

LA MODERNIDAD DE GALDÓS CON REFERENCIA A NIETZSCHE Y DARÍO

Stephen Miller

A Federico Nietzsche (1844-1900) se le considera uno de los apóstoles máximos, o el papa de la modernidad. Al divulgar la muerte de Dios y la justificación del superhombre, Nietzsche eliminó las bases trascendentales y sociales de la vida humana, dejando así a la humanidad en el vacío lógico de la voluntad sin guía o gobierno cierto, o fidedigno. La pregunta del ser nietzscheano no era el “por qué” que intenta orientarse dentro del mundo de códigos recibidos, sino el “por qué no” que considera todo lo pensable posible, y que vive la trayectoria del poder que la voluntad librada de los códigos pone por obra.

No es tan común, en cambio, insertar a figuras literarias hispanas como Benito Pérez Galdós (1843-1920) y Rubén Darío (1867-1916) en la modernidad. Ello ocurre, en parte, debido a las confusiones prácticamente infinitas que se acumulan en torno a vocablos tan aparentemente inofensivos como “moderno”, “modernidad” y “modernismo”. Son términos que pueden entenderse como palabras que se refieren a realidades sincrónicas y culturalmente idénticas, o como términos filosóficos, teológicos y literarios occidentales cuyos referentes se remontan a Descartes (1596-1650) y que se distinguen según se trate del pensamiento y/o de la literatura del mundo francés, hispano o anglosajón.

A estas alturas las deliberaciones en torno a “moderno”, “modernidad” y “modernismo” amenazan con ser tan complejas, preciosistas y, según mi modo de ver, inconclusas como las referentes a “realismo” y “naturalismo”. Empezando con equívocos semánticos históricamente comprensibles, se termina disputando acepciones en lugar de teorizar a base de la observación y análisis de realidades sincrónicas tales como el estado socio-espiritual de la sociedad occidental y los textos de Nietzsche, Darío y Galdós. Por tanto, y teniendo la postura nietzscheana como punto de referencia fundamental para orientarnos en aquel fin de siglo, quisiera examinar algunos escritos galdosianos de la década 1890-1900. Posdatan un poco los años de 1880 cuando Nietzsche escribió las obras consideradas más significativas para la modernidad, pero son el fruto natural de la experiencia galdosiana y de la evolución suya dentro del mismo marco de fuerzas culturales que producen a Nietzsche. En escritos de creación y de teoría socio-literaria, Galdós ofrece una versión hispana de la problemática socio-cultural que, casi por antonomasia, es nietzscheana.

Como ejemplo preliminar y coetáneo de la versión hispánica de dicha problemática, quisiera repasar ciertas declaraciones de Rubén Darío (1867-1916), el poeta, ensayista y narrador normalmente considerado como el iniciador del “modernismo” literario hispánico. Es el Darío de “El rey burgués”, primera composición de *Azul* (1888), que contrasta los ideales desinteresados del arte con la realidad brutal de la organización socio-económica entonces imperante. Como Galdós, este Darío escribía textos teóricos en momentos claves de su trayectoria. Dos declaraciones de las “Palabras liminares” a *Prosas profanas* (1896) son de sumo interés. Por una parte Darío rehusa escribir, en nombre de la libertad de todos, un manifiesto literario “Porque proclamando, como proclamo, una estética acrática, la imposición de un modelo o de un código implicaría una contradicción” (9).¹ Por otra parte, defendiendo que sus versos se pueblan de “princesas, reyes, cosas imperiales, visiones de

países lejanos o imposibles” (11), afirma: “yo detesto la vida y el tiempo en que me tocó nacer” (12). Años después, en el “Prefacio” a *Cantos de vida y esperanza* (1905) y en “Dilucidaciones” de *El canto errante* (1907), Darío recuerda su contribución a la literatura de manera global. Habla de “El movimiento de libertad que me tocó iniciar en América” que se progagó hasta España”, y se ufana de que “tanto aquí como allá el triunfo está logrado” (1905: 19; cfr. 1907: 13). Sin embargo, todo no era triunfo para Darío. La libertad tenía su precio. Por no ser limitada sólo a la poesía en particular o a la literatura en general, esta libertad era una postura vital. Incluye el rechazo de la ya mencionada estructura socio-económica de occidente, y de negación y de protesta al Dios de “Anagké” (de *Azul*). Al Dios que creó la paloma, emblema de todo lo bello y lo bueno, con su verdugo el gavián, le faltaban primero la omnisciencia y luego la omnipotencia; es decir, carecía de los atributos que constituyen la idea occidental de la divinidad. A esto agrega Darío, de acuerdo con algunos de los poetas del primer romanticismo alemán e inglés, que es al poeta a quien le toca crear un mundo alternativo mejor que el organizado por ese Dios tan poca cosa y a quien siguen seres humanos poco valiosos.

A diferencia de los románticos, Darío y el Galdós que nos interesa aquí viven el desengaño democrático. Mientras los románticos experimentaban como parte de su inspiración la euforia de los primeros golpes al absolutismo monárquico y las plenas esperanzas socio-políticas de un pueblo soberano, Darío y Galdós eran testigos oculares de cómo un absolutismo oligárquico había sustituido al monárquico. Y dado el papel de la cooperación de la Iglesia con los dos absolutismos, Galdós y Darío cuestionaban no sólo su eficacia práctica sino la dominante visión religioso-teológica del mundo.

Al principio de la novela *Ángel Guerra* (1890-1891), Galdós establece contrastes entre el protagonista epónimo y su querida, la buena y sencilla Dulce. Ella no entiende lo que ocupa más a Ángel: “el interés de la Historia, la filosofía de los hechos graves que afectan a la colectividad, interés al que no puede sustraerse el hombre de estudio” (1209; I, 1, iv). Para el final de la novela, desengañado no sólo de la política, que vio como remedio de los problemas de la colectividad, sino también de su propio ensayo de soluciones a través de la religión, Guerra se limita a lo personal, su amor por una mujer. Cinco años después de escribir la primera parte de *Ángel Guerra*, Galdós vuelve a ocuparse de los temas que Guerra abandona, pero con un enfoque más amplio aún.

En la novela *Nazarín* (1895) hay dos momentos en los que el comportamiento del protagonista, el cura atípico “Nazario Zaharín o Zajarín” (1683; I, 3), provoca a sus interlocutores para que le pidan su parecer sobre el mundo contemporáneo. La primera vez el narrador y un reportero “le pregunt[an] con pedantería” sobre el “estado actual de la sociedad” (1687; I, iv); y, más tarde, cuando ya anda por los caminos al suroeste de Madrid, el prócer don Pedro Belmonte, con toda seriedad, le interpela de esta manera: “¿qué piensa usted del estado actual de la conciencia humana?” (1725; III, 8). Lo que comparten estos tres interlocutores de *Nazarín* es la convicción de que la sociedad contemporánea está en crisis y que hay algo en las acciones, palabras y posturas de *Nazarín* que indica la probabilidad de una respuesta relevante para la sociedad. La “pedantería” de los primeros dos y la seriedad del tercero indican que las mismas acciones del cura fuera de serie provocan reacciones matizadas de diferencias. El contenido de las preguntas demuestra que dichas acciones requieren ser tomadas en serio como crítica del mundo entonces actual y como posible respuesta a sus problemas. Notable es el radio delimitado en la contestación de *Nazarín* al reportero y al narrador: “Hago lo que me inspira mi conciencia, y si de ello, de mis acciones, resulta algún ejemplo y alguien quiere tomarlo, mejor” (1687; I, iv). No tan diferente del último Ángel Guerra, desengañado sobre tantas dimensiones de la vida personal y colectiva, en la vida de

Nazarín no hay alegría. Persigue como deber lo que otro narrador denomina “sus cristianas aventuras” 710; II, ii), y, como el igualmente solitario “caballero cristiano” Guerra (1537; III, 6, vii), tiene que contentarse con las consecuencias sombrías de sus acciones.

La ya larga bibliografía sobre *Nazarín* y *Halma* (1895), obra a veces considerada como segunda parte de *Nazarín*, en la cual Nazarín pierde protagonismo, tiene énfasis extrínsecos tales como dilucidar la cuestión de la relación teológica entre Nazarín y Jesucristo, y aducir la relación entre el pensamiento religioso de Tolstoy y el de Galdós; e, intrínsecos como la estructura cervantina de la novela y las dimensiones carnavalescas que contiene². Para el lector de *Nazarín* y *Halma*, no comprometido por ninguna ideología crítica, la mayor parte de toda esta crítica tiene mucho interés. Es la continuación potenciada de la investigación sobre Nazarín a la cual el primer narrador de *Nazarín*, al final de la primera parte de la novela, invita al lector. Se concluye que el proteico Nazarín –recuérdese todas las dudas registradas sobre su nacionalidad, su sexo, su motivación y su significado– no es fácilmente abarcable. Más que la contestación que buscan el reportero, el primer narrador, don Pedro, el alcalde “ilustrado” de “Méntrida o Aldea del Fresno” (1736; IV, ii), Halma y otros personajes de *Nazarín* y *Halma*, Nazarín es pregunta. O, mejor dicho, es multi-preguntas, incluyendo las que él mismo tiene que hacerse. Y éstas se resumen en una: si se está portando de acuerdo con el ejemplo de Cristo. Pero esto es una conducta tan poco común en su tiempo que las normas –poco cristianas– de la sociedad laica y clerical no sirven para guiarle ni confirmarle. Por consiguiente se aprecia que formalmente Nazarín se acerca al superhombre nietzscheano: los dos viven más allá del bien y del mal *según los entiende el consenso social*.³ Pero en lugar del acto nietzscheano de inventarse una vida, Nazarín reconoce la voluntad y autoridad superiores del Dios cristiano. Sin embargo, por los problemas de la comunicación entre Dios y el ser humano, y habiendo eliminado, en términos prácticos, la mediación de la Iglesia, a Nazarín –en *Nazarín*, no ya en *Halma*– le toca, como al propio Cristo, vivir directamente la problemática de la duda que posesiona su conciencia en los momentos supremos de sus “aventuras”.

La década de los años 1890 es de gran prueba profesional y personal para Galdós. Y para 1897 todo llega a la crisis que, en mi opinión, señala el inicio del descenso vital de sus últimos veintitrés años. A pesar de hacerse académico de la Real y de ganar por pleito los derechos a su obra, los cambios socio-estéticos y las complicaciones interrelacionadas de su vida amorosa y económica hacen que don Benito viva el resto de su vida entre crisis que puede más o menos barajar al principio del nuevo siglo, pero que terminan conquistándolo conforme avanzan los años.⁴ Como ningún otro escrito suyo, sus discursos académicos de 1897, el del ingreso el 7 de febrero y el de la recepción de Pereda el 21 del mismo mes, expresan directamente al hombre y al escritor, ya nada joven, en crisis.

Aunque segundo por orden cronológico, el discurso del 21 merece exposición anterior por presentar, en términos más generales, el pensamiento y el estado de ánimo galdosianos en 1897. Muy importante en el discurso de recepción a Pereda es lo que describe como “la diferencia capital” entre los “caracteres” de él y de Pereda “considerados literariamente”: “Pereda no duda; yo, sí” (Galdós, 1897, 154). A continuación explica la “duda”:

Siempre he visto mis convicciones obscurecidas en alguna parte por sombras que venían no sé de dónde. El es un espíritu sereno, yo un espíritu turbado, inquieto. El sabe adónde va, parte de una base fija. Los que dudamos mientras él afirma, buscamos la verdad, y sin cesar corremos hacia donde creemos verla, hermosa y fugitiva. El permanece quieto y confiado, viéndonos pasar, y se recrea en su tesoro de ideas, mientras nosotros, siempre descontentos de las que poseemos, y

ambicionándolas mejores, corremos tras otras, y otras, que, una vez alcanzadas, tampoco satisfacen (154-155).⁵

El correr tras ideas mencionado aquí recuerda a la lista de “Moisés” posibles de *Nazarín* para salvar la sociedad.

En esta novela, después de preguntarle Belmonte a Nazarín sobre “el estado actual de la conciencia humana”, los dos concluyen que sólo el papa León XIII puede ejercer el liderazgo que hace falta en el mar de problemas y dudas de aquel entonces. Aún así, Nazarín, contestando a sugerencias de Belmonte, repasa otras “candidaturas” al Moisés. Éstas podrían proceder, en principio al menos, de la filosofía, la economía política, o de “la tribu de la fuerza” (1726). Pero rechazan totalmente las primeras tres alternativas. Se considera que la filosofía y sus adeptos constituyen “un juego de conceptos y palabras, tras el cual está el vacío, y los filósofos son el aire seco que sofoca y desalienta a la Humanidad en su áspero camino” (1726; III, 8). Aunque no sé de ninguna documentación sobre que Galdós supiera algo de Nietzsche, su caracterización de los filósofos pudiera ser general y/o una contestación/crítica a Nietzsche en particular.⁶ Sin embargo, dadas la metodología y la estructura no sistemáticas del pensamiento nietzscheano, parece que Galdós no tuviera a Nietzsche en mente. De todas formas, lo que sí consta es que el novelista español y el filósofo alemán son coetáneos casi perfectos y que es normal que estén reaccionando en sus escritos al mismo complejo de factores, sin tener que llegar a identidad de respuestas.

Otros moiseses pueden proceder de la economía política. Pero la crítica de Nazarín secunda a la implícita de Darío en cuentos de *Azul* como “El rey burgués” y “El fardo”. Dice que “la política es agua pasada” y que “los que se llamaban problemas políticos, tocantes a libertad, derechos, etc., están ya resueltos, sin que por eso la Humanidad haya descubierto el nuevo paraíso terrenal” (1726). A continuación nota que no obstante tanto progreso material, hay menos trabajo y más hambre. Concluye, de manera que aplasta a liberales, moderados y conservadores, que “De la política no esperemos ya nada bueno, pues dio de sí todo lo que tenía que dar” (1726).

Otra “candidatura” a Moisés puede venir de “la tribu de la fuerza”. Cuando Belmonte especifica que dicha “tribu” podría ofrecer un “Moisés” en forma de “un dictador, un militar, un César”, la contestación de Nazarín es muchísimo menos segura y explícita que en los casos anteriores. Contesta que no lo puede afirmar porque “Nuestra inteligencia, al menos la mía, no alcanza a tanto” (1726). Parece que Galdós, hablando por Nazarín y recordando las esperanzas que tuvo por España bajo el liderazgo del asesinado general liberal Juan Prim y Prats (1814-1870),⁷ no reconoce ninguna dictadura benévola y oportuna que pudiera resolver los problemas de la humanidad occidental a finales del siglo XIX. No obstante ventila la opción.

Rechazados para efectos prácticos estos moiseses seculares, sólo queda la “candidatura” de una gran figura religiosa como el papa León XIII. Pero es un recurso señalado como posibilidad, no como remedio garantizado para resolver los males sociales a los cuales el narrador, el reportero, Belmonte, Nazarín y el alcalde de Mérida inclusive se refieren. Las conversaciones y las “cristianas aventuras” de Nazarín demuestran, entre otras cosas, que no funcionan los organismos socio-religiosos. A pesar de sus esperanzas por un papa oportuno, el “clérigo árabe” no se limita a especular sobre remedios. Él hace, al igual que Guerra, Halma y Benina de *Misericordia*, mientras los demás, incluyendo implícitamente al papa, hablan, él, tanto como Guerra, Halma y Benina de *Misericordia*, hace. En contra de lo que

afirman los que ven en Nazarín una figura representativa de Cristo, creo que la indecisión sobre “moiseses” aquí documentada sugiere otra posibilidad.

Uno de los aspectos principales de la relación entre las novelas *Nazarín* y *Halma* es que la segunda comprueba claramente que el Nazarín de la primera es un ser que intenta sólo inspirarse en el ejemplo de Cristo, no hacerse pasar por Cristo. Nazarín no muere al final de la novela eponímica porque no es Cristo. Y en *Halma*, a pesar de la crítica implícita de la Iglesia que su manera de ser sigue constituyendo, Nazarín pasa a ser personaje secundario, cosa imposible tratándose de una figura de Cristo. A diferencia de éste que crea una dispensación nueva de la relación entre Dios y su creación, Nazarín no ataca la dispensación representada por la Iglesia de Roma, sólo quiere acercarse él mismo más al ejemplo de Cristo. Cuando Halma, con variantes, repite el experimento y el fracaso de Ángel Guerra de fundar una institución benéfica dentro de la Iglesia católica, yerra en parte porque ni la Iglesia ni la sociedad están preparadas para una fe demostrada por acciones. Aunque Belmonte y Nazarín admiran al León XIII de la encíclica social y económica *Rerum novarum* (1891), la Iglesia como institución está lejos de efectuar a nivel institucional la nueva orientación justificada en la encíclica. Guerra, Nazarín, Halma y Benina son meros ensayos particulares fallidos de lo que podría ser la implementación de *Rerum novarum*. En este contexto la significación de Belmonte es grande: representa a los que ven y comprenden lo malo de la sociedad y su propia participación en lo mismo, pero que no tienen la fuerza de voluntad para cambiar ellos mismos y, dado su dinero y poder, a la sociedad.

Es en tal contexto que el modernismo filosófico de Nietzsche es más radical que el galdosiano. Aunque su locura tenía causas fisiológicas, lo cierto es que Nietzsche vivía muy aislado durante los años 1880 en los cuales escribía sus obras principales. Convertirse en superhombre significaba vivir de espaldas al consenso social y aparte de quienes lo abrazaban. Como Sócrates, a quien tomaba como precursor, tenía que vivir su filosofía. Lo mismo se puede decir de los poetas/héroes de *Azul*. La belleza que buscaban no era del mundo formado por la sociedad. Era la meta a la cual dedicaban su vida y que requería que vivieran tan de espaldas a la sociedad como el superhombre nietzscheano. Sin embargo lo mismo no se puede decir del creador de esos poetas. Como Galdós y a diferencia de Nietzsche, el Darío muy característico de *España Contemporánea*, que empezó a aparecer en la prensa en diciembre de 1898 y como libro en 1901, participaba plenamente en la vida literaria como el ser consagrado que nunca llegaron a ser Nietzsche y los poetas darianos. Mientras éstos iban aislándose y perdiéndose cada vez más en los respectivos mundos alternativos de su propia invención, Darío y Galdós –que vivían de la pluma– exploraban dichos mundos con sus personajes mucho más que en su propia carne.

Se aprecia que la parte más intensa de la vida de los protagonistas modernistas galdosianos –por ejemplo, Guerra, Tristana, Nazarín y Halma– es la constatación de un mundo alternativo, ensayada de espaldas al consenso social. Al mismo tiempo que dicha constatación constituye el núcleo de la creación literaria de cada obra respectiva, Galdós deja a todos estos protagonistas cuando se ven obligados, a pesar de todo, a dejar su mundo alternativo respectivo y a dejarse gobernar por las convenciones del consenso social. Es un paso, sea de humildad o de falta de certidumbre, extraño por completo al superhombre nietzscheano y al artista esencial de *Azul*. Más como éstos son Federico Viera de *Realidad* y Benina de *Misericordia* que no vuelven nunca al redil del consenso social. El primero se suicida literalmente y la segunda se tira de cabeza a los abismos de la miseria sin fin de los barrios del sur madrileño. Estas posturas galdosianas se entienden mejor cuando son consideradas desde la perspectiva de la duda de don Benito revelada en el discurso de ingreso del día 7 de febrero de 1897.

Después de pintar el mismo estado de la sociedad que en *Nazarín* y *Misericordia*, y de afirmar la dependencia mutua del arte y la sociedad, Galdós dice que tal cuadro de “descomposición social” no “ha de traer días de anemia y de muerte para el Arte narrativo” (23-24). Admite que la relación entre el arte y la sociedad puede ser la inversa a lo que se piensa normalmente: en lugar de decir que “la divina Poesía y artes congéneres prosperen más lozanamente en las épocas de unidad que en las épocas [como la contemporánea] de confusión”, asevera que “la falta de principios de unidad [social] favorece el florecimiento literario” (26). Galdós juzga, no obstante la probabilidad de que la descomposición social no haya tocado fondo todavía, que “la narrativa no ha de perderse” por ello (28). Y, a renglón seguido, pronuncia un verdadero acto de fe artístico-personal:

Quizás aparezcan formas nuevas, quizás obras de extraordinario poder y belleza, que sirvan de anuncio a los ideales futuros o de despedida a los pasados, como el *Quijote* es el adiós del mundo caballeresco. Sea lo que quiera, el ingenio humano vive en todos los ambientes, y lo mismo da sus flores en los pórticos alegres de flamante arquitectura, que en las tristes y desoladas ruinas (28-29).

No hay crítica galdosiana de la generación que le sigue –es decir, la del 98– como la hay de sus colegas y de generaciones anteriores. Entonces no sabemos si don Benito, absorto en las últimas tres Series de *Episodios nacionales* y en la política de la Conjunción republicano-socialista, creía ver en las publicaciones de los nuevos escritores la realización de su acto de fe. Lo que sí sabemos es que desde las juventudes literarias del 98 hasta nuestros tiempos se ha hecho caso omiso tanto del último Galdós, como del realista/naturalista. En sí y como ya he estudiado en otro lugar, este estado presente de la cuestión no significa gran cosa. La “inmoderación moderna” (Octavio Paz) y la “ansiedad de la influencia” (Harold Bloom) permiten entender como reflejo, y no juicio objetivo, la tendencia moderna del deseo de romper con el pasado y declarar que desde ahora –el de las generaciones del 98 y la mayoría de las siguientes en España– se empieza de nuevo.⁸ En vista de esta situación, ¿qué se puede decir sobre Galdós como escritor de la modernidad?

Al relacionar a Galdós con Darío y Nietzsche en el presente trabajo, he querido contextualizar lo más ampliamente posible la problemática del fin de siglo que los tres vivieron, y de la cual escribieron cada uno a su manera. Dada la vuelta obvia de Darío a la preocupación por lo pan-hispano, la novedad de *Cantos de vida y esperanza*, su último gran libro, y las labores políticas de Galdós durante el siglo xx, es obvio que a pesar de todo la modernidad de Darío y Galdós era más moderada que la de Nietzsche y la de muchos escritores que se establecen ya pasada la crisis de fin de siglo. Para estos últimos el “espejo” Nietzsche, no el de Darío y Galdós, refleja lo que son y lo que hacen: proclamadores del mundo nuevo que repudia y rechaza el pasado en nombre de maneras de ver y expresarse supuestamente inéditas y superiores. Sin embargo, como bien se sabe, muchos de estos proclamadores terminaron siendo reaccionarios cuya reputación descansa sobre un número breve de textos de juventud. Frente al problema del vacío lógico de la voluntad sin guía o gobierno cierto, fidedigno, muchos eran los jóvenes del 98 y del 14 que no tuvieron la valentía del Antonio Machado de “Una España joven” (1914), o del Galdós de la Conjunción republicano-socialista, o del Darío pan-hispánico: reconocer los límites de su proyecto modernista de crear mundos alternativos; y, en lugar de dar la espalda a los proyectos gradualistas de corrección del mundo constituido por el consenso social, intentar cambiar dicho consenso.

Desde nuestra perspectiva en 2001, hay que empezar a evaluar más claramente los elementos de continuidad y de innovación que se observan en los textos literarios hispánicos

publicados entre la década de 1880 y los años de 1930. Parte fundamental del proyecto sería trazar la evolución socio-literaria de Galdós, sus amigos y colegas del realismo/naturalismo, los modernistas americanos, y los escritores de las generaciones del 98 y del 14. Después se podrían compaginar las trayectorias reveladas para poder, después, precisar cronológicamente las coincidencias y diferencias temáticas y técnicas de los escritores de 1880 hasta la Guerra Civil y Mundial. Sólo al hacer ese trabajo se podría llegar a afirmaciones dignas de aceptación universal sobre la modernidad hispana y de los escritores del aquel entonces, y de Pérez Galdós en particular.

BIBLIOGRAFÍA

- BERKOWITZ, H. C., *Pérez Galdós, spanish liberal crusader*, University of Wisconsin Press, Madison, 1948.
- BLY, P., *Pérez Galdós: Nazarín*, Grant and Cutler, London, 1991.
- BOWMAN, F. P., *On the definition of Jesus in modern fiction*, *Anales Galdosianos*, 2, 1967, pp. 53-65.
- COLIN, V., *A note on Tolstoy and Galdós*, *Anales Galdosianos*, 2, 1967, pp. 155-168.
- DARÍO, R., *Azul* (1888), Espasa Calpe, Madrid, 1968.
- DARÍO, R., *España contemporánea* (1901), Editorial Lumen, Barcelona, 1987.
- DARÍO, R., *Cantos de vida y esperanza* (1905), Espasa Calpe, Madrid, 1971.
- DARÍO, R., *El canto errante* (1907), Espasa Calpe, Madrid, 1965.
- GARCÍA BOLTA, I., *Galdós, editor*, Biblioteca San Quintín/Ediciones Tantín, Santander, 1995.
- MACHADO, A., “Una España joven”, *Poesías completas*, ed. Manuel Alvar 24ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1997.
- MILLER, S., “Españoles por la autonomía cubana (1868-1893)”, en *Los últimos días del comienzo: ensayos sobre la Guerra hispano-cubana-estadounidense*, ed. Benigno E. Aguirre y Eduardo Espina, RiL Editores, Santiago de Chile, 2000, pp. 35-46.
- MILLER, S., “The Spanish novel from Pérez Galdós to Marías: tradition and nescience, rupture and Europeanization”, *South Central Review*, 17, 2001 (en prensa).
- MORON ARROYO, C., “Nazarín y Halma: sentido y unidad”, *Anales Galdosianos*, II, 1976, pp. 67-81.
- NUEZ CABALLERO, S., *El último gran amor de Galdós: cartas a Teodosia Gandarias desde Santander (1907-1915)*, Condejalía de Cultura del Excmo. Ayuntamiento de Santander y Ediciones Estudio, Santander, 1993.
- ORTIZ-ARMENGOL, P., *Vida de Galdós*, Crítica/Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1995.
- PARKER, A., “Nazarín, or the passion of our Lord Jesus Christ according to Galdós”, *Anales Galdosianos*, II, 1967, pp. 83-101.
- PÉREZ GALDÓS, B., *Ángel Guerra* (1890-1891), en *Obras completas*, V, ed. Federico Carlos Sáinz de Robles, 5ª ed., Aguilar, Madrid, 1967, pp. 1200-1537.
- PÉREZ GALDÓS, B., *Nazarín*, en *Obras completas*, V, ed., Federico Carlos Sáinz de Robles, 5ª ed., Aguilar, Madrid, 1967, pp. 1679-1768.
- PÉREZ GALDÓS, B. et al., *Discursos leídos ante la Real Academia Española en las recepciones públicas del 7 y 21 de febrero de 1897*, Est. Tip. de la viuda e hijos de Tello, Madrid, 1897, pp. 5-29, pp. 151-189.
- VERMEERSCH, A., “Modernism”, *The Catholic Encyclopedia*, X, Robert Appleton Company, New York, 1911, pp. 415-421.

NOTAS

- ¹ Para la documentación bibliográfica de los materiales citados en el texto del presente estudio, véase la sección de "Obras citadas".
- ² Los artículos de Bowman, Colin, Morón Arroyo y Parker documentados en las "Obras citadas" versan, en una especie de coloquio escrito organizado en 1967 por Rodolfo Cardona, sobre todas estas cuestiones. El libro de Bly (1991) contextualiza este aspecto de la crítica sobre *Nazarín* y constituye una magnífica introducción a múltiples aspectos de la novela.
- ³ Esto se entiende especialmente bien al releer las representaciones del alcalde de Métrida (1748-1751; IV, vii). Éste explica bastante claramente el principio hipócrita que divide lo que dice el cristianismo español y lo que hace, justificándolo todo en el nombre de la ilustración y el progreso que *Nazarín* condena en las partes I y III de la novela.
- ⁴ Se puede consultar a Berkowitz y Ortiz-Armengol al respecto, pero el estudio de García Bolta y el epistolario editado por S. de la Nuez presentan de manera única los detalles económicos y sentimentales que explican la ruina galdosiana.
- ⁵ Uno de los contextos de la duda galdosiana y la serenidad perediana aquí explicadas por Galdós debe ser religioso-teológica. Para el pensamiento católico una de las bases psicológicas de la modernidad, atacada por Pío X en la encíclica *Pascendi* (1907), era la duda: "In modernism we find . . . many tendencies of the mentality of the present generation. Inclined to doubt, and distrustful of what is affirmed, men's minds tend to minimize the value of dogmatic definitions. . . ." (Vermeersch, 420).
- ⁶ Leopoldo Alas "Clarín" publicó artículos en los que menciona a Nietzsche en septiembre de 1899 y en septiembre de 1900; en 1900 indica haber escrito sobre Nietzsche antes que nadie en España. Habla de forma respetuosa pero sin impresionarse por él, citando antecedentes griegos y alemanes a Nietzsche que cree relevantes. Puede ser que tanto Clarín como Galdós, independientemente de su ortodoxia católica, rechacen en Nietzsche precisamente la tradición luterana. A pesar de no ser practicantes católicos en el sentido normal de la palabra, los dos españoles son--quíeránlo o no--culturalmente católicos, y por consiguiente antagónicos a la cultura luterana que forma la primera cosmovisión de Nietzsche.
- ⁷ Estudio al Prim liberal, político de talla europea, que interesaba a Galdós en "*Espanoles por la autonomía cubana* (1868-1893)". Pero se debe recordar que sólo el ejemplo de la inhabilidad española para lograr una consolidación perfectamente democrática, después de la Revolución de septiembre de 1868, le llevó a Galdós a pensar en las alternativas que Prim ofrecía.
- ⁸ Esto es tema del artículo mío "The Spanish novel from Pérez Galdós to Marías: tradition and nescience, rapture and europeanization".