

LA IMAGEN DE “EL HOMBRE NUEVO” EN LA OBRA DE BENITO PÉREZ GALDOS

FÉLIX J. RÍOS

Universidad de La Laguna

¿Y qué es Galdós sino el más robusto y hermoso conato, además titánico, hacia la tolerancia, en la España del siglo XIX, como Cervantes lo fue en el siglo XVII? El día que las almas tiernas de los jóvenes sean sometidas a la inmersión en la obra galdosiana, como se hace con la lana dentro de la púrpura, España cambiará de fisonomía...

RAMÓN PÉREZ DE AYALA

Hace ahora algo más de cien años¹, Galdós advertía en su sociedad unos fenómenos inquietantes que se asemejan a los que podemos observar hoy en la nuestra:

Examinando las condiciones del medio social en el que vivimos como generador de la obra literaria, lo primero que se advierte en la muchedumbre a que pertenecemos, es la relajación de todo principio de unidad. Las grandes y potentes energías de cohesión social no son ya lo que fueron; ni es fácil prever qué fuerzas sustituirán a las perdidas en la dirección y el gobierno de la familia humana. [Pérez Galdós, 1897b:176-177]

Hasta llegar a estas reflexiones, Galdós ha recorrido un largo camino de incompreensión y de críticas acerbas ante su enérgica defensa de las clases populares; primero al respaldar a la burguesía frente a la aristocracia y después, entre otras causas, tras la decepción provocada por el fracaso de la Restauración, al apoyar al proletariado frente a una clase media que se limita a repetir los esquemas del Antiguo Régimen para mantener los privilegios conseguidos. En este largo recorrido, las ideas liberales y krausistas jugarán un papel determinante en la construcción de su pensamiento ideológico y social.

Sanz del Río, después de su fructífera estancia en Alemania, adopta -y no adapta, como se ha dicho con frecuencia- la obra de Krause ya que cree que sus ideas pueden contribuir a la modernización de la sociedad española. En 1860 publica el *Ideal de la Humanidad para la vida*, que muchos estudiosos han considerado una *refundición práctica* adaptada a la situación española del original alemán de Krause, *Das Urbild der Menschheit*. En realidad, como ha demostrado Menéndez Ureña (1997), no estamos ante una original acomodación del espíritu krausista al carácter, circunstancias y necesidades del pueblo español, sino ante una traducción literal de distintos escritos del filósofo alemán².

En 1865 esta obra es incluida en el Índice de libros prohibidos y en 1867 Julián Sanz del Río es destituido de su cátedra por heterodoxo (plaza que recupera tras la revolución del 68).

La finalidad moral del krausismo atrajo a hombres dispuestos a una regeneración tanto espiritual como social de España. Las condiciones políticas y culturales del país, su atraso endémico, explicarían el auge de las ideas de Krause frente a otros filósofos de mayor calado. El sesgo religioso de su pensamiento, que parecía tan adecuado al mundo católico español, no impidió el ataque de la ortodoxia nacional. El problema que encontraba el orden social establecido, responsable de los códigos de comportamiento de la sociedad de la época, era que los krausistas unían religión y razón, algo inusitado en estos lares, acercándose a la llamada *religión natural* o *cristianismo racional*³.

Por otro lado, la sociedad debería alcanzar un estado orgánico y armónico en el cual el individuo aparecería integrado en un grupo cohe-

sionado gracias a un fondo común de ideas, emociones y tendencias en constante evolución. La sociedad así concebida, decían los krausistas, se convertirá en un cuerpo vivo conformado por seres humanos que desempeñan un papel determinante en ese equilibrio armónico al que debe tender la especie.

El individuo humano se contiene todo en la humanidad, como parte y órgano esencial de ella; una misma naturaleza vive y quiere ser realizada históricamente en cada individuo, familia, pueblo, y pueblo de pueblos. Por tanto, debe también una institución análoga atender a la educación armónica total y relativa del individuo y de la humanidad. [Sanz del Rfo, 1860:79]

Teresa Toscano ha estudiado el vocabulario político y social de Sanz del Rfo en un trabajo sobre la retórica y la ideología de la Generación de 1868. Las relaciones que se establecen entre la lengua y la sociedad en la que esta se desarrolla las aborda desde un punto de vista lingüístico, estudiando el léxico de aquella sociedad para encontrar en él una serie de palabras que adquieren un relieve especial en una época determinada; distingue entre *palabras-clave* y *palabras-testigo*:

Sólo hay, pues, una palabra-clave para una época histórica, y ésta debe resumir el ideal de toda la sociedad. Palabras-testigo, por el contrario, puede haber más de una. [Toscano, 1993:70].

Las teorías críticas (sociocríticas) se enfrentan al problema de las relaciones entre lengua y sociedad de otra forma⁴. No estamos hablando de teorías sociológicas de la literatura. La sociocrítica se centra en el texto literario enmarcado en su contexto social, histórico e institucional. En el texto está presente, junto al material lingüístico, la producción, la estructura y el funcionamiento del objeto estético, determinado por las prácticas de significación ligadas a la institución literaria que las canoniza en cada época o estadio cultural. El análisis no se detiene en el punto de vista lingüístico sino que trata de integrar otros aspectos que son más difíciles de analizar desde el plano formal-estructural. En este sentido, volviendo a las palabras-clave, de lo que se trataría es de estudiar algunos conceptos que se convierten en paradigmas ideológicos que el sistema imperante hace suyos y usa a su conveniencia, despojándolos de todo contenido práctico e impidiendo

la realización de un proyecto político progresista *de veras*. El sistema de valores o *ideologemas* que proyectan los textos es muy significativo. El krausismo va a redefinir y reacentuar algunos semas al privilegiar los aspectos utópicos que la ortodoxia condenaba. Veamos algunos ejemplos de esta cuestión.

El significado de *progreso* se había degradado y se limitaba a englobar aquellas ideas que aspiraban al perfeccionamiento de las instituciones políticas, un deseo compartido por toda la sociedad; de hecho, los representantes del tradicionalismo fueron, probablemente, los que más usaron esta palabra en las Cortes [Battaner, 1977:110].

Para los krausistas, el progreso se resume en una propuesta ideal: si queremos ver progresar de verdad al ser humano, la Humanidad debe encaminarse hacia la perfectibilidad moral y social del hombre en relación armónica con sus semejantes [López Morilla, 1980:80].

La *Humanidad* es la *sociedad suprema e interiormente armónica de todos sus pueblos, sus familias, sus individuos* [Sanz del Río, 1860:12]. Es un cuerpo social que ya ha vivido su infancia y su juventud y que alcanzará la madurez cuando lleve a cabo un programa de vida armónicamente organizada en un todo orgánico donde alcance su plenitud el hombre entendido como ser social (sociabilidad frente a individualidad).

El hombre debe atender el dictado de su *razón*, como ya avanzábamos al hablar del aspecto religioso de la filosofía krausista, *razón que alumbraba y rige igualmente a todos los seres humanos y a cada uno*. Guiado por ella, el hombre debe escuchar, también, la voz de su corazón. El *amor*, en su sentido filantrópico, forma parte de este proyecto porque la persona que ama es un ser superior y ese amor debe estar abierto a todos los semejantes.

Para Toscano, estas alusiones de Sanz del Río son imágenes, figuras, tópicos retóricos. Como sabemos, la mayor parte de los conceptos culturales se elaboran tropológicamente. Grandes imágenes simbólicas han ido conformando, desde los orígenes de nuestra civilización, nuestras construcciones culturales.

La renovación de la sociedad encuentra su arma más eficaz en la *educación*, gracias a la voluntad individual, ya que el ser humano *debe*

conocer en la ciencia a Dios y el mundo; debe, en el claro conocimiento de su destino educarse a sí mismo [Sanz del Río, 1860:3].

La *sociedad total* hacia la que se debe ir será tan científica como política o religiosa porque todas estas facetas se ocupan de la realización de la humanidad. La armonía física y espiritual se alcanza a través del conocimiento. La sociedad no se salvará gracias a un acto de gracia de la divinidad sino a través de la libre disposición del ser humano, de la voluntad individual injertada en el cuerpo social de manera armónica y racional.

Se trata de una reconstrucción y regeneración ética y moral. Pero la moral colectiva es una simple extensión de la moral individual. Humanizar sería, en definitiva, educar. Hay que *hacer hombres*. Después del fracaso de la revolución del 68, el mundo mejor no vendrá gracias al golpe revolucionario sino a través del perfeccionamiento gradual del individuo por medio de la educación y el ejemplo, los preceptos de la moral racional y el buen sentido. La educación de la mujer -centrada en dos virtudes principales: la inteligencia y la sensatez- se equipara a la del hombre (López-Morillas, 1969). La cultura es un bien que debe estar al alcance de todos los seres humanos sin distinción de género.

Todos estos elementos conforman un *discurso social* con el que se va a identificar la mayor parte del pensamiento progresista español del siglo XIX. Esta configuración ideológica *de lo que se dice y se escribe en un estado de sociedad* [Malcuzyński, 1991:22] está regulada mediante unas convenciones establecidas que, en el caso que nos ocupa, pueden resumirse y explicarse mediante una imagen muy utilizada, retorizada ya en la época que estamos analizando: la imagen de *el hombre nuevo*. Esta figura ha estado presente en todos los proyectos utópicos del ser humano pero no es ahora el momento de hacer un recorrido intertextual para determinar las transformaciones semióticas que ha sufrido el concepto a través de la historia.

Nos vamos a detener en el caso krausista gracias al discurso de uno de sus promotores más preclaros, don Francisco Giner de los Ríos. En 1870, el padre de la Institución Libre de Enseñanza escribe un artículo demoledor, titulado "La juventud y el movimiento social", en el que expre-

sa su frustración ante los exiguos frutos que ha cosechado la revolución septembrina del 68. La España del progreso se lanzó a la renovación total, al cambio de las estructuras políticas,

(...) y los *hombres nuevos*, surgiendo al cabo de la honrada penumbra de su ostracismo y viniendo a la clara luz del día en medio de este radiante cortejo, borrarán por el pronto hasta la dolorosa memoria de los que parecían haberse llevado consigo y para siempre el germen de todas las corrupciones que antes envenenaban la sociedad y el Estado. [Giner de los Ríos, 1870:103]

Pero, ¿qué hizo ese hombre nuevo, qué hizo esa juventud con la herencia revolucionaria recibida? Desnaturalizarla volviendo a los antiguos procedimientos. Giner considera que este paso atrás se explica por la falta de principios claros y definidos de las nuevas clases dirigentes y por *la incultura del espíritu patrio*. La esperanza está en la nueva generación, en la nueva juventud enérgica que debe sacudir el orden social establecido -y restablecido- que está a punto de caer por inoperante. Porque es evidente, sigue diciéndonos el gran educador institucionista, que la sociedad esencialmente sincrética que apareció en el Renacimiento se acerca ya a su término. Para los intelectuales de la época se trataba, pues, no sólo de la crisis de un régimen sino el desmantelamiento de todo el sistema social (el *ocaso de toda una civilización*, dice Giner). A los jóvenes les corresponde asistir a la aparición del nuevo ideal y responder a su misión.

Pérez Galdós es uno de esos jóvenes que ese mismo año de 1870 se atreve a mandar a la imprenta su primera novela, bajo el disfraz de la narrativa histórica, pero que en realidad expresa sus preocupaciones políticas ante el momento que vive el país, preocupaciones muy cercanas a las que exponía Giner en el artículo citado. En el esclarecedor *Preámbulo*, el novelista habla de una gran época de reorganización social que comenzó a principios de siglo y que no parece haber terminado todavía. Esta gran época se caracteriza por sufrir crisis periódicas; una de ellas (la de 1820-23) es la novelizada, otra (la del 68) es la que vive en el momento en que escribe esas líneas y algunas más serán las vividas por el entonces joven Galdós antes de su llorada muerte bien entrado nuestro siglo. Vista desde esta perspectiva, la reflexión del narrador externo que citamos a continuación se podría encontrar en cualquier obra galdosiana:

Una sociedad decrepita, pero conservando aún esa tenacidad incontrastable que distingue a algunos viejos, sostenía encarnizada guerra con una sociedad lozana y vigorosa llamada a la posesión del porvenir. En este libro asistiremos a algunos de sus encuentros. [Pérez Galdós, 1870:16]

La imagen del hombre nuevo aparecerá desde un primer momento en la obra del canario, aunque sin la elaboración de su época de madurez. Lázaro, el héroe de *La Fontana de Oro*, tiene algo del hombre moderno en busca de un futuro mejor. Es *símbolo del fervor liberal*, sí, pero pertenece, a la vez, a una estirpe de *hombres educados, inteligentes, de moral religiosa* [Lida, 1967:2]. Este militar romántico y liberal es la primera construcción heroica galdosiana. Pero desde el principio, el narrador establece un distanciamiento irónico con el personaje, como se aprecia en la escena en que acompaña al viejo Elías a su casa. Mediante un largo y engolado parlamento en el que refleja su pensamiento progresista, Lázaro se retrata y, simultáneamente, se avisa al receptor del sentido irónico de tal reconstrucción lingüística. Veamos el fragmento final del prolijo discurso y el comentario del narrador.

Hay que tener perseverancia y fe, esperar a que la Libertad dé sus frutos y no condenarla desde el primer día. ¿No sería loco el que plantando un árbol lo arrancara desesperado al ver que no echaba raíces, crecía y daba flores y frutos al primer día?

Es probable que el militar no empleara estos mismos términos; pero es seguro que las ideas eran las mismas. [Pérez Galdós, 1870:39]

El hombre nuevo galdosiano no sólo tiene preocupaciones políticas; de hecho, son otros los problemas que sacuden su interior. Es, por encima de todo, un hombre con conciencia moral. Como dice Gustavo Correa, el culto a la conciencia es una característica presente en toda la obra galdosiana y constituye el fondo en que se proyecta la dimensión moral de los personajes [Correa, 1967:250].

Estamos asistiendo en esta novela primeriza a la configuración discursiva de un prototipo galdosiano, expresado de múltiples maneras a lo largo de su obra.

Entre 1873 y 1887, Galdós inicia la publicación de los *Episodios Nacionales* y culmina el cuarto tomo de *Fortunata y Jacinta*. Entramos,

pues, en los años de madurez creativa. Desde el punto de vista ideológico, el escritor mantiene sus viejas convicciones liberales. Todavía deposita su confianza en el progreso, en la cultura y en la ciencia y sigue viendo a la aristocracia como el enemigo natural de la burguesía, savia nueva que aportan los hombres del pueblo, capaces de consolidar la sociedad hispana de forma armónica [Jutglar, 1970-1971:247]. Durante la década del 70, Galdós se erige en defensor de las clases medias, ataca las tendencias anti-burguesas y declara su antipatía por los partidos de izquierda. Su acercamiento a los obreros no debe entenderse ni extenderse al grupo social [Goldman, 1969:77]. Galdós está lejos de la lucha de clases. Sigue pensando en una solución integradora, armoniosa y equilibrada.

If stability was for Galdós the prerequisite for progress, conciliation was its by-word. [Goldman, 1969:82]

Pero la ideología galdosiana se transforma de modo paulatino porque no ve en su sociedad los resultados esperados. Galdós escribirá desde la óptica burguesa pero cada vez más en su contra [Berkowitz, 1948:393; Casaldueiro, 1970:153].

Ya en *Marianela* (1878) se observan las dudas del escritor que lo empujan al radicalismo⁵.

Felipe tiene como modelo a Teodoro Golfín, un personaje que despierta la simpatía de los lectores, pese a su vanidad. Pero es que su caso merece ser conocido. Es un hombre que se ha hecho a sí mismo, el moderno héroe burgués [Scanlon, 1989:88-89] que triunfa en la nueva sociedad. La trayectoria de este personaje es más el resultado novelesco de un deseo idealizado del creador que una realidad en la España turbulenta del XIX donde no abundan casos como el aquí relatado. La realidad política, social y educativa de España es muy otra. Teodoro Golfín es uno de los prototipos de ese *hombre nuevo* que Galdós aspira a representar a través de muchos de los personajes de su ingente obra novelesca.

Golfín, José María Manso (*El amigo Manso*, 1882) y Agustín Cabañero (*Tormento*, 1884) han sido estudiados teniendo en cuenta su condición de *indianos*: los tres hicieron las Américas, los tres se hicieron a sí mis-

mos en la tierra del hombre nuevo, el *Nuevo Mundo*. Pero uno de ellos, Manso, tiene una consideración negativa: es egoísta, ocioso y busca el brillo social a través de la práctica política que se basa en el poder económico más que en la capacidad del individuo (Quevedo, 1990).

A partir de 1887, año en el que culmina su impresionante *Fortunata y Jacinta*, Galdós va presintiendo la llegada al país de una profunda crisis política ya que no existe cohesión ideológica en la burguesía triunfante. La revolución de las clases medias no ha tenido lugar; por el contrario, los grupos sociales que triunfan en el nuevo sistema económico van a adoptar los modos y las formas de la aristocracia derrotada y caduca [Tuñón de Lara, 1989:540].

Galdós también va a ser consciente de las contradicciones que sufren las ideas de Krause al ser confrontadas con la realidad española. En realidad, el novelista nunca formó parte de la escuela krausista [Berkowitz, 1948:43; Lida, 1967:1] ni llegó a elaborar un modelo fijo o reiterado del nuevo ser humano; a lo largo de los años de creación el patrón se modifica, se revisa, se vuelve a contar, se resemantiza.

Aunque la educación será siempre un factor de progreso para las corrientes democráticas y republicanas, el escritor canario no dejará de criticar con su pluma aguda (v.gr. el caso que veíamos más arriba de *El amigo Manso*) la tipología idealizada del krausismo [Tuñón de Lara, 1989:549]. En 1882, Galdós muestra ya (con el precedente en 1878 de *La familia de León Roch*) que las ideas krausistas no son suficientes para cambiar el país porque su moralismo ante el problema social se ha convertido en idealismo [López-Morillas, 1980:69-70; Díaz, 1989:59-60 y 219; Cruz Leal, 1990:628].

Ahora bien, el novelista no cae en los extremismos sino que continúa buscando una síntesis armónica, una forma de vida conciliadora que supere el idealismo y el positivismo.

The achievement of harmony in life, that is, the survival of personal and collective humanity, therefore became one of Galdós principal interest and served as the core of the novels, particularly after 1885 and before 1898. [Goldman, 1975:10].

Se trata de conseguir un equilibrio histórico entre la persona y las relaciones sociales mediante la humanización de las estructuras sociales y

económicas [Mora, 1981:43-44]. Galdós es consciente de que las clases populares, por sí solas, no pueden asumir el poder. Necesitan educación y conocimiento para no fracasar en su intento. La solución sigue siendo la fusión armónica, sin odios ni violencia, de las clases sociales [Faus, 1993:194]. Esta idea se desarrolla en la mayor parte de las obras de esta época. Un caso paradigmático es el que nos muestra en *La de San Quintín* (1894). Víctor, un hombre del pueblo, se une a Rosario, duquesa, representante de la aristocracia nobiliaria que agoniza. Sin embargo, su futuro común (el amor siempre presente) tienen que buscarlo fuera de España porque en el país se sigue castigando a todos los que se inclinan por cultivar la disidencia y el pensamiento crítico (Ríos, 1990).

Es evidente que la conciliación de clases no va a ser posible. En 1897, el mismo año de su discurso de entrada en la R.A.E., publica *Misericordia*, reflejo novelesco del fracaso de los objetivos regeneracionistas que la clase media nunca hizo suyos. El hombre nuevo no aparece por ninguna parte. Frasquito Ponte es el antihéroe, un cesante inútil que esconde su miseria con un barniz de dignidad. En su personaje descubrimos la caricatura de alguien que nunca pudo llegar a *ser*. Incluso en los datos de su biografía.

Su decadencia no empezó a manifestarse de un modo notorio hasta el 59; se defendió heroicamente hasta el 68, y al llegar este año, marcado en la tabla de su destino con trazo muy negro, desplomóse el desdichado galán en los abismos de la miseria para no levantarse más. [Pérez Galdós, 1897a:127]

Como dice Gustavo Correa, los personajes galdosianos irradian a su alrededor una energía espiritual y psíquica mediante la que influyen sobre la conducta y el destino de las demás personas [Correa, 1967:240].

En *Misericordia* también se produce esta circunstancia en la relación de Frasquito con Obdulia. Pero ahora se ha producido un vuelco absoluto en el ideologema galdosiano. El novelista se ha dado cuenta de que ni el conocimiento, ni la conciencia ni la verdad son realidades fijas y lo expresa a través de sus personajes.

En sus coloquios con Obdulia, Frasquito no cesaba de referirle su vida social y elegante de otros tiempos, con interesantes pormenores: (...) Enumeraba las casas suntuosas donde había pasado horas felices, conociendo lo mejorcito de

Madrid en ambos sexos, y recreándose con amenos coloquios y pasatiempos muy bonitos. [Pérez Galdós, 1897a:132]

La energía que desprende Frasquito es una energía fatua, de oropel. Obdulia asiste entusiasmada a los relatos que le hace el galán de su vida pasada.

Otras veces, lanzándose a la poesía, recitábale versos de don Gregorio Romero Larrañaga y de otros vates de aquellos tiempos bobos. La radical ignorancia de la joven era terreno propio para estos ensayos de literaria educación, pues en todo hallaba novedad, todo le causaba el embeleso que sentiría una criatura al ver juguetes por primera vez. [Pérez Galdós, 1897a:133]

Es la doctrina krausista transformada por el dardo galdosiano, recontada desde la óptica del fracaso.

A partir del estreno de *Electra* (enero de 1901), Galdós radicaliza aún más sus posturas. La solución liberal no le sirve, se ha convertido en una pieza más del sistema caciquil. Por eso busca la salida ideológica en el republicanismo. Su acercamiento posterior al socialismo se debe más a sus simpatías por la figura de Pablo Iglesias que a un supuesto ardor revolucionario que nunca tuvo [Mora, 1990:741]. Y también, por qué no decirlo, a su eterna búsqueda del hombre nuevo que ahora se le presenta bajo los ropajes del socialismo utópico.

Es este proceso de búsqueda constante lo que lo distingue de los escritores del 98, su optimismo (con altibajos) y su afán práctico. Frente a los intelectuales teóricos, don Benito se atrevió a bajar al barro. En este sentido, está más cerca de los hombres de la generación posterior, la del 14, que participaron activamente en la vida política y social de la monarquía y de la II República.

No se trata tanto de señalar el carácter reformista de sus postulados frente a los principios conservadores en un lado y la salida revolucionaria en el otro, cuanto de subrayar su afán por *hacer* algo para cambiar el estado de las cosas en la sociedad española en vez de limitarse a sesudas disquisiciones teóricas que no suelen llevar a ningún sitio. El pueblo reconoció su voluntad de servicio en el momento de su muerte y todavía hoy, cuando leemos una novela del genial canario universal, seguimos disfrutando con un doble regalo: la ficción y la enseñanza (*aut prodesse volunt aut delectare poetae*, que diría el clásico).

BIBLIOGRAFÍA

- BATTANER, M^a. PAZ (1977), *Vocabulario político social en España (1868-1873)*. Madrid: Anejos del Boletín de la R.A.E. Anejo XXXVI.
- BERKOWITZ, H. CHONON (1948), *Pérez Galdós: Spanish liberal crusader*. Madison: University of Wisconsin Press.
- BOURDIEU, PIERRE (1979), *La distinción. Critique sociale du jugement*. París: Minuit
- CASALDUERO, JOAQUÍN (1970), *Vida y obra de Galdós*. Madrid: Gredos (3^a edición).
- CHICHARRO, ANTONIO (1990), "Las reflexiones teóricas de Galdós sobre novela (Análisis del discurso de entrada en la Real Academia Española)". En *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Estudios Galdosianos. 1990*, t. I, Las Palmas: Cabildo Insular, 1993:103-117.
- CORREA, GUSTAVO (1967), *Realidad, ficción y símbolo en las novelas de Galdós*. Madrid: Gredos, 1977.
- CROS, EDMOND (1983), *Literatura, ideología y sociedad*. Madrid: Gredos.
- CRUZ LEAL, PETRA-IRAIDES (1990), "El problema de la educación en *El amigo Manso*". En *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Estudios Galdosianos. 1990*, t. I, Las Palmas: Cabildo Insular, 1993:623-629.
- DÍAZ, ELÍAS (1973), *La filosofía social del krausismo español*. Madrid: Debate, 1989.
- DUBOIS, JACQUES (1978), *L'institution de la littérature. Introduction à une sociologie*. Bruxelles/París: Ed. Labor/F. Nathan.
- DUCHET, CLAUDE (1979), *Sociocritique*. París: F. Nathan.
- FAUS SEVILLA, PILAR (1993), "La España finisecular vista por Benito Pérez Galdós y Emilia Pardo Bazán". En *Actas del Quinto Congreso Internacional de Estudios Galdosianos. 1993*, t. II, Las Palmas: Cabildo Insular, 1995:185-203.
- GINER DE LOS RÍOS, FRANCISCO (1870), "La juventud y el movimiento social". Recogido en Giner de los Ríos, 1922:101-126.
- GINER DE LOS RÍOS, FRANCISCO (1922), *Estudios sobre educación*. Obras Completas. Tomo VII. Madrid: Imprenta de Julio Cosano.
- GOLDMAN, PETER B. (1969), "Galdós and the politics of conciliation". En *Anales Galdosianos*, IV, 1969:73-87.
- GOLDMAN, PETER B. (1975), "Galdós and the Nineteenth Century Novel: The Need for an Interdisciplinary Approach". En *Anales Galdosianos*, X, 1975:5-18.
- JUTGLAR, ANTONI (1970-1971), "Sociedad e historia en la obra de Galdós". En *Cuadernos Hispanoamericanos*, 250-252, 1970-1971:242-255.
- LIDA, DENAH (1967), "Sobre el krausismo de Galdós". En *Anales Galdosianos*, II, 1967:1-27.
- LÓPEZ-MORILLAS, JUAN (1968), "Galdós y el krausismo: *La familia de León Roch*". En *Revista de Occidente*, 60, 1968:331-357.
- LÓPEZ-MORILLAS, JUAN (1980), *El krausismo español*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- M. UREÑA, ENRIQUE; Fernández Fernández, José Luis; Seidel, Johannes (1997), *El "Ideal de la Humanidad" de Sanz del Río y su original alemán*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas.
- MALCUZYNSKI, M. PIERRETTE (ed.) (1991), *Sociocríticas. Prácticas textuales. Cultura de fronteras*. Amsterdam: Rodopi.

- MILLER, STEPHEN (1983), *El mundo de Galdós: teoría, tradición y evolución creativa del pensamiento socioliterario galdosiano*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo.
- MORA GARCÍA, JOSÉ LUIS (1981), *Hombre, sociedad y religión en la novelística galdosiana*. Salamanca/Las Palmas: Universidad/Cabildo Insular
- MORA GARCÍA, JOSÉ LUIS (1990), "Galdós novelista. A propósito de *El caballero encantado*". En *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Estudios Galdosianos*. 1990, t. I, Las Palmas: Cabildo Insular, 1993:731-755.
- PÉREZ DE AYALA, RAMÓN (1917), "Galdós y la tolerancia". En *Las máscaras*. Recogido en *Obras Completas*, III:575-590. Madrid: Aguilar, 1963-1969 (4 vols.).
- PÉREZ GALDÓS, BENITO (1870), *La Fontana de Oro*. Madrid: Alianza, 1973.
- PÉREZ GALDÓS, BENITO (1897a), *Misericordia*. Madrid: Hernando, 1980.
- PÉREZ GALDÓS, BENITO (1897b), "La sociedad presente como materia novelable". Recogido en Pérez Galdós, 1972:173-182.
- PÉREZ GALDÓS, BENITO (1972), *Ensayos de crítica literaria*. Selección, introducción y notas de Laureano Bonet. Barcelona: Península.
- QUEVEDO GARCÍA, FRANCISCO J. (1990), "Tres indios en la novela galdosiana: 'Agustín Caballero, Teodoro Golfín y José María Manso'". En *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Estudios Galdosianos*. 1990, t. I, Las Palmas: Cabildo Insular, 1993:479-495.
- RÍOS, FÉLIX J. (1990), "La de San Quintín: una lectura ideológica". En *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Estudios Galdosianos*. 1990, t. I, Las Palmas: Cabildo Insular, 1993:785-792.
- SANZ DEL RÍO, JULIÁN (1860), *El Ideal de la Humanidad para la vida*. Madrid: Imprenta de F. Martínez García, 1871 [2ª edición, por donde cito].
- SCANLON, GERALDINE M. (1989), "Problema social y krausismo en *Marianela*". En *Actas del Tercer Congreso Internacional de Estudios Galdosianos*. 1989, t. I, Las Palmas: Cabildo Insular, 1990:81-95.
- SHOEMAKER, WILLIAM H. (1979), *La crítica literaria de Galdós*. Madrid: Insula.
- TOSCANO, TERESA (1993), *Retórica e ideología de la Generación de 1868 en la obra de Galdós*. Madrid: Pliegos.
- TUÑÓN DE LARA, MANUEL (1989), "Ideología y sociedad en las novelas contemporáneas de Galdós". En *Actas del Tercer Congreso Internacional de Estudios Galdosianos*. 1989, t. II, Las Palmas: Cabildo Insular, 1990:537-551.
- ZIMA, PIERRE V. (1985), *Manuel de sociocritique*. París: Picard.

NOTAS

- 1 El discurso de entrada en la Real Academia Española ha sido estudiado y citado por la crítica muchísimas veces. Véase, sin ir más lejos, la introducción de Bonet que precede a su excelente selección (Pérez Galdós, 1972) o los trabajos de Shoemaker (1979) y Miller (1983). Entre la bibliografía más reciente, puede consultarse el riguroso análisis realizado por el profesor Antonio Chicharro (1990) en el Cuarto Congreso Galdosiano.

- 2 "(...) el texto principal del *Ideal de la Humanidad para la vida*, Madrid 1860, de Julián Sanz del Río, constituye una traducción de los artículos de Krause, "Menschheitbund" y "Entfaltung und urbildliche Darstellung der Idee des Menschheitbundes, vom Standorte des Lebens aus", publicados en 1811 en la revista editada por él mismo, *Tagblatt des Menschheitlebens*, y [de que] la primera nota a pie de página de Sanz del Río en la obra citada, que contiene los "Mandamientos de la Humanidad", constituye una traducción de la reimpresión de los "Mandamientos de la Humanidad" de Krause (publicados por primera vez también en 1811 en el *Tagblatt*) en la obra de este último *Geist der Geschichte der Menschheit*, Göttingen 1843, Beilage V, pp. 517-519 [Enrique M. Ureña *et al.*, 1997:LVIII]
- 3 Gumersindo de Azcárate "(...) rompe con la Iglesia Católica a raíz del primer Concilio Vaticano (1869-1870) y procede a ordenar su vida según la preceptiva moral de un racionalismo cristiano." [López-Morillas, 1968:331]
- 4 Para el conocimiento de las teorías sociocríticas son imprescindibles los estudios de Duchet (1979), Cros (1983) y Zima (1985). También pueden consultarse los trabajos de Dubois (1978) y Bourdieu (1979). Malcuzyński (ed.) (1991) ha reunido algunas de las aportaciones más significativas de estas corrientes críticas que se nutren con las ideas semióticas y con las novedosas reflexiones de Mijail Bajtin.
- 5 Geraldine Scanlon (1989) estudia el problema social y el krausismo en Marianela y afirma que las ideas de Galdós eran bastante avanzadas para la época:

"En Marianela, Galdós con respecto a este problema ha adoptado la posición interencionista del liberalismo radical, rechazando como insuficientes el remedio tradicional de la caridad y el abstencionismo del individualismo radical.(...) El hecho de que hubiese decidido tratar el problema social era en sí significativo puesto que había muchos que incluso negaban su existencia." [Scanlon, 1989:89]