Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo. 2020. XCVI-2, 367-409

GALDÓS: EL SUEÑO (RELIGIOSO) DE UN ILUSTRADO

¿Qué es la Ilustración?

Si la «vida es sueño», si al optimismo renacentista y leibniciano según el cual el mundo es «el mejor de los mundos posibles» (al respecto la Teodicea de Leibniz constituye, en verdad, una justificación de Dios), sigue el barroco decepcionado ante el «frenesí» de las guerras de religión, y con él la duda de Descartes (aunque no sea todavía la duda «radical», sino simplemente «metódica»), escondida bajo la «ilusión» de la opulencia recargada del arte barroco (y que más claramente expresa en toda su crudeza el *finis gloriae mundi* de Valdés Leal), y una vez vuelta a revivir aquella «ilusión» en la Ilustración, ¿cuál va a ser el «sueño» de ésta última?, y ¿cuál el consiguiente «despertar»?

Y, para nosotros en concreto, ¿cuál va a ser el «sueño» de Galdós, del que ya se deduce, del mismo título de este trabajo, que es un ilustrado? ¿será el sueño a que se refiere su personaje Betina, no precisamente una ilustrada: «Digo que no hay justicia (piensa aquélla en su lecho) y para que la haiga, soñaremos todo lo que nos dé la gana, y soñando, un suponer, traeremos acá la justicia...».

Galdós, lo podemos anticipar, fue «un caballero español» enamorado de España (fiel a su tradición familiar de reputados caballeros de la milicia que fueran su tío y sobre todo su hermano Ignacio, que fue gobernador militar en Santander), de su independencia frente al extranjero y por supuesto de su unidad, una unidad que engloba a la «otra España», la España extra peninsular. Y si España y su historia nacional (prueba de ello son los *Episodios Nacionales*) ha ido, como reconoce Galdós, siempre

unida a la Religión católica, ¿cómo no va a estar viva en Galdós la llamada «cuestión religiosa»?, (eso sí, vivida en él, no tan trágicamente como en Unamuno), y ésta emparejada siempre sin excluir la colisión mutua, con el hecho nuevo de la «cuestión social».

De ahí derivará en Galdós una cierta religiosidad, que llamamos «religiosidad ilustrada» y que, por tanto, no puede ser «irreligiosidad» aunque, y ello precisamente por religiosidad, también excluya, ya de entrada, un catolicismo «a machamartillo» como el que defendía su amigo Menéndez y Pelayo. Catolicismo al que Galdós critica y el que por confundir Iglesia y Estado le sitúa en la oposición frente al régimen político que así lo defienda.

No será, sin embargo, un radical (como podemos apreciar en su juicio laudatorio sobre el liberal Práxedes Mateo Sagasta: «fue el político que concertó las notas chillonas del Himno de Riego con la grave salmodia de la Marcha Real»).

Sí fue un republicano moderado, en el poco tiempo en que ejerce la política activa y aún en el más breve de su pertenencia a la coalición o «conjunción» con el partido socialista y con el republicanismo moderado de Melquíades Álvarez. No fue, pues, un «revolucionario», lo que su racionalismo liberal y generoso, nada sectario, por tanto, no le permitía.

Mejor le cuadra, para usar la célebre distinción entre «hombre revolucionario» y «hombre rebelde» (según Albert Camus en su obra *L´homme revolté*) veamos en Galdós simplemente al rebelde contra las injusticias sociales: la hipocresía, básicamente la de índole religiosa, de una jerarquía dominante y confabulada tantas veces con el poder temporal de este mundo; republicano activo «a ratos», y en nada opuesto a colaborar con la monarquía si ella fuera razonable; defensor de España, lo hemos dicho, de esta España que amamos, que nos enciende y, a veces, como dice el poeta, «nos hiela el corazón». Al lado siempre de los que habrían de defenderla, pero también abierto a los que, más o menos afrancesados, veían en París el centro cultural europeo (ciudad que visitó con ocasión de asistir, como periodista que era, a la Exposición Universal del año 1867 y lo que le permitió comprar y conocer la obra de autores franceses del momento: *Stendhal, Flaubert, Balzac* y *Émile Zola,* con quien llegó a entrevistarse y simpatizar en París, y de quien Galdós celebraría su *Yo acuso* en el *caso Dreyfu*s.

Entra así en contacto, como digo, con la cultura francesa, modelo de progreso cultural y político y que Galdós asume defender, y que marcará su vida y su obra literaria, aunque salvando sus excesos revolucionarios, salvo algún apunte o «despiste» de Galdós en este sentido.

De ahí la entrevista que realizó a la reina Isabel II en París, donde esta vivía, poco antes de morir aquélla, y en que se manifiesta el Galdós equilibrado al que me refiero, en el trato amistoso y hasta cariñoso que periodista y reina mantienen, hasta el punto de que la reina llega a confiarle sus errores cometidos desde que, adelantada su mayoría de edad empezó a ejercer su reinado en la que sería llamada «La Corte de los Milagros». A saber, su fracasado matrimonio, sin amor por parte de ninguno de los contrayentes, con su pariente Francisco de Asís de Borbón, su poca edad, su inexperiencia juvenil y su falta de saber, la diversidad de pareceres, hasta ser contrarios de las personas de su entorno y que la confundían cuando parecían aconsejarla, su buena relación con Sor Patrocinio, etc.

Fue Galdós krausista de inicio y el krausismo al que llega por el entusiasmo que suscitaron en él las explicaciones recibidas de Fernando de Castro y de Francisco Giner de los Ríos en la Facultad de Derecho de Madrid en la que se matriculó a los diecinueve años cuando llega a dicha ciudad proveniente de su Canarias natal.

El motivo del traslado fue la simple imposición de su madre, una *Doña Perfecta* real, no inventada (¿realismo de Galdós?), la cual de este modo pretendía alejar a su hijo de una prima (Sisita Galdós), que seguramente a su madre no le agradaba.

Pero el Galdós krausista (y de ahí hegeliano, aunque como dice Manuel Pizán, de un hegelianismo de «segunda mano»), no es tampoco krausista incondicional, siendo igualmente algo crítico del mismo en su obra novelada por su autosuficiencia y cierto engreimiento intelectual que le distanciaba del pueblo sencillo y callejero.

Hemos de ver que el sueño de la libertad en Galdós no se contradice con el sueño de la razón, ni con el de una Religión dentro de los límites que le marcan, una y otra, de consuno.

En su obrita *¿Qué es la Ilustración?* pone Kant por delante de la pregunta una máxima *Sapere Aude*, harto significativa y no precisamente por la llamada que hace al «saber», algo absolutamente normal en un filósofo, siendo así que ya desde

tiempos de Pitágoras se define, según le atribuye este último a quien se aplica la filosofía (y lo que la propia etimología de la palabra expresa), como «amante de la sabiduría». No, lo significativo de este saber ilustrado está, no en la apelación al saber, sino en la apelación que, para conseguirlo, se hace al «atrevimiento», pues, lo primero de que se trata y «antecedente» del propio saber, es «atreverse a saber». Y eso es así porque el «saber», estrictamente entendido supone, para el ilustrado, abandonar las primeras creencias (Ortega eso sí distingue entre *Ideas y creencias*), «las supersticiones», «las oscuridades» en que viven los hombres del pasado y que la luz de la «razón» (la diosa Razón), iba a despejar para siempre.

Ciertamente los filósofos siempre tuvieron conciencia de lo que supone este «salto» en el vacío inmediato, visto como el primer paso a seguir en el tránsito progresivo y («progresista») de la conciencia «ingenua» o «vulgar» a la conciencia «sabia», a la llamada por Sartre «conciencia lúcida». Y de ahí el talante de orgullosa superioridad que suele acompañar al filósofo, y ya desde el primer momento al estudiante de filosofía, respecto al resto de los mortales, y ello, aunque no lo exteriorice tanto como lo hacía Diógenes apodado «el cínico».

¡Ah! ¿pero qué le ocurría al hombre que se remonta desde «la oscuridad de la caverna» (según nos describe el libro VI de La República de Platón) en la que permanecen los demás hombres?

Sabemos, sí, de su mal acabar precisamente por su «atrevimiento», como lo fue también según otro mito, el de Prometeo, igualmente por ser portador de la luz (el fuego) a los hombres.

Mal acabar, no por el hecho de ascender a la luz, sino principalmente por su «segundo atrevimiento», el de inmediatamente después, descender al fondo de la caverna para desengañar a sus compañeros de infortunio, y a lo que estos «prefieren» continuar en la oscuridad, en la «comodidad» que supone el privarse de pensar y poder vivir gregariamente en el «mundo de las apariencias», «sombras», y que para aquellos (los ciertamente cavernícolas) era, y sigue siendo, la «verdadera realidad».

Pues bien, la Ilustración, asume individual y colectivamente para todos los hombres este reto, este máximo «atrevimiento».

¿Qué acontece pues con «las seguridades», una de ellas y la principal la Religión, con las que el hombre común venía haciendo

su vida, cuando llega «el despertar», en nuestro caso, el despertar del hombre ilustrado?

El mayor esfuerzo y grandiosa culminación teórica como «sistema» de este proyecto ilustrado acontece en la filosofía de Hegel, que es filosofía de la historia e historia de la filosofía y en el que culmina el desarrollo, el crecimiento dialéctico de la voluntad libre del «espíritu humano» y con ello del «Espíritu del mundo», racionalmente concebidos. Y en este desarrollo «el mal» actúa al servicio del «bien», como «astucia de la razón», hasta la «reconciliación» final de bien y mal, de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo particular y de lo general, de la libertad y de la necesidad, de la autoconciencia individual y social, de lo temporal y lo eterno, del Espíritu y naturaleza, de Dios y el Hombre.

Este sueño ilustrado del que hasta aquí hemos hecho breve síntesis introductoria, va a tener distintos «despertares». Despertares distintos, según los autores a considerar, en este paso de «lo seguro» a «lo inseguro» en lo tocante a la creencia religiosa en su relación con la libertad de la conciencia y con la dignidad del hombre, y en el pesimismo y desamparo que, en su caso, puede resultar.

De ahí la duda en Descartes; la duda «real» en Kant: las antinomias de la Razón en *La Crítica de la Razón Pura*, y en la *Religión dentro de los límites de la mera Razón*, y las posibles respuestas a las preguntas kantianas: ¿qué podemos conocer?, ¿qué podemos hacer?, y ¿qué podemos esperar?; Kant y Karl Rahner; la duda existencial cristiana en Unamuno; el cristianismo contra la «Cristiandad» en el existencialismo de Kierkegaard; el ateísmo «dichoso» en Camus; el anti-teísmo «inútil» en Sartre; «la muerte de Dios» en Nietzsche.

Hasta aquí la Modernidad. De la postmodernidad no hablo.

¿Dónde situar la supuesta religiosidad de Galdós, vista desde su no aparente complejidad, desde todas estas perspectivas?

Una pequeña referencia (nada nuevo) a la vida personal de Galdós en lo que aquí puede interesar

El anticlericalismo, máxime circunstancial, no incluye necesariamente la irreligiosidad ni mucho menos el ateísmo o el anti-teísmo.

Eso viene a cuento, a propósito de los críticos más exageradamente hostiles a Galdós, presentándole como hombre crítico al máximo de la Iglesia de su tiempo, a partir, sobre todo, de los tipos por él novelados y que se presume son muchos de ellos, la mayoría, sacados de la realidad como corresponde a un autor tradicionalmente catalogado dentro del llamado «realismo literario» (realismo que, por otra parte, al decir de Ortega, es «palabra sospechosa» que no dice nada).

Si ello es así, ¿cómo juzgar y conjugar este radicalismo atribuido a Galdós con lo dicho por otros estudiosos, como últimamente, por ejemplo, del prestigioso profesor Peña González, quien lo presenta sobre todo como «hombre tolerante», nada sectario y que por lo mismo fue amigo de los «hunos» y de los «hotros»? (para usar los términos, así escritos, con que Unamuno refiere a los dos bandos de la última guerra civil española; para Unamuno (2019: 33-39) «guerra civil, incivil», «no de unos españoles contra otros, no hay anti-España, sino toda España, una, contra sí misma. Suicidio colectivo»

Así fue Galdós amigo de Pereda y también mucho de Menéndez Pelayo, por una parte, y también de Clarín, de Pérez de Ayala y de los Maeztu por otra.

Todo ello sin ocultar Galdós una «militancia» digamos (con un término que, también a la moda, tampoco dice mucho), «progresista», y que prodiga ya en sus inicios en Madrid como periodista (Diario *La Nación*, entre otros), y en posteriores años, como he dicho, con su integración en la «conjunción republicano-socialista» y su amistad con el fundador del Partido Socialista español Pablo Iglesias Posse, y su actuación como diputado por dicha coalición, aunque se sale de ella en 1909. (En este tiempo su presencia en el Parlamento fue más bien silente no así en los mítines, claro está, aunque venciendo en ellos su natural timidez).

Todo lo cual agigantado por la resonancia y «bulliciosos» efectos que tuvo en Madrid el estreno de la obra teatral Electra, y cuyo «sobreañadido» escándalo consiguiente seguramente no satisfizo a Galdós, y reticencias de Galdós que, por otra parte, decepcionaron a sus «amigos progresistas», en aquel entonces Baroja, Azorín y Maeztu.

Ciertamente la obra cinematográfica de Buñuel, que ha llevado a la pantalla novelas de Galdós, pudo acrecentar esta supuesta irreligiosidad de Galdós, y juicio que ha propiciado que éste fuera menospreciado (nunca por el público en general, ni en

particular por el madrileño, como demostró éste acompañándole en el funeral hasta su lugar de entierro en el cementerio de la Almudena, y anteriormente con la erección de un monumento en El Retiro a su persona), por los gobiernos conservadores de España (así su primer rechazo a ingresar en la Real Academia de la Lengua fue por la influencia de Cánovas del Castillo en este sentido; y el que no prosperara su candidatura al Premio Nobel fue debido a la expresa oposición que al respecto había formulado el gobierno español y llevada a la Academia sueca).

A este juicio negativo sobre Galdós proveniente del mundo católico y conservador en general, ayudaría a su vez, la, sin duda, para éstos «irregular» vida sentimental de Galdós, aunque «curiosamente» esto mismo no se le tenía en cuenta a Menéndez y Pelayo. Al respecto Galdós siempre guardó especial discreción, haciéndose «el desmemoriado» incluso en sus propias memorias en la última obra que escribió (*Memorias de un desmemoriado*). En esta esconde en el relato a sus distintos amores bajo el nombre genérico de «ninfa» en singular, con que refiere a todas como una y la misma.

Lo cierto es que Galdós tuvo una hija natural ilegítima María, con una modelo Lorenza Cobián, relaciones amorosas, entre otras, con la escritora Pardo Bazán, para la época de «escándalo» a tenor del contenido de las cartas dirigidas por ella a él y que son las únicas que se conservan.

Todas sus relaciones amorosas han sido extramatrimoniales, ninguna de ellas, por tanto, «bendecida» por el Derecho canónico y del que la codificación no llegaría hasta 1917.

En este sentido no hay nada equiparable a Galdós con otro hombre también combatido por la iglesia oficial imperante; se trata de Unamuno (con libros incluidos en el Índice de los libros prohibidos), pero cuya indudable religiosidad, aunque agónica, es más fácil de demostrar, y quien fue, además, cristianamente hablando, ejemplar esposo y padre de familia numerosa.

En la carta a Teodosia Gandarias (su «adorada Teo», como la llama muchas veces), le confiesa a esta Galdós que «nunca sentí la necesidad de casarme, ni yo puse empeño en ello» (carta 8145 de entre 1907 y 1915, según refiere Yolanda Arencibia en «su» *Galdós* (2020).

Sí se adivina en Galdós, a partir de su obra, una visión poco romántica, (al igual que en Kierkegaard) y hasta pesimista del matrimonio (canónico como referente), en el que privan a la hora

de contraerlo «intereses», entre los que el amor no figura especialmente, como así lo explica el hermano sacerdote de Maxi a Fortunata, y según el cual el enamoramiento y el amor son cosa pasajera, y, en todo caso, mero invento al servicio de la imaginación de escritores, poetas y mentes infantiles.

Otro ejemplo de matrimonio en el que priva lo «realista» y «racional» ante todo será el de los contraídos por mujeres mucho más jóvenes con hombres maduros y «experimentados» y quienes, una vez enriquecidos quieren «sentar cabeza» y asegurar su descendencia y para lo que cuentan con la complicidad de los padres de aquéllas igualmente interesados en que dicho matrimonio tenga lugar (sería el caso, genéricamente hablando, y sin nada que a ello reprochar por mi parte, razones familiares incluidas, de los, por ejemplo, matrimonios de «indianos» santanderinos representados en la ficción literaria por el personaje de *Fortunata y Jacinta* que pretende a ésta, y al que la misma sino más «no hace ascos», pero de lo que no sabemos el final pues muere aquél, don Manuel Moreno Isla, en la iglesia adonde ha ido en busca de Jacinta, repentina e inesperadamente de un ataque al corazón. Es el caso también de José María Manso en *El Amigo Manso*; el de Agustín Caballero en *Tormento*; de Pepe Rey en *Doña Perfecta*; y, en la referida *Fortunata y Jacinta,* el de Evaristo Feijoo quien, por otra parte, defiende una relación libre y francamente reconocida, sin engaños ni autoengaños, y que, por cierto, era, a su vez, el tipo de relación a que aspiraba Tristana, solo de inicio de la obra del mismo nombre y tipo de relación en que coincidía, según decía, eso sí hipócritamente, don Lope.

En el matrimonio una vez realizado (matrimonio *in factum esse)* se retrata igualmente lo negativo, la incomodidad en la vida familiar en la que priva la imposición de la mujer sobre el hombre de puertas adentro y el doblegarse acomodativo del hombre a dicha imposición, así como también la irrupción del adulterio, tanto de ellas como de ellos, como sucede en la novela francesa del momento y de la que se parte.

Pese a este carácter dominante de la mujer (casos de Doña Perfecta, Doña Javiera madre de Manolito Peña en *El Amigo Manso*, de Doña Esther, la madre del judío Morton en Gloria etc., y de la propia madre de Galdós, hay en la obra de éste una alta valoración de la mujer, tantas veces protagonista, para bien o para mal, de sus novelas, y novelas a las que incluso, como vemos, da

mayormente nombre femenino, en consonancia con las ideas socialmente avanzadas que Galdós mantenía.

Y como no, debemos reseñar al respecto, aunque sea precisamente excepcional, el coraje de Camila en *Lo Prohibido* a la hora de defender su matrimonio con Constantino Miquis, ejemplo de matrimonio por amor y de mutua comunión y entendimiento (aunque bajo la dirección de aquélla), sin atender al «qué dirán» de los murmuradores y creadores de bulos malintencionados a que ha dado lugar, por extensión, la conducta de José María Bueno de Guzmán respecto a sus otras dos primas y hermanas de aquella, y también como no destacar en positivo el matrimonio de Catalina duquesa de Halma, con su primo José Antonio de Urrea en la novela *Halma*, siguiendo aquella los sabios consejos de Nazarín.

Y con todo no llega en este punto Galdós al extremo de Unamuno quien aspira a lo máximo en la cuestión de la mujer en la Iglesia (hoy tema de gran actualidad y suscitador de discrepancias en el propio seno de ésta y en la opinión pública).

Al respecto en *Del sentimiento trágico de la vida* dice Unamuno lo siguiente: «el culto a la Virgen, en efecto la mariología, que ha ido poco a poco elevando en dignidad lo divino de la Virgen hasta casi deificarla, no responde sino a la necesidad de que Dios sea hombre perfecto, de que entre la feminidad en Dios. Desde la expresión de Madre de Dios (…), ha ido la piedad católica exaltando a la Virgen María hasta declararla corredentora y proclamar dogmáticamente su concepción sin mancha de pecado original, lo que la pone ya entre la Humanidad y la Divinidad y más cerca de esta que de aquélla.

Y alguien ha manifestado su sospecha de que, con el tiempo, acaso se llegue a hacer de ella algo así como una persona divina más» (2016: 301 y ss.).

Así, María Madre de Dios y Madre Nuestra, es la *advocata nostra* en el Juicio de Dios, la principal intercesora de la Misericordia de Dios para la salvación de todos los hombres y de quien ya hace muchos años acabados los estudios preuniversitarios, invocamos en el colegio de los jesuitas su bendición, y su ayuda cordial como recordamos en las palabras que presiden estas páginas.

Galdós en «Crónica de Madrid» de 17-XII-1865, como destaca Carlos Rodríguez López Brea, escribirá que la Virgen es «virtud suma», «ideal de justicia, pureza y amor» y «criatura divina, inmaculada, inocente», y no discute Galdós siquiera su función

mediadora en tanto que la Virgen «nos admira y nos redime en la tierra y nos llama en el cielo».

Si no más, estas palabras nos aseguran, una vez más, el compromiso amoroso de Galdós igualitario con todos, hombres y mujeres, y con la religión del amor subyacente. Y en esto, coincidente también con Unamuno, quien en el *Tratado del amor de Dios* nos dice: «en Dios vive todo y en su sufrimiento sufre todo, y al amar a Dios amamos en Él a las criaturas, así como al amar a las criaturas, amamos en ellas a Dios. Mi alma no será libre, Dios mío, mientras haya algo esclavo en este mundo que hiciste, ni Tú, por tanto, que vives en mi alma, serás en ella libre». (2017: 597)

Realismo y/o naturalismo en Galdós empezando por la teoría del reflejo

Lo primero a destacar, siguiendo los estereotipos asentados en la historia de la Literatura y del arte en general, será distinguir lo que une a las dos corrientes literarias antedichas, a saber, su reacción contra el romanticismo precedente.

Ya no se tratará de potenciar «los sentimientos» o de idealizar a los personajes, sino, como diría Stendhal en frase que se le ha venido atribuyendo, de concebir la novela «como un espejo que se pone a lo largo del camino», y lo que de alguna manera repite Galdós en su discurso de ingreso en la RAE, leído con retraso el 7 de febrero de 1897, y donde, eso sí, sin mayores profundizaciones, inicia su parlamento con las palabras del título: «La sociedad presente como materia novelable» (…«la novela imagen de la vida»).

Se trata, pues, de reflejar la realidad sin quitar ni poner nada que se le sobreponga.

La diferencia entre ambas concepciones estaría en una mayor radicalidad del naturalismo respecto al realismo, y realismo del que, como tal realismo, ambas corrientes literarias participan.

De este modo, el hecho de alejarse del subjetivismo romántico les sería, pues, común, si bien su igualmente coincidencia en su pretendido «reflejo» de la realidad espacio circundante, física y socialmente entendida, tiene distintos matices importantes en una y otra concepción, dado que si el primero, el realismo, no juzga, pues en teoría simplemente describe, el segundo, el naturalismo, si bien también pone su acento en la realidad de los personajes y su ambiente o «circunstancia»,

orteguianamente hablando, la presenta en toda su crudeza y desamabilidad sin omitir en dicha realidad, y sí acentuar, lo más desagradable de la misma.

En el naturalismo, además, no hay, ni se permiten juicios éticos, siendo a este respecto la asepsia total. Y ello no tanto por realismo (insisto, pues, en todo caso, sea el autor de la obra realista *strictu sensu* o naturalista siempre interviene desde su propia perspectiva omnipresente, en el desarrollo de la acción de sus personajes), sino por el hecho de la falta de libertad de estos últimos, movidos siempre por el irrefrenable impulso de sus pasiones, que les convierte, precisamente por ello, en víctimas irresponsables de éstas o de otros determinismos.

Sería, pues, característica más propia del naturalismo el incidir en este determinismo (del que también dice querer apartarse Emilia Pardo Bazán, casualmente coincidente de nombre con Zola), sea este determinismo físico, biológico (por enfermedad, locura) o social, o de ambos a la vez.

Y ello sin lamentarlo el propio narrador o, en otro caso, limitado a mostrar su absoluta inmisericordia o simple indiferencia hacia los seres por él creados.

De ahí que sí se pueda hablar del pesimismo final que destilan tales obras y del que seria ejemplo la novela *Therese Raquin* de Zola.

Por todo ello, si antes he mencionado a Stendhal, para nuestro entendimiento del realismo, he de decir que Therese Raquin y, la obra también de Zola, la obra más teórica sobre este particular, *Le roman experimentel,* serían lo que mejor ayudarían a la exposición de lo que pretende ser el naturalismo en boca de dicho autor.

En cualquier caso, el arte no es nunca, ni puede ser, lo hemos antes insinuado, un puro «reflejo» fotográfico de la realidad, concepción ésta harto simplista, pues, quien maneja «el espejo», el autor de la obra, lo hace expresivo, tanto por lo que maneja como por lo que no, y así la literatura más que copiar la realidad la deforma, tanto por lo que muestra como por lo que oculta (al respecto es interesante *Blow Up*, película de Michelangelo Antonioni), y lo que se supone ya una elección «selectiva» del autor de la obra. Y dejamos atrás, por inservible y felizmente superada «la teoría del reflejo» en el sentido marxista histórico en su versión muy simplista y «mecanicista», pobre en «mediaciones», y según la cual todo lo «superestructural» (religión, filosofía, derecho, arte,

etc.), queda «reducido» a mero «reflejo ideológico» de la «estructura social», definida ésta por la «lucha de clases»: así habría un arte «malo» y «decadente», el arte «burgués», este «alienado» y, por tanto «a destruir»; y otro arte, el «progresista», «arte revolucionario», «comprometido», «bueno», y «liberador».

¿Qué decir de Galdós al respecto? Lo primero que hay que decir es que, en él mismo, a veces se suele distinguir la existencia, no la de una sola opción sino la de ambas, si bien separada y sucesivamente en función del tiempo en que se produce su obra literaria.

Así el naturalismo sería más propio de obras como *La desheredada* (Isidora Rufete) y siguientes obras, donde priman mayormente, como el nombre indica, «los desheredados» de la Fortuna.

A mi juicio, y pese a la presencia en tales obras de gran variedad de personajes «extremos»; miserables, marginales de todo tipo incluso locos y ciegos, y como no, malvados impenitentes, ello no justifica el catalogar al Galdós de cierta época dentro del naturalismo «a la francesa».

No hay en Galdós, para poder así encuadrarlo, un positivismo, ni materialismo determinista, ni amoralismo. Galdós en nada es «hombre de extremos», ni siquiera en sus primeras novelas llamadas de «Tesis», y donde, por tanto, la imparcialidad del autor sería, por lo mismo, más discutible.

Hay en los personajes de Galdós «bondad» y no siempre perteneciente al mismo «lado de la barrera», y bondad que el autor comparte en el juicio favorable que aquellos le merecen, y en el que pretende seguramente se sume su lector.

Sin embargo, cuando parece que debiera fluir necesariamente el pesimismo en la obra literaria y en el autor mismo, y como digo también en los lectores, dado lo que sufren y padecen aquellos personajes en su vida, viene finalmente dicho pesimismo contrarrestado positivamente por los personajes de buen corazón (de lo que finalmente resulta un optimismo moderado en lo que cabe) que el autor así mismo presenta, y a quienes nada desanima, ni hace decaer en su empeño decididamente benefactor (casos de Benina, Benigna o «Nina», según le llaman unos u otros).

Son muchos de los personajes simples, de una religiosidad popular, sin mayores profundizaciones doctrinales (no por ello despreciables como sí lo serían por los engreídos y duros de

corazón), lo que les han enseñado e impuesto, y limitado, por tanto, a lo que han podido entender o imaginar, y de ahí las deformaciones consiguientes.

Dicha bondad no queda limitada a gente de una determinada clase social, y de la que se excluiría la burguesía, la clase más negativamente retratada por Galdós, junto a una aristocracia o pseudo-aristocracia de poder y peso social decreciente; y con sus inevitables «excrementos» marginales, así considerados: «los miserables», los delincuentes, las prostitutas etc., y lo que ejemplifica el nulo sectarismo de Galdós.

Queda así patente en Galdós su justo equilibrio una vez más, su «misericordia» explícita en toda su obra, y para con todos, inclusive para los, eso sí, ejemplificados como falsos, hipócritas y en absoluto misericordiosos y quienes más debieran mostrarse como tales por «vocación», a saber, los clérigos, los hombres de iglesia especialmente.

Y así podemos decir que, si bien hay en *Fortunata y Jacinta*, (para mí y tantos otros la obra más justamente célebre y celebrada de Galdós), cierto fatalismo «naturalista» y pesimismo trágico, «éste no es el final».

Fatalismo lo hay en Maximiliano, «Maxi», privado desde su nacimiento de cualquier bien físico natural y en su final enloquecido y recluido en un sanatorio mental precisamente al poco de, al parecer, haber recobrado una cierta paz interior; en Fortunata en el hecho de que muera accidentalmente (y un tanto forzadamente, como si tuviera que morir fuera como fuere), desangrada y a falta de la atención médica que el momento requería; y como no, en el personaje de Mauricia, prostituta, borracha, impenitente y sacrílega (en lo más sacrílego de la época, en la escena que protagoniza en la iglesia ingiriendo una tras otra las especies consagradas de pan y el vino).

Pero resalta Galdós, igualmente, que no es solo la clase social heredada la que determina la conducta religiosa de los personajes. Así al final de la obra asistimos al triunfo definitivo del bien, cristianamente hablando, de la mano de una «señora», Jacinta, acomodada y rica, y en la que resplandece, sin embargo, especialmente no solo el perdón para quien la ha insultado y «quitado» a su marido (hecho en la época y en su clase social a todas luces imperdonable), sino, más que eso, haciéndose cargo del hijo concebido entre su esposo y Fortunata, y sobre todo por el hecho de «cerrar la puerta» de la casa, se entiende que para

siempre, al verdadero «malo de la película», a quien venía entrando y saliendo de la misma a su antojo (al referido esposo, Juan de Santa Cruz, quien, de ahí su maldad, su deslealtad, ha venido utilizando a todas las personas que trata, principalmente a «sus mujeres», como simple «medio», no como «fin», con que satisfacer su egolatría).

Se restablece al final, como debe ser, de ahí el optimismo emergente, la dignidad de la persona, la propia (la de Jacinta), y la del niño inocente (el niño de la esperanza, como lo será, más explícitamente el hijo del judío Morton y de Gloria en la obra de este nombre), niño que parecía destinado a la orfandad consistente no solo en la privación de padres tutelares, sino, en general a la orfandad de todo lo bueno de este mundo.

El juicio negativo que recibe la obra de Galdós de Unamuno y Ortega a propósito de su «realismo»

Galdós conoció a Unamuno al serle presentado por un amigo común y en este momento quedaron en hablar. Se cartean estando Unamuno en Fuerteventura confinado y donde por carta Unamuno le critica que no tenga en cuenta en su obra el mar Atlántico y le añade un verso suyo sobre el lugar.

En otras cartas le pide que valore y aconseje respecto a sus obras de teatro, sobre la base de considerarle a él, según le dice, un dramaturgo, (pues Galdós en 1892 estrenó por primera vez una obra teatral *Realidad* que en 1889 había publicado antes como novela), y ello precisamente porque en dramaturgo, igualmente ha ido Unamuno a parar, si bien éste le reconoce a Galdós que no tiene natural predisposición al teatro y teme además que sus dramas extremadamente densos (como «densos, densos» pretendía fueran sus versos Unamuno), es decir, secos, desnudos, sin música, bailes, divertimentos, reducidos a puro hueso, puedan no interesar al público.

Vemos pues, que, aunque «interesadamente», en el inicio de la relación se muestra Unamuno lo más respetuoso posible, y de ahí que en todas sus cartas acabe siempre en un final que muestra una despedida de discípulo a maestro, y que dice así: «se despide de usted su amigo que le quiere, admira y respeta».

Precisamente en carta a un librero canario escribe Unamuno, haciendo referencia a su ya aludida estancia en la isla: «nunca podré olvidar que fue ahí, que gracias a usted y su librería

cuando releí a Galdós y aprendí a conocerlo. Pues le debo que, aunque yo conocí y traté a Don Benito mi verdadero conocimiento de su obra data de mi estancia en esa. Es la quietud y sosiego de esa isla en donde pude darme cuenta de todo el enorme trabajo de aquel hombre recogido. Mi Galdós de hoy es el que aprendí a conocer ahí. (1964: 228)

Si en cierta medida coinciden Galdós y Unamuno en su digamos, obsesión por la religión, no obstante, en su hacer de ella «cuestión», la naturaleza y efectos de la misma en la política serán por supuesto, distintos.

No puedo tampoco dejar de señalar al respecto la buena sintonía que encuentra Unamuno, y así lo manifiesta en carta a Galdós, con el protagonista de la novela de éste *El Amigo Manso,* (2001: 197) obra en la que Máximo, catedrático y filósofo como Unamuno «aunque no se cree merecedor de este nombre» (página 147), es a la vez protagonista y narrador, y de ahí que desaparezca la figura del narrador omnisciente identificado expresamente con el autor; y ello porque, según le dice, se ve Unamuno reflejado en el debatir interior angustiado del personaje.

En la precitada novela de Galdós se aprecia igualmente un gesto unamuniano que también aproxima a ambos autores, el de dialogar el protagonista de novelas de ambos con el autor de la obra sobre el hecho de haber sido creado por éste, y de lo que Máximo, al igual que Antonio Pérez en *Niebla* de Unamuno, igualmente personajes «nebulosos» (inconsistentes), son perfectamente conscientes de ser mero fruto de una idea, de un sueño del escritor amigo y de quien, por consiguiente, prende su vivir, y vivir que durará solo hasta tanto dicho autor y creador no despierte de este sueño, que es el morir, en el que se va la vida de todos (del autor y de sus personajes).

Finalmente, cuando muere Galdós, al igual que, veremos seguidamente, hará Ortega, la necrología de Unamuno será en términos expresos altamente elogiosa de la obra del difunto.

Será no obstante entendible que, en verdad, tanto Unamuno como Ortega, y este mayormente, no estimaran la obra de Galdós en exceso, y ello precisamente por su supuesto «realismo». Por éste y, de alguna manera también por la «fijación» de Galdós en la religión popular a lo largo de toda su obra, y en general, por lo que podríamos llamar, siguiendo a Don José Peña González, el «humanismo popular de Galdós».

Nada de extrañar, por otra parte, en escritores más «aristocráticos», en cuanto son los citados pensadores reputados, y de una gran autoestima, como es el caso de Unamuno, Ortega y Valle Inclán.

Es precisamente esta atención prestada a Galdós a la realidad social en todas sus facetas y personajes la que le aleja de aquellos y le hace ser infravalorado por los mismos, y explica que, hasta cierto punto, se le haya incluso ridiculizado con el sobrenombre de «garbancero».

No obstante también es verdad que quien lo dice no es sino un personaje «interpuesto» por Valle Inclán en *Luces de Bohemia*, Max Estrella, y al que podría incluso disculpárselo, dado que todo en él es disparatado («esperpéntico»), y quien además resulta ser incapaz de reflejar la realidad tal como es, ya que ésta es vista por él a través de un espejo que no es «el espejo de Stendhal», sino todo lo contrario, el espejo «cóncavo o convexo», y que por consiguiente, no «refleja» la realidad, sino que la «deforma».

Por lo que respecta a Ortega y Gasset debemos partir de la relación que Galdós mantuvo con el padre de éste, José Ortega Munilla, quien se consideraba también amigo y discípulo de Galdós.

Le reconoce haber influido en su «costumbrismo» y le pide consejo sobre su novela naturalista *Cleopatra Pérez* que versaba sobre una elegante prostituta, y novela de la que cuenta que «en esta novela me he atrevido a todo... y donde he visto un cuadro verdadero me he ido allí, con el aparato fotográfico…». Dicha carta se la manda José Ortega Munilla a Galdós desde su encierro en Jadraque, histórica villa de Henares donde reposa convaleciente de una accidental caída del caballo, en compañía de su padre letrado y periodista José Ortega Zapata, su esposa, y sus dos hijos (uno de ellos Ortega y Gasset), y carta donde Ortega Munilla le dice a Galdós que ha leído su novela *Tormento* y que le ha encantado. Y será precisamente en dicho lugar donde Galdós en visita al mismo por expresa invitación de aquél, conoce a su hijo, el que mucho tiempo después sería célebre filósofo («primero de España y quinto de Alemania», se dirá) de todos conocido.

En la repetida carta buscaba José Ortega Munilla, sin duda, que se le abrieran las puertas del periódico *El Imparcial* (como así fue), y del que había sido fundador y propietario el padre de la futura esposa de Ortega Munilla, doña Dolores Gasset.

Pues bien, Ortega y Gasset, ya adulto, poco escribiría sobre Galdós, pero sí lo hizo sobre estas tierras de Jadraque (donde los Ortega permanecieron un año y meses), en las páginas del *Espectador*.

Es por ello que Ciriaco M. Arroyo ha escrito sobre Galdós y Ortega y Gasset una obra de título tan significativo: *Galdós y Ortega y Gasset historia de un silencio*, y autor a quien seguimos en las cuatro contadas ocasiones en que Ortega menciona a Galdós y ello para destacar que lo más importante en ellas no lo constituyen sus muy positivas y favorables afirmaciones sobre la obra de Galdós, (por otra parte, estas absolutamente genéricas y nada comprometidas), sino más bien lo que tales declaraciones esconden. Puede ser también que Ortega pretenda con ello paliar su opinión sobre la novela histórica, para él la de Galdós, y que en otros momentos Ortega ha criticado despiadadamente.

La primera vez, siguiendo el orden de las citas en sus Obras Completas, que Ortega habla expresamente de Galdós es en 1913 en Aranjuez con ocasión de un homenaje a Azorín y del que Ortega dice: «es usted después de Galdós quien ha dirigido una mirada más afectiva a esos años del siglo XIX, humildes por su recorrido, pero sembrados de fervores y sacudidos por un fuerte dinamismo (I, 2630 O.C); la segunda es la necrología publicada el 5 de enero de 1920, eso sí, sin firma, en el periódico *El Sol* (O.C. III 30,31) y en la que, tras denunciar la ausencia de la «España oficial» en la demostración del duelo, Ortega tributa a Galdós alabanzas múltiples: «glorioso maestro», «la noble España galdosiana», «Galdós era el genio, Campoamor el ingenio», «Maestro inolvidable».

La tercera vez dice Ortega: «el realismo invitando al artista a seguir dócilmente la forma de las cosas, le incita a no tener estilo, por eso el entusiasta Zurbarán no sabiendo que decir, dice que sus cuadros tienen «carácter», como tienen «carácter» y no estilo, Lucas o Sorolla, Dickens o Galdós». (III, 368)

En su cuarta cita dice Ortega de Galdós: «es una lástima que muchos escritores queden siempre por definir, no sabemos nada de Galdós a pesar de tener tantos amigos, ni de Valle Inclán, ni de Baroja, ni de Azorín. Desconocemos la ecuación del arte admirable que ejercitaron o ejercitan aún». (III, 550)

Vemos, pues, que los desbordados elogios a Galdós de la necrología no se corresponden en absoluto con la crítica de Ortega a la novela histórica (hoy tan en boga), y en la que se

situaría para Ortega la novela de Galdós, y por lo que esta, para Ortega, ni es historia, ni es novela, y que de ser algo, lo sería de manera confusa y confundente.

Para Ortega «la pretensión de que el cosmos imaginado posea a la vez autenticidad histórica mantiene en aquella (la novela histórica) una permanente colisión entre dos horizontes. Y como cada horizonte exige una acomodación distinta de nuestro aparato visual, tenemos que cambiar ciertamente de actitud, no se deja al lector soñar tranquilo la novela, ni pensar rigurosamente la historia. (III, 441).

Todo ello no quita la posible influencia, nunca directa, ejercida por Galdós en algunos temas concretos sobre Unamuno y Ortega.

Así es de destacar, como ha puesto de relieve Yolanda Arencibia, la coincidencia entre Galdós y Ortega en su presentación de los clásicos vaivenes que van, en la historia de España, del amor al odio extremo a la Religión (católica).

Al respecto Ortega (siempre distante respecto a la «cuestión religiosa»), en su artículo *Dios a la vista* de 1926 (II 493-496), señala simplemente la existencia de esta alternativa presencia de Dios: «hay épocas de *odium Dei* de gran fuga lejos de lo divino, en que esta montaña de Dios (inciso: como no recordar aquí el monte que domina el pueblo de Valverde en *San Manuel Bueno, mártir* de Unamuno y que, por el contrario, siempre permanece), llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo vienen sazones y emerge a sotavento, el acantilado de la divinidad». (II, 493)

Idea que Galdós había exactamente formulado: «…en aquellos días, que no están muy lejanos, había venido sobre la sociedad una de estas rachas que temporalmente la agitan y conmueven, racha que entonces era religiosa, como otras veces ha sido impía. El fenómeno se repite en segura periodicidad… La religión no se libra de esta elasticidad atmosférica que en cierto modo es saludable». (2016: 93-94)

Una vez más se nos muestra aquí un Galdós ecuánime y no contrario al hecho religioso en cuanto a tal.

Sobre la influencia de Galdós en Unamuno no será esta precisamente en lo tocante a la dramaturgia, que Unamuno decía de aquel querer aconsejarse, pero si bien no lo será en la historia de los personajes, sí lo será, tal vez (aunque fuere por simple reacción contraria) en lo que se refiere a la «intrahistoria» de los personajes y de los pueblos.

Volviendo, para acabar, al tema del realismo y naturalismo en Galdós, ¿puede compartirse el juicio tan radical de Ortega sobre el mismo?

Para Enrique Gismero en su obra que encabeza otro interrogante al respecto: *¿Galdós, Realismo o Metafísica*?, se abre la posibilidad de defender que Galdós no solo no es decididamente «realista», ni tampoco «naturalista», en su obra literaria y además que su pretensión de unir historia, realidad y religión en su novela tampoco resulta irrazonable. Veremos en los epígrafes correspondientes, y algo ya hemos entrevisto y adelantado sobre ello, que, en verdad, y aunque mayormente velado, existe un cierto «pensamiento» en Galdós sobre todo en lo religioso, que sobrevuela todos los distintos pareceres que se le atribuyen, y lo que nos puede permitir hacerle dialogar, para mayor concreción y acotamiento de tal pensamiento, con diversos maestros de la historia de la filosofía.

La religión dentro de los límites de la mera Razón y la llamada religiosidad popular

El Galdós ilustrado debía criticar, desde la razón libre, al fundamentalismo religioso y político como hizo muy justamente, y por tanto, a la Religión católica en la forma que la misma era mayormente predicada e impuesta en la España que le tocó vivir modelo de intransigencia y condenación al disidente (la amenaza de las penas del infierno estaba siempre presente en la predicación, anteponiéndose, demasiadas veces en su discurso a la consideración de que el amor de Dios nos salva hasta lo imposible (pues no otra cosa fue que «el Imposible» se hiciera realidad con la Encarnación, padecimientos y muerte de Dios en la cruz).

Su liberalismo y todo lo que Galdós representaba y defendía en público y en su obra literaria a través de sus personajes, era lo que por Pío IX, Papa reinante entre 1846 y 1878 se condenaba e incluso se había, despiadadamente definido como «¡pestífero!». Papa éste que ejerció el papado de más larga duración y fue el último en mantener un poder territorial (Estados pontificios), equiparable al de otros soberanos de la tierra.

En el *Syllabus errorum*, apéndice de la encíclica *Quantum cura* de 1864 se resumen tales errores «modernistas» (ya condenados anteriormente por dicho Papa) en 80 proposiciones.

En ellas, sobre la base de ser la fe católica la única posible para la salvación (y así se condena el decir: «es bien por lo menos esperar la eterna salvación de todos aquellos que no están en la verdadera Iglesia de Cristo»), se condena especialmente el «liberalismo moderno», sobre todo el de los católicos; se condena el socialismo y el comunismo sin distinguir siquiera entre ambos; se condena a racionalistas, panteístas, ateos, protestantes y francmasones.

Era el tiempo de Galdós, y, por tanto, la Iglesia que éste conoció fue la «iglesia preconciliar», respecto a la que «salió» del Concilio Vaticano II, y, en este sentido, necesitada de la profunda «reforma» que a través de este último ciertamente se produjo contra tamaña intransigencia (agravada además con el «refuerzo» que había experimentado la jerarquía eclesiástica con la declaración de la infalibilidad del Papa en «materia de fe y costumbres», en el concilio del Vaticano I de 1869).

Todo ello casaba bien en el siglo (salvo en breves periodos de constitucionalismo político, pero también durante la Restauración canonista), a partir de la llamada «traición» de Fernando VII a su declaración de marchar «bajo la senda constitucional» y donde la tradicional simbiosis Trono y Altar había vuelto con el Antiguo Régimen según lo «concertado» en el Congreso de Viena de 1814 (y donde se puso el punto final a lo que quedaba, tras la derrota de Napoleón, de la Revolución Francesa).

Lo que quería Galdós era, dentro de su patriotismo constitucionalmente entendido, lo mejor para el pueblo, pero «contando para ello con el pueblo», no haciendo, por tanto, suyo, ni aceptando, el «todo para el pueblo, pero sin el pueblo», propio de una «ilustración a medio camino», y contraria a la más plena y universal implantación de la libertad y dignidad del hombre, y de la que, una vez más se excluía a los «plebeyos».

Ciertamente «su religión» servía de «correctivo» a la presente (veremos hasta qué punto ésta «su religión», era la suya propia o simplemente la que pretendía y defendía para los demás).

Se trataba de racionalizar la religión buscando más el compromiso en la práctica de la misma que la definición e imposición del dogma, una religión basada más en el amor redentor de Dios que en el temor a la pena, como expresa bien el verso anónimo castellano: «no me mueve mi Dios para quererte el

cielo que me tienes prometido, ni me mueve el infierno tan temido para dejar por esto de ofenderte».

De otra parte, y a la recíproca, entiendo que a esta crítica a la religión «desde la razón», y que se establece en las Críticas kantianas, corrigiendo «excesos» metafísicos de aquella como *Sueños de un visionario*, debe, por tanto, igualmente, ir acompañada de una autocrítica de la razón misma corrigiendo sus propios excesos. Son los «excesos» que, por endiosamiento de la razón, también se han históricamente producido, como ejemplifica «simbólicamente», el desfile procesional de la «Diosa Razón» de París, y «realmente» el «terror» desatado en la Francia revolucionaria.

Pues, no olvidemos, como nos recuerda Goya en su obra gráfica, que «el sueño de la razón produce monstruos».

Por eso un hombre, «religioso», «generoso», «Don Benito el bueno» (como dice López de Ayala de Galdós), no traspasa el límite, se queda en el racionalismo kantiano, éste básicamente moral, ni se le oculta tampoco lo indebido de las «extrapolaciones» propias del positivismo científico que, por definición, sobrepasan los límites del celebrado por Kant «seguro camino de la ciencia», y que todo pensamiento que se precie (tal la filosofía) debe imitar en lo que cabe.

No entenderlo así, más allá de su «justo medio» (y hombre de «justo medio» era Galdós), lleva a este último a considerar, y así lo ejemplifica en su obra *Marianela,* que incluso la ciencia puede tener un efecto «destructor». Pues en dicha obra, se aprecia como la ciencia que el médico Teodoro Golfín representa, si bien por un lado ejerce un poder y efecto «liberador», que nadie pone en entredicho, aquí el devolver la vista al ciego Pablo Penáguilas, por otro lado, y a la vez, tiene uno «destructor», ya que pone fin a la vida de Marianela, quien la sustentaba, desde el principio, en la «ilusión» de un amor inquebrantable y que se creía iba a ser perpetuo, y que por lo antedicho, sin embargo se desvanece, en el triste e inquietante final «despertar».

Despertar distinto y separador el de ambos protagonistas (en uno de ellos, ciego, le llega la luz que ilumina, a la otra la misma luz la «ciega» y mata).

Queda para el «sueño», y en «el sueño» irrealizado (¿irrealizable?), creer que la cultura, la ciencia, va a ser suficiente y lo único que nos permitirá prescindir de la religión (en sentido contrario el personaje galdosiano del sacerdote Nazarín cree que

hay que destruir los libros, la cultura, que la ciudad representa), y una vez aquellas, ciencia y cultura, sean convenientemente desarrolladas y generalizadas entre las gentes. «Sueños, sueños son», pues la historia no parece, hasta el momento, en lo que conocemos, venga a transmutar hacia lo que no serían hombres, sino «Superhombres».

Claro que «Superhombres» «buenos», es decir «santos», de alguna manera ya los ha habido, y también en y por la Iglesia oficial así considerados (San Agustín, San Francisco de Asís; y en el extremo de éste San Ignacio de Loyola; Alexander Klobe; Santa Teresa de Calcuta, etc.), todos ellos, por supuesto, siempre excepcionales en su excelso nivel de desprendimiento y entrega «real», no meramente retórica, a los demás, hasta el punto de exponer e incluso dar la vida por ellos.

Como dice Galdós en palabras de José María Bueno de Guzmán en *Lo Prohibido*, sin base religiosa (que no hay forzosamente que identificar con ninguna «religión positiva», pero siendo la que más se acercaría el cristianismo como sostuvieron Kant y Hegel) no puede haber verdadera moralidad. (Intuición galdosiana que dejamos aquí pendiente de análisis final).

Fundamentar la moral de todos y, para todos, simplemente en la formalidad, dignidad y universalidad del «deber» (de unos para con otros), deja aquélla en la mera «abstracción» y «vacía de contenido», como ya señaló Hegel partiendo de la *Crítica de la Razón práctica* de Kant, pero a su vez, criticando a éste). (2017: nº 195).

Así lo había visto precisamente Galdós, en su obra literaria y, en este sentido haciendo más que literatura «metafísica», pues como sostiene Dostoievski siguiendo a su personaje Iván Karamazov, «si Dios no existe todo está permitido».

En consecuencia, ¿nos quedamos, por lo hasta aquí dicho, en una religión «emancipada» y estrictamente mantenida «en los límites de la razón» ?, o ¿perseguimos «algo más» ?, y, en este caso: solo por el hecho de que, como se dice vulgarmente a partir de Voltaire: «si no hubiera Dios (religión) habría que inventarla». «Interesado» proceder este que repugnaba a Unamuno y rebaja la religión a la simple categoría de «medio» obligado con que evitar la vuelta al estado salvaje de «guerra de todos contra todos» o, más bien, como discurre Del Horro en la novela *Gloria* de Galdós, simplemente para que sirva aquélla de sostén a la estabilidad del Estado y la de, en él, clase social dominante.

¿Es bastante quedarse en esta cínica propuesta utilitarista o, en la más sincera que define el personaje de León Roch en *La familia de León Roch,* (1972: 542) y que se limita, dentro del krausismo, al: «yo creo en el alma inmortal, en la justicia eterna y en los fines de perfección»

¿Estará en esta última posición Galdós?, ¿quedaría su crítica a la iglesia en una Religión natural desprovista del «rigorismo institucional», de la dirección e influencia autoritaria del clero católico en los asuntos domésticos, familiares y privados en los que mayormente carece de toda experiencia personal -ejemplo destacado es el sacerdote «enano». Así lo describe repetidamente Galdós, supongo que en el doble sentido físico y espiritual: ironía galdosiana- ; del culto eclesial, como lo más relevante y propio de una «fe fetichista» ?, pero entonces, ¿a qué queda reducida la religión popular de Galdós?, o ¿hay en él, como dice Luis Cernuda «algo más», cuando afirma que en el realismo de Galdós aflora, por supuesto, sin mayor desarrollo, «una trascendencia metafísica que solo comparte con otro novelista de su época: Dostoievski» (citado por Enrique Gismero en: *Galdós. ¿Realismo o Metafísica?,* obra ya referida); y tendencia a la filosofía que igualmente atribuye a Galdós su amigo Clarín, para quien la filosofía «anda a cada paso por sus novelas». (1991: 141)

Pero para esta «extensión» ampliatoria de Galdós hacia la Metafísica me remito una vez más al «supuesto» diálogo, siempre amistoso y conciliador, como todo en Galdós, con representantes destacados de la historia del pensamiento, que, insisto, desarrollo en los últimos epígrafes del presente trabajo, previa exposición de la obra de aquéllos, sobre el particular.

Es su atención ¿obsesiva?, a la realidad de su época en lo tocante a la religión lo que aleja a Galdós de la religión popular, pero no totalmente, ni de la religión popular en cuanto a tal, una vez éstas, ya «corregidas» de sus excesos, se vivan más despreocupados de todo lo referente a la dogmática y al rigorismo doctrinal y moral, hasta cierto punto inhumano, impuesto por la iglesia oficial. Religión que se ciñe, pues, al control (en cuanto sea éste, a su vez, «razonable») de la razón humana y que la Ilustración, fundamentalmente desde Kant, partiendo de su protestantismo de base, venía reclamando.

La religión popular en su obediencia servil a la jerarquía de entonces, sin el debido «control», en su pase a sus efectivos destinatarios, por parte de la «razón» de estos últimos, puede,

ciertamente ser «alienante» y ejercer de «opio del pueblo» (palabras que se han venido repitiendo desde el Manifiesto Comunista de 1848 por los disciplinados, a la fuerza, siervos y víctimas de esta «nueva religión»).

Pero la religión popular sí puede permanecer justa y legítimamente para servir a los demás (servir en el noble sentido vocacional de servicio libre a la igualmente libre voluntad de todos los hombres como reconoce y admite Kant en la «observación general» con que acaba su obra específica al respecto: *La religión dentro de los límites de la mera Razón,* y obra que abordaremos seguidamente). Se tratará, pues, de servir de consuelo y alivio a los humildes, como dice Kant de un «servicio de los corazones (en el espíritu y en la verdad)». Y lo que acontece cuando sus predicadores, no son, ni se sienten meramente «funcionarios», sino simples testimonios vivos y efectivos de la bondad evangélica que practican por encima de cualesquiera otros intereses (incluido el éxito de su obrar que difícilmente se atribuyen).

La religión popular (la que nos enseñaron nuestros padres y en el colegio), es precisamente la que el pueblo vive y necesita (necesitamos), en todo caso más que nadie para vivir dignamente en lo que cabe, aunque aquél no la entienda (ni la entendiéramos entonces), o no la entendamos del todo en sus «complejidades» dogmáticas.

Es en este sentido perfectamente explicable que el Papa Francisco diga que la Iglesia es «la iglesia de los pobres», sabiendo, como sabe, que es y debe ser «de todos», pues todos somos «hijos de Dios» (aclaro que, si bien ello sigue siendo así, como en la parábola del «hijo pródigo» le hace saber el padre, «Padre misericordioso», a su hijo mayor: lo más inmediato es siempre atender en primer lugar, pues, «los últimos serán los primeros», a quien más desamparado se siente y quien más lo necesita. Una religión popular bien «centrada», no desorbitada, como ha venido siendo habitualmente (y así en sobremanera en tiempos de Galdós, y así la vio y retrató éste, sin dejar por ello de sentirla y quererla), identificada connaturalmente con el pueblo español, aunque, a su vez, claro está, la quisiera aquel críticamente desprovista de sus notorios «excesos» procesionales y devotismos, pero principalmente de sus «excesos» ideológicos que la hacen políticamente conservadora y dominante.

Así la ve, creo, Galdós, y lo que posibilita que con tales «correctivos» la incorpore a su patriotismo, coincidiendo en este

con su amigo Menéndez y Pelayo, si bien, claro está, en Galdós lo que se busca es una religión no oficial, no necesaria ni exclusivamente jerarquizada, y mayormente tal como (y bien hizo en ello), la democratizó el protestantismo luterano (si bien «excesivamente», y por tanto, también en esto y, en otras cosas necesitado de corrección, como ya pusieron de relieve tanto Unamuno como Sören Kierkegaard, (y así lo he escrito y publicado en *La seriedad en la obra de Sören Kierkegaard*).

Planteamiento que Galdós perseguía y acabará imponiéndose mucho más tarde, como sabemos, con el paso de un sacerdocio básicamente de «funcionarios» al también «sacerdocio común de todos los fieles» de inspiración luterana, en el Concilio Vaticano II (*Constitución Lumen Gentium* 10, donde se dice que ambos sacerdocios, el «ministerial o jerárquico» y el «común de los fieles», «participan a su manera en el único sacerdocio de Cristo»).

Este y otros «arreglos» operados en dicho Concilio no los pudo ver Galdós desde la tierra, tales como: la, de hecho, prioridad dada sobre todo, al amor evangélico, y lo que en el fondo, no es sino prioridad absoluta del Nuevo Testamento sobre el Antiguo Testamento; la independencia de la Iglesia respecto al Estado y que se defiende ha de ser mutua; la supremacía de las leyes vernáculas sobre el latín aunque ello fuera en perjuicio, como algunos han entendido, del hecho cierto de la universalidad de la Iglesia en cuanto a la formal existencia de un lenguaje común para todos; un mejor cuidado en el culto y veneración de las imágenes religiosas, sin llegar, por supuesto, a la iconoclastia, ni negar, y sí mantener, su muy útil valor representativo, siempre y cuando se respete la debida «separación» conceptual entre las imágenes físicas y lo que en ellas ha querido el artista significar y el creyente ver significado.

Pero todo esto en orden a una racionalización, en lo que cabe, de la religión católica es, a mi juicio, lo que pretendía Galdós a lo largo de toda su obra sin excepción, pero igualmente para él, a conseguir sin violencia, ni «apresuramientos» contraproducentes, y buscando la regeneración social y política de España a través de un proceso educativo inspirado en la Ilustración y el krausismo.

De tal proceso, que habría de llevar, lo primero, a la elevación cultural del pueblo español, fue instrumento capital la Institución Libre de Enseñanza y sus hombres principales. La violencia que supuso el «quemar etapas» (resolver en los tres años los problemas de tres siglos- «error de aceleración histórica» del republicanismo de Azaña), y que, como sabemos acabó con la

«brusca» interrupción del mismo, fue puesto de manifiesto, hace ya mucho tiempo, por el magnífico profesor y amigo Don José Peña González en su celebrada *Historia Política del constitucionalismo español*.

Como reclamaba Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* se trataba (y lo mismo pretendía Galdós) de: «civilizar» el cristianismo, «esto es, hacerlo civil, deseclesiastizándolo, que fue la labor de Lutero, aunque luego él, por su parte, hiciese Iglesia». (2017: 441-44)

Conclusión final

Ha habido distintas opiniones respecto a la religiosidad (o irreligiosidad) de Galdós y cuestión sobre la que han escrito reputados articulistas como Carlos M. Rodríguez López Brea, Ricardo y Germán Gullón, Francisco González Povedano, José Luis Mora (éste en especial, y en quien en gran medida culmina la reflexión al centrarla en la Misericordia y en la superación de la carencia de sentido de las acciones humanas), Gustavo Correa, etc. Y últimamente, Rosa Amor del Olmo, para quien nadie ha escrito mejor que Galdós sobre la cuestión religiosa en España.

Se ha dicho que en una primera etapa Galdós critica, no a la religión, sino a la Iglesia católica, para luego destacar, en positivo, los valores cristianos evangélicos, pero no lo veo yo así exactamente, pues, siempre la crítica al fariseísmo y a la hipocresía permanece y, además, por igual la extiende al fanatismo «reaccionario» de Nazarín, y si incide en los valores cristianos, no se debe igualar a Nazarín y Betina, como hemos defendido. También debo decir que la búsqueda por Galdós de una religión «razonable» no se hace conceptuando a la religiosidad popular como algo absolutamente desdeñable como prueba los reproches que al respecto dirigen algunos personajes de las novelas de Galdós a los mismos krausistas con los que en principio Galdós se identificaba plenamente.

Valoración de la religión popular en lo que tiene de sentimiento y en el que coinciden y pueden coincidir todas las gentes sencillas en lo esencial, sin pretensiones teológicas, y de religiosidad basadas en la propia Misericordia, como la que se espera por parte del Creador a través de la Persona de Jesucristo, nuestro Salvador y en la de su Madre, María *Mater Misericordia* y *Advocata Nostra*.

Pero lo primero, y más claro, es que se puede ser crítico del clericalismo a fuerza de ser verdaderamente religioso católico (o meramente y sobre todo, como lo más importante ser religiosamente «cristiano», como fue el caso, por ejemplo del erasmismo y también del protestantismo, éste al principio únicamente «reformista» y al que la intransigencia de las partes enfrentadas, para desespero del Emperador, nuestro querido Carlos I, acabó finalmente en «ruptura». (Al respecto mi artículo: *2017: 500 años de una pretendida reforma de la Iglesia que acabó en ruptura*», 2018).

Y este es el caso de Sören Kierkegaard (tan espacialmente distante de Galdós y, sin embargo, en tantas cosas a él próximo existencial y espiritualmente), y quien sí indudablemente cristiano, igualmente por religiosidad se opuso a la iglesia protestante de su tiempo en Copenhague, en lo que llama su lucha del cristianismo contra la «Cristiandad» (significando con la palabra «Cristiandad» el cristianismo que allí se vive, de pastores y profesores de teología, de comerciantes y funcionarios que no es sino paganismo, mera ilusión estética «confortable»), ver mi libro *La seriedad en la obra de Sören Kierkegaard.* (2016: 32-33)

Oposición de Kierkegaard a una iglesia entregada a los poderes temporales hasta el punto de negarse al morir, y pese a la insistencia de su hermano Peter, pastor de dicha iglesia, a recibir el auxilio sacerdotal, y ello simplemente por parte de Kierkegaard, en ejercicio del derecho de protesta del «sacerdocio común», propio de cualquier cristiano sin distinción.

Pues bien, así parece, pudo obrar Galdós, en el trance de morir, negándose también a recibir al sacerdote, siendo así que, curiosamente, en la crítica al sacerdocio que presenta, sobre todo en sus obras de juventud, había excluido de la misma al buen cura «que en los días aciagos no abandona el lecho del enfermo» (el enfermo que va a morir, y de lo que es ejemplo, hemos visto, el padre Paneloux en la novela *La peste* de Camus, que pasa la noche sufriendo junto a la cama del hijo del juez Othon).

Situado en aquellos tiempos (en que, en estos casos, como en el de Ortega al morir tanto se perseguía la «conversión» de última hora de personajes célebres), entiendo perfectamente dichas negativas, hechas precisamente por respeto a uno mismo y a la propia obra, por respeto a los demás (lectores y seguidores) que en ellos creían o podían creer.

Siendo así, insisto, para que no se me mal entienda, que dicho rechazo al sacerdote católico se produce no por orgullo satánico de rechazo a Dios, sino a una iglesia impositiva y dogmática que consideraba que el liberalismo moderno era pecado condenable y que, por tanto exigía para la conversión violentar la propia conciencia, la propia razón y el pensamiento como quieren en la novela *Gloria* el cardenal Ángel de Lantigua y Serafinita: que Gloria, su sobrina, para poder ser perdonada en confesión, renuncie a su hijo concebido ilegítimamente, así como, descartado necesariamente el matrimonio civil como impensable, renuncie al matrimonio con hombre de otra religión, lo que tampoco se admitía, y debiendo aquella además ingresar en un convento, como penitencia, hasta el fin de sus días; o bien, y como otra única opción posible, que el padre abjurara de su religión judía, precisamente vista esta raza como deicida y la más afrentosa; y opción a la que, por otra parte, la intransigencia por igual de la madre de aquel, haría finalmente, unido al convencimiento de Gloria por parte de aquella, igualmente imposible.

No reparan aquellos, por otra parte, bondadosos tíos de Gloria, y a la que, en verdad mucho quieren, pero víctimas de su intransigencia dogmática, en considerar que Gloria no puede desvincularse de sus derechos naturales de madre y «esposa», queridos por Dios en cuanto naturaleza y razón en ello van unidas y han sido, por tanto, queridos por el Dios creador. Ejemplo negativo y descorazonador de lo que podría ser esta despiadada «batalla» ante el lecho de muerte, lo constituye la que presenta Galdós entre el padre Paoletti y María Egipciaca hasta conseguir aquel que finalmente ésta confiese los pecados que dicho confesor le atribuye, y los que ella se resistía a reconocer como tales. (1972: 473-482)

Así Galdós no podía, no debía, por lo mismo, renegar de sus propias convicciones, de su obra literaria y política en defensa de los más necesitados, de su honor y dignidad de hombre, de su debido respeto a sus lectores y seguidores, pues el hombre tal como Dios lo ha hecho no puede desacreditarse, ni traicionarse, desprendiéndose de su razón y pensamiento, de sus buenas obras, cuando éstas si no «formalmente» sí, en esencia y sustancia, son absolutamente cristianas en su «contenido»; y consideraciones, todas ellas, en que la iglesia de su tiempo se negaba a «discernir».

Lo demás, discutir si Galdós murió, o no, rezando interiormente a Dios, nada sabemos, ni aventuramos, y lo que

queda para el «juicio de Dios», que conoce el fondo de nuestros corazones, incluso más que nosotros mismos. Sí lo sabemos, queda dicho, de Unamuno quien muere invocando a Dios (pero a quien pide no por él, sino por España, para que «la salve», ello por supuesto, aún más «meritorio» y lo que atestigua el joven falangista que acompañaba a Unamuno en el domicilio de éste de la calle Bordadores).

Lo que sí queda claro es que la religión de Galdós es religión no simplemente inmanente, hecha solo de Humanidad y, sino trascendente, al menos «trascendental», y de hondura cristiana; religión, en su caso, de amor encarnado en el «Maestro del Evangelio» que diría Kant, es decir encarnado en Jesucristo.

No es, pues, su Dios, el Dios vengativo, por quienes desde tiempo de Marción así califican, heterodoxamente, al Dios del Antiguo Testamento, sino el Dios del amor que busca la salvación de todos los hombres.

No es tampoco el Dios que se queda simplemente en lo Abstracto, y cerrado en la Autosuficiencia de sí mismo (en «el pensamiento del pensamiento» que diría Hegel), que vemos en el libro X de la Metafísica de Aristóteles, y, en este sentido, despreocupado de todos los hombres.

Tampoco es, ni puede ser, el Dios antropomórfico hecho a imagen y semejanza del hombre, un Dios justiciero antes que justo, un Dios dispensador de penas eternas a los por Él condenados.

Es, por el contrario, el Dios de Galdós, según ejemplifican sus personajes, un Dios preocupado por la salvación de todos los hombres, y, por de pronto en este mundo, preocupado en especial por los «miserables», y para quienes este mundo constituye, ya de inicio, un penoso «infierno».

No es tampoco el Dios de Galdós algo simplemente moral, privadamente subjetivo e interior en el que puede quedar el filósofo (en este sentido habría que entender el reclamo que a la piedad teórica hacen no cristianos como Bertrand Russel en su *Autobiografía* y *¿Por qué no soy cristiano*?, y anteriormente ya Rosseau; y muchos Krausistas de la novela galdosiana (como vemos en el reproche de Manolito Peña a su maestro y catedrático de filosofía, el «nebuloso» *Amigo Manso);* o el místico en su orar meramente contemplativo.

La religiosidad es para Galdós, una realidad vivida, no una simple «idea», ni tan siquiera un «ideal» (según la distinción que al respecto hace Julián Sanz del Río en su obra refundición de la

Krause: *Ideal de la humanidad para la vida introducción y comentarios de aquél*; y donde se explica la diferencia entre idea e ideal como diferencia entre la «teoría» y la «práctica»: «Tiene la palabra 'ideal' un sentido práctico para la realización en el tiempo de una 'idea' primera».

La religiosidad en Galdós es para la vida, soñada, sobre todo, en el sueño activo, y en este sentido hecho realidad en el esfuerzo de la voluntad buena, de la gente de buen corazón, y que no queda en lo pensado, sino que se exterioriza resueltamente en sus personajes de ficción, que permanecen en la «interpretación» de la religión de manera cordial y bondadosa, antes de cualquier reflexión erudita de ellos mismos sobre el por qué de su buen obrar y sentir; y antes igualmente, de cualquier ritual de obligado cumplimiento.

Lo hemos visto, y ahora lo destaco, en personajes como Rosaura, ejemplo del amor cristiano en su amor y cuidado a los hijos de la encarcelada Casandra en la obra de este nombre; así como en la persona del sacerdote Celestino Santos en el Episodio nacional del 2 de mayo quien, con todas sus miserias (las que posiblemente Galdós critica en otros sacerdotes), perdona a sus asesinos inmediatamente antes de ser fusilado.

Las palabras de Rosaura: «siempre he creído que debemos ser buenos y cumplir sencillamente y sin aparato (…) yo no voy a la iglesia sino cuando me dejan mis quehaceres (…) sigo adelante por mi camino estrecho con mi cargo de obligaciones, fatigada, pero con mi conciencia bien tranquila, eso sí esperando lo bueno y lo malo que Dios quiera mandarme (…) No soy santa, pero sí creyente, y como creyente, siempre espero (…) El sentimiento de humanidad que me abraza, me ordena lo que practico sin darme cuenta (…) busca la verdad de tu conciencia y no adores ídolos».

Las palabras de Celestino Santos: «Hijos míos destruirán nuestros cuerpos, pero no nuestra alma que Dios ha de recibir en su seno. Perdónalos, haz lo que yo, que pienso pedir a Dios por los enemigos… y hasta por los franceses que nos quieren quitar la patria».

Religión en la práctica, proyectada al exterior sin atender a imposiciones, ni a prohibiciones antepuestas, y lo que anormal en la iglesia y en la política, mayormente inseparables en tiempos de Galdós, hoy sería algo absolutamente comprensible y valorado en su justa medida en nuestra iglesia universal, en el Derecho Internacional, en los Estados nacionales y, por supuesto en

España, autoimponiéndose en todos ellos la separación Iglesia-Estado o, también, la libre y mutua colaboración entre ambos una vez ésta ha sido constitucionalmente aceptada y reconocida.

La pregunta final que me hago es: ¿estos «cristianos anónimos» (sobre lo que se entiende aquí por cristianos anónimos: de Karl Rahner, Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo) que son, es o puede ser todo hombre, ¿cómo se explican?, ¿cómo entender «de dónde» provienen los buenos sentimientos que brotan de su corazón?

No hay pues, que «convertirlos» a la fuerza, con desprecio de su dignidad de hombres creados por Dios. Ellos son los que se convierten o se han convertido, sépanlo o no, llevados por esta pasión (y sin pasión o sentimiento base del arte y de la religión no se ha hecho, para Hegel, nada bueno en el mundo).

Estos buenos sentimientos, esta conciencia moral volcada al amor al prójimo ya mismo (no la simple propuesta de un mundo mejor propugnado por la «rebelión metafísica» y que nace del odio revolucionario a todo lo presente), y que el animal no tiene, ¿quién los ha puesto ahí?

En estos «santos laicos», «santos sin Dios» a los que Tarrou dice pertenecer, así como las obras que los justifican, se dan precisamente porque llevan dentro de sí, como dice Kierkegaard: «la marca del único maestro, Dios en la conciencia, ésta como predicador interior, aquí silenciado, el mejor predicador, el que nunca miente y que nos acompaña siempre». (2016: 130)

Siendo ella así el negar a Dios, resulta, para mí, contradictorio con el hecho de defender una ética, que, obrando bien, queda, sin embargo, sin fundamento religioso (expreso).

En este sentido lo único seriamente coherente, como vio Dostoyevski, sería la posición filosófica de Iván Karamazov y de Nietzsche, y de todo aquel que se «atreve» a afirmar que «si Dios no existe todo está permitido», y ello, aunque, si obra en consecuencia, y su opción es la del crimen, entre otras igualmente contra la libertad y la moral, pueda llevar a la destrucción o a la locura.

El espíritu, no la materia, es ya en el origen, y esa es la «filosofía» que entiende, a su manera, la verdadera (no farisaica o simplemente aparente) religión popular.

Lo que para muchos «prueba», o al menos, recomienda, o favorece (con todo el riesgo que supone la duda e incluso la

angustia, que siempre asoma), este principio originario del bien sobre el mal (*y que es ya Religión).*

Riesgo al que se apuntaba incluso el paganismo socrático en lo tocante a la inmortalidad del alma, cuando aventura ésta a partir de su preexistencia: «que el alma al acabar esta vida vaya como el viajero a otro lugar vale la pena creerlo… el riesgo de ello es hermoso, hermoso el galardón y grande la esperanza». (En Platón: *Fedón o de la inmortalidad del alma*)

Asumir este riesgo, no solo desde el intelecto, sino desde todo el ser del hombre para en todo y con todos, es lo que distingue al optimismo cristiano, y descubre a quien lo es incluso a su pesar o simplemente sin reconocerlo, o sin saberlo expresamente, ello ni ante los demás, ni a veces tampoco ante sí mismo. Tal Galdós.

Pues bien, parodiando a Kant, para quien en su explicación del «conocer» a saber que «las intuiciones sensibles sin concepto son ciegas» y «los conceptos sin intuiciones sensibles son vacíos», podemos decir (a quien comprometido con las «obras del amor» al prójimo se declara contrario a toda religiosidad), que ciertamente la fe sin obras es «vacía», y que las obras sin la fe (expresa) son «ciegas», pero que, cierto es también, que esta ceguera para las buenas obras será, tal vez, ceguera de los demás, y hasta del mismo que las hace, pero no de Dios (a la vista o mirar de Dios), ni para Dios.

Empezamos este trabajo hablando del *Sapere Aude* ilustrado, pero sabemos, por *San Manuel Bueno, mártir*, que el saber no es portador de felicidad al nivel y sentido en que se mueve la «conciencia ingenua», si bien nos hace sí felices, felicidad no exenta de dolor, a nivel de conciencia sabia y autoconsciente (de sí). Y es en este sentido en el que Sartre, considerado por el mismo representante supremo de la «conciencia lúcida» que reclama confesó en el periódico *Le Monde* de 10 de abril de 1964 haber sido salvado de la desesperación existencial propia del personaje Roquetin de su novela *La Náusea* (*La Nausée)* precisamente por el hecho de escribir y publicar, y aunque ello fuere sobre la «pasión inútil» que define «la condición humana», según concluye su obra filosófica principal *El Ser y la Nada* (*L' Être et le Néant).*

Ante esta situación de rebeldía en que el rechazo expreso de Dios llega al máximo, pues se afirma que incluso se daría aunque Dios realmente existiera (Sartre), y que además se pretende hacer extensivo y manifiesto, se sitúa, por el contrario, la defensa

del incógnito, del ocultamiento de este saber extremo en el personaje de San Manuel Bueno mártir, en la obra de Unamuno de este título, y para quien, hacerlo saber llevaría a todos sus feligreses a la desesperación.

Pero, lo hemos dicho, no basta el *Sapere,* hace falta un *Sapere Aude*, un atreverse (un despojarse siempre doloroso de las falsas creencias), y a lo que no todo hombre es capaz, ni puede comprometerse, aunque quisiera vivir en esta absoluta intemperie. De ahí el papel de la «piedad». -Seamos piadosos-, sostiene San Manuel Bueno, mártir, -y no pretendamos hacer dioses a los hombres, ni individual ni socialmente, lo que incluso con independencia de la verdad o falsedad de tamaña pretensión, ni pueden, ni es en absoluto seguro siquiera recomendable, que deban los hombres razonablemente perseguir.

En esta alternativa hay que optar por un *Sapere Aude moderado*, sin cuya moderación no hay tampoco Ilustración, sino el TERROR (revolucionario) o la DESESPERACIÓN (incontrolada). Y fue Galdós, ya he insistido en ello, de talante moderado, incluso respecto en su krausismo, en su republicanismo y en su simpatizar con el socialismo de la época.

Galdós ha escrito en una de sus cartas argentinas recogidas por el anarquista Alberto Ghiraldo: «el arte político, como el de la vida, estriba en preferir siempre lo posible y 'mediano' a lo perfecto y arriesgado… la fiebre de lo mejor nos imposibilita de gozar y poseer lo bueno». Y él, Galdós, era bueno. (1923)

«Moderado», defensor del «buen término medio», fue igualmente Galdós ante la oposición entre idealismo y realismo, y moderación con la que corrige el fervor krausista inicial del *Amigo Manso*, y en éste el suyo propio. (2001: 217-218).

Palpitan en el corazón de Galdós la «cuestión social o política» y la «cuestión religiosa», en realidad inescindibles, y unidas las dos en una sola «cuestión palpitante», en palabras que extraigo de la obra de Emilia Pardo Bazán y en la pretensión ilustrada de aquél de mejorar la realidad de ambas en la España de su tiempo a fin de que fueran más puras, más racionales, más serias.

Pues bien, que la cuestión religiosa figure en Galdós confundida con la cuestión social y política responde a su pensamiento (en términos de Hegel, diríamos constituye su «gran obstinación»: «obstinación que hace honor al hombre… no querer reconocer nada en sus convicciones que no haya sido justificado por el pensamiento; y esta obstinación es lo característico de la

época moderna, y evidentemente el principio propio del protestantismo. Lo que comenzó Lutero con la fe en forma de sentimiento y como testimonio del espíritu, es precisamente lo que el espíritu madurado aspira a captar en el concepto y liberarse en el presente, y de este modo encontrarse en éste» (2017).

Así, si partimos, como es obligado de Kant, estamos en lo mismo. Pues, para éste, conforme a la Razón Práctica, la universal fe religiosa verdadera es:

1) La creencia en Dios, como el creador todopoderoso del cielo y la tierra, esto es: moralmente como *legislador* santo.

2) La creencia en él, el conservador del género humano, como *gobernante* bondadoso y sostén moral del mismo.

3) La creencia en él, el administrador de sus propias leyes santas, que restringe esta bondad, esto es: como *juez* recto.

Dispuesto así ello permite seguidamente a Kant traspasar esta visión «trinitaria» del Dios cristiano al «poder político» tal como debe ser concebido en la modernidad, a saber: el Dios uno por su común naturaleza, pero a la vez personalmente diferenciado en Padre, Hijo, y Espíritu Santo, tiene su correspondencia en el Poder del Estado, el cual siendo también uno y único, conforma igualmente al poder legislativo, al «poder ejecutivo» y al «poder judicial» en forma funcionalmente separada, no confundidos ni tampoco enfrentados pero sí claramente diferenciados: « ¡Y esto es Ilustración!» dice Kant (1969: 208-211), y en ella y por ella está Galdós políticamente en el liberalismo democrático.

Es el Galdós que en su dilatada humanidad se hace callejero, paseante y hablador, abierto al trato de clases y tipos populares de la ciudad de Madrid que, incansablemente recorre, y quien en la persona de Máximo Manso se presenta como especialmente devoto del cocido de garbanzos (lo que hemos visto se ha utilizado irónicamente para desprestigiar su obra literaria).

Destacable coincidencia la suya, una más, con Kierkegaard, quien se había definido como «un hombre común», que ha vivido en la calle y todos conocen, y que de si mismo cuenta: «sentía una alegría realmente cristiana al pensar que, aunque no hubiere otro, habría en Copenhague un hombre al que todo pobre podría acercarse libremente y conversar con él en la calle… que había un hombre que, a pesar de frecuentar sociedades más distinguidas, no evitaba aquel contacto, que saludaba a todas las criadas y criados que conocía... Experimentaba una sensación realmente cristiana

por el hecho de que… había un hombre que varios años antes de que «los acontecimientos dieran una lección» a esta generación (refiere Kierkegaard a los hechos revolucionarios de 1848 con repercusión en Dinamarca), intentaba practicar la doctrina del amor al prójimo» (2016: 38)

Es, a su vez Galdós religioso, sí, en cuanto puede representar los valores cristianos en su vida de relación indiscriminada con todos los hombres, y así lo destaca este trato y predilección por las gentes sencillas, quienes se lo reconocen, quieren y leen. Quiere a lo hombres, quiere este mundo que nos ha tocado vivir con todas las grandezas y miserias, sus luces y sombras, con el sereno y serio optimismo que finalmente de todo ello resulta.

Queda pues, como seguro, y más importante, que fue un hombre bueno y generoso, lo que todos le reconocemos, amante de la Creación de Dios (incluidos perros, gatos y otros animales domésticos que le acompañan en la finca de San Quintín, y le recuerdan su infancia en la casa de Canarias).

Busca pues, Galdós, acomodar política y religión e igualmente acomodar entre sí las distintas religiones desde el fondo moral común (la intención moral kantiana), y así lo explica en palabras a las que ya ha hecho referencia Buenaventura Lantigua de su novela *Gloria*: «tarde o temprano todos los cultos positivos tendrán que perder su vigor presente. Yo creo que los hombres buenos y caritativos pueden salvarse y se salvarán fácilmente cualquiera que sea su religión. Creo que la conciliación entre la filosofía y la fe es posible, y que, si no es posible, vendrá el caos espantoso… creo que ninguna nación puede subsistir sin una ley moral que le de vida… Creo finalmente y par decirlo todo de una vez, que el fondo moral es con corta diferencia uno mismo en las religiones civilizadas…, mejor dicho, que el hombre culto educado en la sociedad europea es capaz de superar bien, cualquiera que sea el nombre en el que se invoque a Dios». (1983: 464-465)

Lo que no obsta, antes al contrario, permite a Galdós resaltar los «excesos» de intransigencia y hasta en ciertos aspectos falta de caridad de la teología católica de su tiempo, y necesariamente para Galdós a corregir, y ello sin dejar éste de reconocer, al igual que Kant, Hegel y Unamuno, que el cristianismo constituye «la más perfecta de las religiones positivas», mayormente y sobre todo, abierta hoy y no tanto en tiempos de Galdós, al servicio de todos los hombres de «buena voluntad», y

comprometida en lo religioso con los valores superiores del Estado social y democrático de Derecho, sea ello dicho con nuestra propia terminología constitucional.

Hombre entre frío y sentimental (de buenos sentimientos), pero siempre razonable; más cervantino que quijotesco «no niega la realidad» lo que como propio del filósofo, en el mal sentido de la palabra, sí le reprochaba al Amigo Manso su discípulo Peña (y que es el mismo reproche que a León Roch hace veladamente su «amigo», en verdad enemigo, Federico Cimarra respecto a la irrealidad del «plan» del matrimonio de aquél en contraste con el suyo). (1972: 38 y ss).

Realidad que, Galdós precisamente, conoce y reconoce, pues, solo así se está en trance de mejorarla, de cambiarla para bien, de transformarla, corregirla hacia adelante, y a lo que se siente obligado aquel socialmente (y religiosamente).

Este amor a las clases desfavorecidas es el que le lleva en último término a respetar (y no despreciar como hacen de puertas adentro algunos krausistas de su novela), por el momento, que aquellas en su simplicidad al respecto se sientan acogidas por la religión tradicional y «muestran» el mayor apego, inocente por su parte, a su aparato externo (liturgia, imágenes, etc.)

Constando lo antedicho, y no constando declaración expresa de ateísmo por su parte, y, siendo sus desavenencias con la Iglesia más, a mi juicio, responsabilidad y culpa de ésta (de su intransigencia y hegemonía política) que del propio Galdós, veo en este, como ha dicho Germán Gullón recientemente, un «creyente en los valores del cristianismo evangélico», y lo que para mi basta y sobra para su encuadre en la categoría de los «cristianos anónimos» (razón de que me haya detenido en extenso en el pensamiento de Rahner, incluso con mayor derecho que en otros que, como Albert Camus, he apuntado también como posibles), así como en la categoría de «cristianos ilustrados», los cristianos que luchan por la libertad, la igualdad y fraternidad, no retóricamente claro está, sino «prácticamente».

«Porque cuando los gentiles que no tienen ley hacen por naturaleza, lo que es de la ley, éstos, aunque no tengan ley, son ley para sí mismos, mostrando la obra de la ley escrita en los corazones, dando testimonio su consciencia…» (Romanos 2, 14-16).

«Tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; estuve desnudo y me cubristeis; enfermo y me

visitasteis…. Entonces los justos le responderán diciendo: Señor, ¿Cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer, o sediento y te dimos de beber?, ¿y cuándo te vimos forastero y te recogimos, o desnudo y te cubrimos?, ¿o cuando te vimos enfermo o en la cárcel y vinimos a ti? Y respondiendo Él les dirá: de cierto os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis». (Mateo 25: 35-45)

En el bien entendido que cuando hablamos de Religión de caridad y amor al prójimo como a uno mismo no hemos de ver en este prójimo necesariamente al «amable» que invita con su apariencia y maneras a quererlo, sino un ser, muchas veces, harto desagradable (miserables, de otras razas, reos de la prostitución y del tráfico de personas y drogas, enfermos posiblemente contagiosos como Almudena, víctimas de la peste, etc.) donde difícilmente se reconoce el rostro del hermano, el rostro de Cristo resucitado, pues lo que primero aparece, por el contrario, es el rostro del Cristo traspasado por el dolor, el Crucificado, el, al parecer, abandonado de Dios; («Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado», el grito que tanto angustiaba a Lutero), el «siervo de Jahvé». (Gálatas 5,14)

Como dice Kierkegaard en *Las obras del amor*; «la tarea del auténtico amor no consiste en encontrar el objeto amable, sino encontrar amable el objeto no amable» (2016: 2004).

Excursus de no obligada lectura: La historia del pensamiento desde la gran síntesis ilustrada de Hegel: Religión, Arte y Filosofía

Me ha parecido oportuno (aunque, por supuesto, prescindible para quien así no lo entienda), cerrar brevemente y sin mayor desarrollo, este artículo, con referencia y palabras de un autor, Hegel, «El emperador del pensamiento» para Ortega, y que seguramente Galdós no leyó en origen pero sí sabría de él (lo cita como tema de explicación de su personaje el filósofo Amigo Manso), a través del Krausismo, y pensador aquel que estuvo en boga en el siglo y no solo a partir de este movimiento que, como ya hemos dicho, se puede considerar un «hegelianismo de segunda mano».

¿Por qué, según Hegel, en los tiempos del absoluto y de lo verdadero, la Religión va «por debajo» de la filosofía, habiendo correspondido la primera durante siglos a la conciencia ingenua,

sea por propia convicción o jerárquicamente impuesta, sea hipócrita o simplemente aparente, ¿o serlo en todo caso rutinariamente?

Siendo la Religión (como igualmente el Arte) obra del sentimiento (y, en todo caso, sin pasión, para Hegel, no se puede llegar a ninguna decisión). ¿No será más valioso que la opinión verdadera, la verdad sabia de la Religión Ilustrada, y que lo ha sido finalmente en el devenir de aquella una vez ha pasado por su negación particular, por la pérdida y el abandono («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»), conservando, eso sí, dialécticamente lo esencial de lo negado y previamente afirmado sin contestación?

De ahí la importancia de la «conversión», aunque fuere de última hora, y que se sitúa así en el plano superior propio de una Autoconciencia libre que conserva el saber ya implícito en la religión popular y jerárquica (y en este sentido meramente exterior), pero que se eleva por esta misma reflexión, a ser finalmente «en sí» y «para sí», como filosofía autoconsciente y libre.

Ello para entendernos, más allá de ritos y formalidades que hasta entonces habían resultado ser unilateralmente separados conceptualmente de la práctica existencial evangélica y por encima de ésta, en su caso, con el predominio del dogma sobre esta última.

No podía ser de otro modo si el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios como ser racional, libre señor de la creación para «cuidar» de ella y perseguir su salvación, que ha de ser la de todos y la de todos en el Todo, llegando así el hombre a ser incluso en la «inhabitación» con Dios mismo (por supuesto sin confundirse, ni anegarse, en este todo, sino, como reclamaba «casi violentamente» Unamuno, y va implícito en «la resurrección de la carne», conservando la propia individualidad de cada uno).

Así en el ser de la Divinidad coinciden, como escolásticamente ya se decía, Verdad, Belleza y Bien (Filosofía, Arte y Religión), y en este sentido, sí cabe durante el camino, durante el decurso y discurrir de la conciencia individual y social o histórica, hablar de una «doble verdad».

Como he dicho en otro lugar: «Si solo Jesucristo es la verdad cabría… reformándola, revitalizar, sin caer en el relativismo clásico, la teoría averroísta (averroísmo latino) de la doble verdad. La verdad de la razón filosófica y científica y, a su vez, la verdad de la fe dogmática sería posible conciliarlas en una verdad, la única verdad que a ambas trascienda, siempre que a una ciencia

hipotética y verificable o falsable (Karl Popper), y por tanto nunca definitiva y siempre renovable, se sitúa justamente un pensamiento filosófico y/o teológico que admita que, como dice Kierkegaard, y en el límite, «respecto a Dios siempre estamos equivocados». Por tanto, solo desde una teología, en su relación a la Verdad «meramente aproximativa», por lo menos en cuanto a su formulación, se evitarían las confrontaciones (tan dolorosas en el pasado), entre una y otra verdad, la verdad teológica y la verdad de la razón, una y otra en gran medida irreconciliables para el ser finito, y solo coincidentes en el Dios-hombre, solo en Él y por Él misteriosamente explicables, «unidas sin confusión», «distintas sin separación», en la Única y Última Verdad».

En Dios se sintetiza y armoniza la lucha de contrarios de la dialéctica krausista-hegeliana: entre cuerpo y alma; finitud e infinitud; necesidad y libertad; tradición y progreso; y también pasado, presente y futuro, pues el hombre, le pour-soi, tomando aquí la fórmula sartriana (y a diferencia del ser de la cosa, l´en-soi, que «es lo que es»), «es-lo-que-no-es» y «no-es-lo-que-es».

Así en la historia permanece la visión optimista heredada del cristianismo: historia de la realización y salvación final del hombre cuyo devenir histórico no se entiende, ya como en el mundo griego clásico, como algo que cíclicamente se repite, ni como un «eterno retorno de lo mismo» (Nietzsche), sino tiempo de la espiral hegeliana, que recoge avances y retrocesos, pero siempre avanzando «de manera optimista», hacia adelante, hacia el Estado universal de la libertad plena y efectivamente realizada que ya Kant soñaba (el sueño del hombre ilustrado), y que de alguna manera quería Nazarín, si bien éste de inmediato, abstracta y unilateralmente.

Dice Hegel: «hace alrededor de mil quinientos años que la libertad de la persona empezó a florecer gracias al cristianismo, convirtiéndose para una parte del género humano, por lo demás una parte pequeña, en un principio general».

«La conciliación y reconciliación de los dos mundos: … el reino espiritual degrada la existencia de su cielo a esta vida terrenal y a la mundanidad ordinaria -tanto en la realidad como en sus representaciones- mientras que, por el contrario, el reino mundano eleva su abstracto ser -para sí- mismo a pensamiento y a principio del ser y del conocimiento racional, a la racionalidad del derecho y de la ley. El presente ha eliminado su barbarie y su injusto libre albedrío, y la verdad ha borrado su poder arbitrario y su carácter

extra mundano, de modo que se ha hecho objetiva una auténtica reconciliación que revela al Estado como la realidad y la imagen de la razón: en «el Estado», la autoconciencia encuentra en un desarrollo orgánico la realidad de su conocimiento y de su voluntad sustancial; «en la religión», la autoconciencia encuentra el sentimiento y la representación de esta su propia verdad como esencialidad ideal; mientras que, en 'la ciencia', la autoconciencia encuentra el conocimiento libre de esta única y misma verdad como esencialidad ideal; mientras que, en la ciencia la autoconciencia encuentra el conocimiento libre de esta única y misma verdad en sus distintas manifestaciones, que se complementan naturalmente entre sí: la del Estado, la de la naturaleza y la del mundo espiritual (ideal)».

«… el derecho de la libertad subjetiva constituye el punto central y de cambio en la diferenciación entre la Antigüedad y la época moderna. Este derecho fue expresado en su infinitud por el cristianismo y se convirtió en principio general efectivo de una nueva forma de mundo».

Cristianismo que para Hegel no es sino el protestantismo de Lutero, y de quien, hablando, como hemos visto, de lo que dice Hegel de la gran obstinación característica de la época moderna, afirma este último que aquél es el que ha hecho en el ámbito de la fe, lo que, por su parte, ha alcanzado el pensamiento racional moderno, ya no en forma de sentimiento, sino en el concepto.

Para acabar las palabras del insigne orador que se definía hegeliano, si bien, en modo alguno defensor expreso, como sí lo fue Hegel, de la monarquía renovada, y en lo que coincido yo plenamente con este último al respecto, a fin y efecto de evitar, en lo que cabe, cualquier asomo sospechoso de partidismo político en la más alta cúspide de la jefatura de la Nación.

Dice así: «grande es el Dios en el Sinaí, el trueno le precede, el rayo le acompaña, la luz le encubre, la tierra tiembla, los montes se desgajan; pero hay un Dios más grande, más grande todavía, que no es el majestuoso Dios del Sinaí, sino el humilde Dios del Calvario, clavado en una cruz, herido, yerto, coronado de espinas, con la hiel en los labios, y sin embargo diciendo: «¡Padre mío, perdónalos, perdona a mis verdugos, perdona a mis perseguidores, porque no saben lo que hacen!». Grande es la religión del poder, pero es más grande la religión del amor; grande es la religión de la justicia implacable, pero es más grande la religión del poder misericordioso; y yo, en nombre de esta religión;

yo en nombre del Evangelio, vengo aquí a pediros que escribáis al frente de nuestro Código fundamental la libertad religiosa, es decir, libertad, fraternidad, igualdad entre todos los hombres».

VÍCTOR-RAFAEL RIVAS CARRERA

Bibliografía

ALAS, Leopoldo. (1991) *Galdós novelista*. Barcelona. PPU.

ARENCIBIA, Yolanda. (2020) *Galdós*. Barcelona. Tusquets S. A.

CAMUS, Albert. (1974) *La Peste*. Paris. Gallimard.

CISMERO, Enrique. (2020) *Galdós, ¿realismo o metafísica?*. España y América Latina. Renacimiento.

HEGEL, G.W.F (2017) *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Madrid. Tecnos.

KANT, Immanuel. (2004) ¿Qué es la Ilustración?. Madrid. Alianza editorial.

KANT, Immanuel (2016) *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid. Alianza editorial.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. (1986) *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid. BAC.

MORA GARCÍA, José Luis. (1981) *Hombre, Sociedad y Religión en la novelística galdosiana*. Salamanca. Editorial Universidad de Salamanca.

NIETSCHE, Frederich. (1987) *La Gaya ciencia*. Madrid. Ediciones C. Geranios 26.

ORTIZ ARMENZOL, Pedro (1966) *La visión de Galdós 10 años después. Vida de Galdós*. Barcelona. Grupo Planeta.

PEÑA GONZÁLEZ, José (2006) *Historia política del constitucionalismo español*. Madrid. Dykinson

PÉREZ GALDÓS, Benito. (1984) *Nazarín*. Madrid. Alianza Editorial.

PÉREZ GALDÓS, Benito. (2001) *El amigo Manso*. Madrid. Cátedra.

PÉREZ GALDÓS, Benito. (2006) *Tristana*. Madrid. Austral.

PÉREZ GALDÓS, Benito. (2011) *Gloria*. Madrid. Cátedra.

PÉREZ GALDÓS, Benito. (2015) *Halma*. Sevilla. Alfar.

PÉREZ GALDÓS, Benito. (2018) *La desheredada*. Madrid. Alianza Editorial.

PÉREZ GALDÓS, Benito. (2019a) *Misericordia*. Madrid. Cátedra.

PÉREZ GALDÓS, Benito. (2019b) *Misericordia*. Madrid. Cátedra.

RAHNER, Karl. (1979) *Curso Fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de Cristianismo.* Barcelona. Heder

RIVAS CARRERAS, Victor-Rafael. (2016) *La seriedad en la obra de Sören Kierkegaard.* Valencia. Edicep.

TORRES QUEIRUGA, A. (1987) *La revelación de Dios en la realización del hombre.* Madrid. Ediciones Cristiandad.

UNAMUNO, Miguel. (1987) *San Manuel Bueno, Mártir.* Madrid. Castalia.

UNAMUNO, Miguel. (2017) *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Tratado del amor de Dios.* Madrid. Tecnos.

UNAMUNO, Miguel. (2019) *Del sentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y la guerra civil española. Pretextos 2019*. Valencia. Colette y Jean-Claude Rabaté editores