X, 5-18.
- Gullón, R. (1966): Galdós, novelista moderno. Madrid. Gredos.
- (1968): Estructura y diseño en Fortunata y Jacinta. Madrid-Palma de Mallorca. Reeditado en Técnicas de Galdós. Madrid, Taurus, 1970.
- Gullón, G. (1976): El narrador en la novela del XIX. Madrid, Taurus.
- (1990): La novela del XIX: estudios sobre su evolución formal. Amsterdam-Atlanta.
- Hemingway, M. (1983): Emilia Pardo Bazán: The Making of a Novelist. Cambridge U.P.
- Hilton (1954)
- Hinterhäuser, H. (1963): Los "Episodios Nacionales" de Benito Pérez Galdós. Madrid. Gredos.
- (1980): Fin de siglo. Figuras y mitos. Madrid. taurus.
- Lida, C.E.(1968): "Galdós y losEpisodios Nacionales: una historia del liberalismo español", AG, III, 61-77.
- Lida (1975): "Galdós y sus santas modernas", AG, X, 19-31.
- Lissorgues, Y. (1980 y 1981): Clarín político? Institut d'Etudes Hispaniques et Hispano-Américaines. Univ. de Toulouse-Le Mirail, I (1980), II (1981).
- (1983): La pensée philosophique et religieuse de Leopoldo Alas (Clarín), 1879-1901. París. Eds. du CNRS.
- Litvak, L. (1975): A Dream of Arcadia: Anti-Industrialism in Spanish Literature: 1895-1905. Austin. Univ. of Texas P.
- Llorens, V. (1968): "Galdós y la burguesía", AG, III, 51-60.
- López Sanz, M. (1985): Naturalismo y espiritualismo en la novelística de Galdós y Pardo Bazán. Madrid. Pliegos.
- Maresca, M. (1985): Hipótesis sobre Clarín: el pensamiento crítico del reformismo español. Granada.
- Maristany, L. (1973): El gAbinete del Doctor Lombroso. Barcelona. Anagrama.
- (1983): "Lombroso y España: nuevas consideraciones". Anales de Literatura Española, 2, 361-382.
- Mora García, J.L. (1981): Hombre, sociedad y religión en la novelística galdosiana (1888-1905). Salamanca. Universidad.
- Morón Arroyo, C.(1967): "Nazarín y Halma: sentido y unidad", AG, II, 67-82.

- Nimetz, M. (1968): *Humor in Galdós. A Study of the "Novelas Contemporáneas"*. New Haven & London. Yale U.P.
- Oleza, J. (1976): *La novela del siglo XIX. Del parto a la crisis de una ideología*. Valencia, Bello. 2ª ed. revisada, Barcelona, Laia, 1984.
- Oleza, J. ed. (1984): *Leopoldo Alas, Clarín, La Regenta*. Barcelona. Cátedra. Cito por la 2ª ed. vol I, 1986, y II, 1987.
- (1986): "*La Regenta y el mundo del joven Clarín*", en A. Vilanova ed. 1986, *Clarín y su obra. En el centenario de La Regenta*. Barcelona. Universidad. pgs.163-180 y en F. Durand ed.(1988) *La Regenta*. Madrid. Taurus.
- (1988): "*Su único hijo versus La Regenta:: una clave espiritualista*", en Y. Lissorgues ed. (1988). *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*. Barcelona. Anthropos. pp.421-444.
- (1989a): "*De novelas y paternidades: Clarín, Bourget, Rod y Margueritte*", en A. Sotelo Vázquez (ed), *Homenaje al profesor Antonio Vilanova*, Barcelona, Universidad, 1989, pp.473-485.
- (1989 b): "*Espiritualismo y fin de siglo: convergencia y divergencia de propuestas*", en F.Lafarga ed. *Actas del I Simposio sobre la imagen de Francia en las letras hispánicas*. Barcelona, PPU, 77-83.
- (1989c): "*Su único hijo y la disolución de la fábrica naturalista*", *Insula* , nº 514, oct. , 28-27.
- (ed 1990): *Leopoldo Alas, Clarín: Su único hijo*. Madrid, Cátedra.
- Ortega, S. (1964): *Cartas a Galdós*. Madrid. Revista de Occidente.
- Ortiz Armengol, P. (1976): "*Vigencia de Fortunata*", RO, 3ª época, 5 -6, 44-51.
- (ed. 1979): Benito Pérez Galdós. *Fortunata y Jacinta*. Madrid. Hernando.
- (1987): *Apuntaciones para Fortunata y Jacinta*. Madrid. Univ. Complutense.
- Paolini, G. (1969): *An Aspect of the Spiritualistic Naturalism in the Novels of Benito Pérez Galdós: Charity*. New York. Las Américas Pub. Co.
- Pardo Bazán, E. (1887), *La revolución y la novela en Rusia*, Madrid, Tello, 3 vols.
- Pardo Bazán , E. (1891), *Nuevo teatro crítico*. Cito por *Obras Completas*, ed. de H.L.Kirby Jr. (1973), Madrid, Aguilar, t.III.
- Pardo Bazán, E. (1894), *La nueva cuestión palpitante*. *Ibid.* 1157-1194.
- Parker, A.A. (1967): "*Nazarín or the Passion of our Lord Jesus Christ According to Galdós*", AG, II, 83-101.
- Pattison, W.T. (1965): *El naturalismo español*. Madrid. Gredos.
- Penuel, A. M.(1972): *Charity in the Novels of Galdós*. Athens. Univ. of Georgia P.
- Pérez Gutiérrez , F. (1975): *El problema religioso en la generación de 1868*. Madrid. Taurus.
- (1988): *Renan en España*. Madrid. Taurus.

- Portnoff, G.(1932): La literatura rusa en España. New York. Instituto de las Españas.
- Pozzi, G. (1989). Discurso y lector en la novela del XIX (1834-1876). Amsterdam-Atlanta.
- Ramos Gascón, A. ed (1973): Clarín: Obra olvidada. Madrid. Júcar.
- Regalado García, A.(1966): Benito Pérez Galdós y la novela histórica española: 1868-1912. Madrid. Insula.
- Ricard, R. (1963): Aspects de Galdós. París. PUF.
- Río, A. del, (1945): "La significación de la loca de la casa", Cuadernos Americanos, XXI, 3. Cito por D.M.Rogers ed. (1973), 321-350.
- Río, A. del (1953): Estudios galdosianos. Cito por 2ª ed. Ne w York. Las Américas Pub. Co. 1969.
- Rodríguez Puértolas, J.L. (1975): Galdós: burguesía y revolución. Madrid. Turner.
- Rogers, D.M. (1974): "Charity in Galdós", AG, IX, 169-174.
- ed (1973): Benito Pérez Galdós. Madrid, Taurus. Cito por, 2ª ed. 1 979.
- Román, I. (1988): Persona y forma: una historia interna de la novela española del siglo XIX. Sevilla. Alfar. 2 vols.
- Romero Tobar, L. ed. (1976): Leopoldo Alas, Clarín: Teresa. Avecilla. El hombre de los estrenos. Madrid. Castalia.
- Ruiz Ramón, F. (1964): Tres personajes galdosianos: Ensayo de aproximación a un mundo religioso y moral. Madrid.
- Russell, R.H. (1967): "The Christ Figure in Misericordia", AG, II, 101-130.
- Sánchez, R.G. (1974): El teatro en la novela: Galdós y Clarín. Madrid. Insula.
- Sinnigen, J. (1977): "The Problem of Individual and Social Redemption in Angel Guerra", AG, XII, 129-140.
- Sobejano, G. (1964): "Forma literaria y sensibilidad social en La Incógnita y Realidad, de Galdós", Revista Hispánica Moderna, XXX. Reimpreso en Forma literaria y sensibilidad social. Madrid. Gredos. 1967.
- Sobejano, G. (1985): Clarín en su obra ejemplar. Madrid. Castalia.
- Sotelo, A. ed. (1988): Leopoldo Alas y el fin de siglo. Barcelona. PPU.
- Tarrío, A. (1982): Lectura semiológica de Fortunata y jacinta. Santa Cruz de Tenerife. Cabildo Insular.
- Villacorta, F. (1979): "Visión galdosiana de la sociedad de la Restauración: las novelas del ciclo de Torquemada". Revista de Literatura, XLI, nº 81, enero-junio, 68-116.

