

Sobre la posibilidad de una justicia misericordiosa: el problema de la caridad en Benito Pérez Galdós y Concepción Arenal

MARÍA G. NAVARRO

University of Amsterdam. Holanda

“El local era una taberna retocada, con ridículas elegancias entre pueblo y señorío; dorados chillones; las paredes pintorreadas de marinas y paisajes; ambiente fétido, y parroquia mixta de pobreza y vendedores del Rastro, locuaces, indolentes, algunos agarrados a los periódicos, y otros oyendo la lectura, todos muy a gusto en aquel vagar bullicioso, entre salivazos, humo de mal tabaco y olores de aguardiente.”

“[...] la miseria despertaba en ella el respeto de las cosas inverosímiles y maravillosas.”

Galdós, *Misericordia*, Cap. XII

Una novela realista

Benito Pérez Galdós encontró en la clase media una fuente de inspiración para la creación de una novela de costumbres con una destacada dimensión política: describir y hacer comprensibles los problemas de índole moral que hacían muy difícil concebir e implantar un orden social basado en la prosperidad individual y colectiva. Aunque su talante descriptivo, su técnica realista, costumbrista e incluso naturalista, como se ha dicho en alguna ocasión —sin que estemos aquí completamente de acuerdo con ello—, es una de las más sobresalientes de las letras españolas, Galdós nunca renunció al uso de una poderosa voz narrativa con la que imprimió a su literatura un declarado afán de comprensión de la realidad social. Galdós mantuvo este afán en un sentido tan amplio como para abarcar la realidad lingüística, la planificación urbanística de las ciudades, la miseria moral de los individuos, la responsabilidad civilizatoria de los escritores de su época, el deseo de construir una identidad nacional invertebrada, la comprensión de la función socializadora de la familia y su misión política y generadora de historia, etc.

Galdós era un escritor con una visión política ejemplar; en la última época de su producción literaria intentó armonizar un cierto espiritualismo o evangelismo con la

función moralizadora que toda visión política entraña. Es la actitud investigadora y deseosa de saber del escritor canario un gesto de piedad hacia la realidad que le cupo en suerte vivir, así como hacia la conciencia histórica que contribuía a reforzar con su entusiasta entrega literaria. Por ese motivo contemplamos en el título de este artículo dos palabras esenciales para entender su actividad intelectual y artística, a saber, de una parte: la justicia, de la otra: la misericordia.

Fue un escritor minucioso en todas sus descripciones hasta el punto de desorientar al lector en la tarea de extraer la imagen total y última del relato como si esta imagen se pudiera acaso disponer a la manera de una sustancia entretejida con la acción. Ciertamente todo lo contrario es lo que sucede tanto en la vida como en la literatura que a la vida da forma pues, en ellas, todo es detalle sobresaliente, investigación urbana, conflicto moral, memoria múltiple. Desde una simple conversación sin transcendencia hasta el resultado desencadenado de una acción clave, en la que parecería que radicara la novela: todo es sobresaliente desde el punto de vista de la escritura de Galdós. Nada parece digno de omisión; tal es la vida: una multiplicidad de estímulos y segmentos de realidad de la que el artista no parece dispuesto a desprenderse para proporcionar al espectador una fácil y fingida comprensión parcelada de la realidad sino que, muy al contrario, su misión consiste en proporcionar al lector de todos los tiempos el corazón de una realidad histórica ya lejana pero para dejarle moverse en su controvertido seno al tiempo que su intensidad y complejidad van adquiriendo dimensiones parangonables con la realidad presente, cualquiera que ésta fuese. El despliegue formal del realismo conoce, por tanto, en la pluma de Galdós, uno de sus más importantes representantes de la literatura escrita en español.

El realismo de Galdós tiene como finalidad la generación, en el tiempo histórico cambiante y fugitivo de los lectores ideales, de un realismo vivo, cuya virtud radica —a diferencia del positivismo literario, presente, en cierta medida, en el naturalismo— en hacer que el despliegue del relato se asemeje al de la propia vida... ora desconcertante, formidablemente simple o recargado de matices igualmente valiosos y significativos, y cuyo valor narrativo es, a fin de cuentas, uno y el mismo en cada uno de sus giros, descripciones y sutilezas, sin que se pueda dirimir jerarquía ni preferencia lógica en lo que hace a la ecuación final del sentido. Ofrece la vida al espectador tal y como ésta se nos da: inmersa en una espesa y confusa trama de significación total, y de la que emana el sentido, únicamente, a partir de determinadas acciones, espolvoreadas sobre la línea o líneas de tiempo con la misma determinación con la que se podría decir que opera el azar o un contingente destino.

La finalidad última de la novela galdosiana es colmar un cierto afán de realidad histórica —pues Galdós siempre escribió con una conciencia histórico-política clara, determinante—, sin considerar que ésta sea acaso algo ya asimilado por el autor sino, más bien, una realidad cuyo significado intenta pergeñar desde su particular taller o mesa de experimentación literarias; reproduciendo al cabo la lógica interna de la propia constitución del tiempo en el seno de la comprensión, esto es, en el lugar donde los humanos otorgamos la dimensión histórica a la línea o líneas aparentemente no significativas del tiempo externo, del tiempo objetivo (tiempo cronológico, también denominado ‘tiempo de la narración’ que en la novela galdosiana, conforme la acción va configurándose, va cediendo espacio paulatinamente al tiempo psicológico o

‘tiempo de la descripción’). *Misericordia*, novela que salió a la luz en el año 1897, un año antes del desastre de 1898, es uno de sus más preciosos exponentes; en estas páginas nos centramos en ella.

Ese lugar de la narración, tal y como se ha descrito arriba, está radicado en los procesos de comprensión, siendo la creación literaria uno de los más preciados espacios de su manifestación. La acción de los personajes es, en sí misma, una(s) línea(s) histórica(s) de tiempo, por cuanto su significación, a pesar de caer en ocasiones presa de la contradicción, siempre facilita ulteriormente la cristalización de alguna forma de comprensión. En el arte no hay restos sin sentido, tal y como sucede en la vida.

Una de las dimensiones más características de la novela de Galdós es su delimitación o pliegue del tiempo histórico a la comprensión epocal. Dicha comprensión sólo podría ser una comprensión social. Este parece ser uno de los axiomas presentes en la disposición de las diferentes tramas literarias que pueblan el universo galdosiano. La complejidad de las descripciones no llega nunca a cautivar la atención del lector en un sentido opuesto al principio consistente en afirmar que existe una verdad social y que, por tanto, existen los personajes, o viceversa: que hay personajes, luego se da la verdad social.

Esta idea que aquí se señala se podría utilizar para entender la razón por la cual la descripción de los diferentes personajes resulta tan pregnante, pues estos viven y andan inmersos en una realidad social cuyo conjunto final es bien conocido por todos nosotros; tal y como es conocido el nombre de cada uno de los barrios que describe con voluntad declarada. Aspecto que se ha hecho notar, con frecuencia, en los estudios galdosianos.

“Ni uno solo de los barrios madrileños fue olvidado por Galdós. Diríase que tuvo particular empeño en que sus novelas los exaltaran uno a uno, destacando con mucho bulto sus “distintas fisonomías” y sus “caracteres distintos”, enfervorizando sus sentimentalismos, matizando sus expresiones autónomas, considerando con sutileza su afinidad con las personas que los habitan”¹.

A veces, el atento lector, puede llegar a preguntarse si acaso existen personajes no humanos en la novela, personajes que, por así decir, lo organizaran todo; se les podría imaginar palpitando desde lo profundo de la acción con disimulada capacidad de transformación. Así es, ¿no es acaso un personaje como cualquier otro la realidad social de un barrio madrileño de aquella época, tal y como, en nuestra actualidad, parece brotar vida agónica de la representación final de un barrio como Chamberí o la Latina, o de poblaciones como Getafe o Leganés? Es ese personaje poliédrico, también llamado *realidad social* —descrito aquí con una pregnancia tan notable como la destilada por un altar barroco—, que anda resolviendo sus problemas, sus quehaceres a través de unos y de otros, aquel que, de verdad, adquiere una dimensión auténtica cuando tratamos de establecer cuál era la intención política y artística del autor, porque la voluntad de transformación y adoctrinamiento guía la escritura y encarga la acción a cada uno de los personajes humanos elegido para este menester,

¹ SAINZ DE ROBLES, F. C., *El Madrid de Galdós o Galdós, uno de los “cuatro grandes” no madrileños, de Madrid*, Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1967, p. 10.

dándose aquí por incluidas las escenas, las atmósferas, las situaciones, los madrileños barrios...

De manera que la gente llana de Madrid, los personajes de clases económicas altas —menos frecuentes, en términos generales, en sus novelas—, las clases más educadas, la emergente clase media en la nueva sociedad urbana, la burguesía arruinada, los mendigos, rateros, gitanos e inmigrantes, etc. forman parte del mundo galdosiano a través de sus jergas y expresiones —se ha hablado de la existencia de ‘almudenismos’, términos acuñados por Almudena en *Misericordia*, a quien el autor jamás corrige o aclara dejándole hablar, libre, esa mezcla riquísima e intacta de español, sefardí y árabe—, pero también a través de sus conflictos morales, frustraciones, deseos y monólogos interiores en medio de esta atmósfera picaresca otrora tan propia de los siglos XVI y XVII. Pero el conjunto de esos escenarios no es más complejo que el solitario mundo de cada uno de esos personajes; así es como Galdós consigue establecer una comunicación tan viva e intensa entre lo general y lo particular que acaba haciendo de ello una realidad tan humana y compleja como lo pueda estar la vida individual del siglo XIX.

“Pero la clase media, la más olvidada por nuestros novelistas, es el gran modelo, la fuente inagotable. Ella es hoy la base del orden social: ella asume por su iniciativa y por su inteligencia la soberanía de las naciones, y en ella está el hombre del siglo XIX con sus virtudes y sus vicios, su noble e insaciable aspiración, su afán de reformas, su actividad pasmosa. La novela moderna de costumbres ha de ser expresión de cuanto bueno y malo existe en el fondo de esa clase, de la incesante agitación que la elabora, de ese empeño que manifiesta por encontrar ideales y resolver ciertos problemas que preocupan a todos, y conocer el origen y el remedio de ciertos males que turban las familias. La grande aspiración del arte literario es dar forma a todo esto”².

En estos cuarenta capítulos y un epílogo, Galdós parece entender la fuerza expresiva de los personajes unida a la dimensión humana de los barrios y las mentalidades, de las épocas y las costumbres y, en definitiva, de la intrahistoria. Y es que una historia vivaz es, en suma, la historia literaria, de manera que cada capítulo continúa la acción desarrollada en el capítulo anterior, como los episodios vitales de cuyo sentido último todos nos hacemos una representación encadenada en virtud de la creencia que afirma que la conexión existente entre todas las acciones (en la vida individual pero también en la colectiva) va más allá de nuestra capacidad para establecer orígenes absolutos para cada una de las partes.

Esa especie de viaje en que consiste toda novela tiene, en la historia de Benina, la particularidad de que comienza y termina tantas veces como capítulos hay en esta novela. El personaje que realiza el viaje tiene la capacidad de conversar con todos, de mezclarse con personas procedentes de todos los escenarios madrileños decimonónicos posibles, sin que exista sin embargo para ella la posibilidad de ser aceptada en la misma medida por todos aquellos con quienes dialoga. Es precisamente, esa dolorosa condición, por muy paradójico que pueda resultar, lo que le permite alcanzar una

² PÉREZ GALDÓS, B., “Noticias literarias, proverbios ejemplares y proverbios cómicos de Ventura Ruiz Aguilera”, *Revista de España*, XV, número 57, 1870, pp. 162-193.

comprensión plena sobre el significado de la decadencia en que se instala la vida de la mayor parte de las personas en la sociedad de su tiempo. Este es uno de los primeros rasgos de caridad, o mejor, de piedad. Ese respeto por las cosas sagradas e inverosímiles que la comprensión de la miseria le instigó a tener, parece guardar relación con la elección realista de Galdós. Y es que también en la memoria de su escritura se alza, a la manera de un eco o de un reflejo, una determinada comunión con la pobreza de su época, sobre la que el autor para mientes en virtud de la misericordia que ésta le inspira. Así es como la memoria que la escritura pliega en torno suyo y extiende en torno a la realidad que revive, se instituye memoria colectiva por medio de una acción o actitud moral previa: es la misericordia que observa con desamparo el mundo. Si bien no se podría decir que toda novela realista entrañe esta actitud moral, sí puede decirse que sería difícil imaginar una perspectiva literaria para la misericordia en la que ésta no adoptara, de alguna manera, la fórmula del realismo.

Una justicia misericordiosa

La novela dialogada o hablada de Galdós no es sólo realista porque se den en esta corriente literaria las condiciones adecuadas para alcanzar una perspectiva misericordiosa de la realidad social de su época es, además, y con todo, realista en una manera en que sólo lo son las novelas cuya voz última está debida a un cierto ideal de justicia social. En efecto, en mi opinión, una de las cuestiones que más intensamente plantea *Misericordia* es la cuestión de la justicia social.

La pobreza, en su concreción histórica, siempre es efecto de una estructuración de la realidad política injusta. Es evidente que no todos los miembros de una sociedad son víctimas de la pobreza en la misma medida, esto es, que se dan grados de pobreza. Tampoco la pobreza es una y la misma en cuanto realidad; así, se puede hablar de la pobreza en la planificación urbanística de las ciudades, la pobreza de los usos y costumbres, la pobreza alimenticia, la pobreza moral que rasura la dignidad de la vida individual y colectiva, etc. En este punto conviene tener presente la imagen histórica de la época: movimientos revolucionarios en el campo, miseria del campesinado, decadencia de la clase media, pérdida inminente de las colonias de ultramar, pistoleros de las ciudades, etc. Por eso, toda descripción es necesaria y urgente a ojos del autor, porque existen tantas pobrezas que el retrato de una época de ideales civilizatorios más bien escasos se hace, cuando menos, compleja; y porque, además, existe una voluntad latente de denuncia social. Esto es, un compromiso con un cierto ideal de justicia social; ideal que, curiosamente, ha elegido el problema de la misericordia moral para acometer su entrada en el escenario de la reflexión. Esta elección resultará, cuando menos, paradójica, si asumimos que, desde el punto de vista de la caridad cristiana, la calamitosa situación de pobreza a la que muchos se ven destinados y otros eventualmente expuestos mas ninguno libre en términos absolutos y durante una vida es, desde la concepción cristiana de la moral, una consecuencia de la miseria que el mundo y la acción humana que lo constituye entrañan por sí mismos.

¿Por qué reclamar una justicia social o denunciar, entonces, el hecho de que las personas, debido a la deficitaria y poco edificante concepción de la política, se vean expuestas a una pobreza tan variada como la anteriormente descrita? Sólo considerando

que pueda haber una misericordia no cristiana, es decir, una misericordia anhelante de transformación, esto es, no expuesta a la idea paralizadora de la redención, no sólo en el más allá, sino incluso por medio de la comprensión de la pobreza como redentora del pecado o del mal allegado en cada uno, cabe entonces pensar la misericordia en los términos de la justicia social que exige una vida mejor para los individuos, las familias, los grupos sociales, las regiones, etc., en tanto algo a lo que se tiene derecho naturalmente.

Esta concepción laica de la misericordia es la que nos descubre los aspectos más calamitosos política y socialmente paralizadores de la misericordia entendida desde el universo moral cristiano. Porque sólo la misericordia asumida como mediación entre la piedad inmediata y la posterior reclama de una justicia social que otorgue a los individuos el derecho a vivir con holgura y dignidad, puede ir más allá del inmovilismo al que lleva la concepción cristiana de los pobres como *lugares* en los que realizar el valor de la conmiseración. Pues si bien es cierto que el ideal cristiano de la pobreza conduciría, en puridad, al entendimiento pleno de aquello que no se debe ostentar en una vida en la que nada nos pertenece, y que habría de dar lugar al ideal de la humildad y la austeridad, también es cierto que existe un imaginario colectivo, de raigambre ciertamente cristiana, según el cual los pobres serían mártires cuyo destino habríamos si no de emular, sí al menos de admirar de extraña manera, y que esta situación conduce, en definitiva, al inmovilismo social. No será de extrañar que, a ojos de una concepción de la justicia en la que ésta estuviera asentada en el ideal de una misericordia activa, la misericordia cristiana pueda ser tildada —al menos, según me lo represento, y llegados a este punto— de un ideal de piedad romo, en el que no late la reclama política, pero ¿cómo entender una piedad sin dimensión política alguna?

Sin duda, la historia de los diferentes cristianismos que cabe distinguir en la historia dominante del cristianismo conoce su razón de ser en la espinosa cuestión de concebir una piedad como conmiseración en el fuero del individuo una vez se ve este arrojado a la historia y al mundo; piedad que únicamente habría de llevarle a la mortificación y a la expiación de la culpa por medio de la caridad, etc., pero sin olvidar que a dicha piedad se le opone otra en la que es entendida en los términos del activismo político, en la amplia y desconcertante exterioridad de ese mismo mundo y esa misma historia, y en la que la caridad de los píos resulta ser, al cabo, un impedimento a la acción espiritual de la verdadera piedad.

Podría decirse que, en *Misericordia*, se presenta la problemática de esa doble concepción, a saber, por una parte, la concepción cristiana de la misericordia, y de la otra, un ideal misericordioso de justicia social de raíces probablemente laicas, según el cual la pobreza no sería entendida a la luz de la renuncia a lo mundanal en virtud de la consecución de un espíritu compasivo o puro, sino que ésta se entendería desde el punto de vista de la destinación a la escasez que los individuos, las familias, los grupos sociales y las regiones deben aprender a tolerar, con resignación, debido a una repartición injusta de los bienes colectivos y a una imposición, históricamente concebida y justificada, de la ilegítima sustracción de este derecho. Es esta concepción de la misericordia la que consigue ofrecernos un retrato sarcástico, irónicamente apesadumbrado, de aquella otra misericordia caritativa individualmente pero siempre vacua en lo político.

Mas, también, cabe hacer un análisis de la misericordia en aquella acepción cristiana que, en estas páginas y con cierta rapidez, se ha descrito vinculada a la caridad individual, pero a la luz, ahora, de su significado como opción individual en el conjunto de una sociedad políticamente desalentada, no estructurada, y en la que las virtudes cívicas no han sido aún entrañadas ni por sus habitantes, ni por la vida comunitaria en la que éstos se insertan durante su crianza. ¿Son ciertos valores cristianos una respuesta inmediata ante la pobreza atroz, así experimentada en virtud de un determinado ideal de ciudadanía y/o de comunidad política? ¿Es el cristianismo una manera de hacer política en escenarios históricos en los que las virtudes cívicas aún no conocen forma alguna de esplendor? ¿Perpetúan esos valores inmediatos la situación originaria de pobreza, convirtiéndose así en un gesto hipócrita que sólo puede dilatarse en el tiempo? Pues, ¿no es una hipocresía que mientras el grupo católico socialmente dominante sostiene el presupuesto de la comunión de los bienes, la repartición efectiva de los mismos se considere harina de otro costal?

Nuestro primer análisis de la misericordia, en el que ésta era entendida como caridad ante un mundo del que el cristiano se desentiende, precisamente, para preservar su pureza, su autonomía moral, conduce a un ideal paupérrimo de la vida política, pues ésta necesita de la acción individual y colectiva para acometer su transfiguración; mas cabe también preguntarse —siguiendo el camino opuesto— si acaso esa misericordia no es una respuesta moral ante una estrepitosa desestructuración de la vida en común. Es decir, efecto y no causa de ella. Después de todo, cuando se impone la decadencia en el orden de la vida comunitaria, la única manera de no incurrir en ella es optar por el camino de la renuncia, de la ataraxia, fortaleciendo así, desde el ámbito de lo privado, el principio fundador de la moral, en uno mismo y en todos, a saber, la libertad individual, que puede conducir tanto a la acción como a la inacción, es decir, ora a la misericordia que actúa política y ejemplarmente, ora a la misericordia caritativa que sólo compadece y entiende desde la íntima conmiseración, pero que no persigue transformar, enderezar, reprobar la actuación de aquellos que, en medio de una situación políticamente impedida y, por ello, pobre, calamitosa, forman parte del paisaje final de una especie de destino colectivo en el que no existe verdadera acción ni para el misericordioso, ni para el que yerra.

Sea o no así, lo único que cabe afirmar con relativa certeza es que el valor moral de la misericordia parece imponerse en épocas de fuerte crisis en la estructuración política de la vida individual y colectiva, es decir, en épocas en las que no constituye un valor político inobjetable la definición de los deberes y el mantenimiento de los derechos cívicos; y es que la imposición de una moral de la caridad no engendra acción, porque no instiga las conciencias colectivas ni individuales, al menos en un primer estadio.

¿Es la caridad una virtud social?

Encauzar las reflexiones anteriormente esbozadas será fácil a la luz de la lectura de un texto de un gran valor filosófico a este respecto; me refiero aquí al ensayo sobre

El pauperismo publicado también en 1897 por Concepción Arenal³ al final de esa primera etapa de la llamada España de la Restauración. El mismo año de publicación que tuvo *Misericordia* parecía poner inicio a la conexión temática entre las dos obras, pues, en efecto, si bien una se dedica a la aventura de la narración y la descripción de la realidad literaria de la época y la otra objetiva la problemática de su tiempo a través de la reflexión, existe, además, entre ambas una comunión tanto en la idea como en la temática a que ambos autores se entregaron, habiendo ambos coincidido incluso en su denominación específica, a saber, el problema de la pobreza, de la caridad, y la misericordia.

La descripción inicial de Arenal parece inspirar el personaje de Benina, su abnegación y consuelo, que ella halla en la consagración a los más miserables; no obstante, también es el inicio de una honda reflexión —en la que se pondría de manifiesto la dimensión política aquí entrañada— sobre la presunta dimensión moral de la caridad a la vista de su función social más allegada. La obra de Arenal podría tenerse como el auténtico colofón de la novela galdosiana, poniendo aquélla voz a la conciencia epocal e intencionalidad reflexiva del autor canario, mas proporcionando también este último, a la exquisita pluma de Arenal, la recargada galería literaria de la época, y al cabo concediendo, al postrero intérprete, ese riquísimo cuadro arrebatado de minuciosas y casi infinitas pinceladas con que consigue poner semblante y dotar de movimiento a la imagen epocal, ciertamente irrecuperable si no hubiera sido detenida por la voluntad literaria del cronista.

“Al considerar este sentimiento, dulce como el amor, puro como la inocencia, fuerte como la justicia, el ánimo se dilata y el alma consolada espera de la caridad la solución de todos los problemas, el remedio de todos los males. Semejante a una visión divina, aparece la multitud infinita de criaturas que se han consagrado a sus semejantes, viviendo y tal vez muriendo por ellos. En todos los grandes dolores se ven abnegaciones prodigiosas para consolarlos; en todas las grandes iniquidades, virtudes que subliman hasta el cielo la naturaleza humana, cuando parece dispuesta a revolcarse eternamente en el fango sangriento de las maldades crueles”⁴.

¿Pero cuál es el poder transfigurador de la caridad si observamos detenidamente que ésta, al igual que los derechos de clase o sus mismas riquezas y títulos y tratamientos de preferencia todos, se heredan de generación en generación, con imparable efecto? La caridad, más allá del dilema de si lleva o no a la acción política o de si existe, en su seno, un principio de rebeldía contra la injusticia generadora de desigualdad y pobreza: ¿parte realmente de una idea atinada de lo que la miseria material y moral implican, se la representa acaso con realismo? ¿Cómo podría la caridad o la misericordia remediar la enfermedad, la estulticia efecto de la falta de formación espiritual e intelectual, los vicios que llevan a la mayoría de los proscritos a delinquir en razón de su posicionamiento económico, intelectual y social? Estas son las preguntas que asoman predominantemente en la reflexión de Arenal, resultando

³ Cf. ARENAL, C., *El pauperismo, Obras Completas*, vol. I, Madrid, Librería Victoriano Suárez, pp. 297-404. Prestaremos aquí especial atención a los capítulos XXII y XXIII del citado volumen.

⁴ ARENAL, C., *o. c.*, p. 297.

finalmente evidente para la autora que “[...] es necesario que a la compasión se una el deber, y a la caridad la justicia”⁵.

Sin embargo, no estaríamos llevando a cabo una interpretación consistente si no afirmáramos que Arenal tiene, ante el asunto de la caridad, una posición más beligerante que la que aquí se esboza; de manera que acaba apostando con determinación por la importancia del derecho en toda reforma social. Derecho encargado de aminorar el luctuoso estado de los miserables, esto es, de poner fin a la existencia de las deplorables casas de dormir, la profesionalización de la indigencia y mendicidad de la época, la recortada función social de las limosnas, el trajín de los confesionarios y oratorios, etc. Derecho que debe estar inspirado, sin embargo, en la idea de la caridad como virtud, tal y como se infiere del ensayo de Arenal, pero sin olvidar que “[...] la caridad, que no era más que *consuelo*, tome en cuanto sea posible la forma de *remedio*”⁶. En efecto, “cuando la misión de la caridad se eleva; cuando no se limita a consolar, sino que remedia y prevé, su esfera de acción es dilatada”⁷; razón por la que Arenal llega a afirmar que un sentimiento así habría de poder compartirse por todos por igual, no siendo privilegio de unos pocos, como si la caridad sólo se pudiera ejercer a condición de poseer riqueza de la que desprenderse. Podría decirse que esta última reflexión es la que pone de manifiesto la razón de ser de la admiración inmediata que despierta el personaje de Benina quien ejerce la caridad desde la pobreza, de ahí que utilizáramos el término ‘piedad’ para describir el carácter y la misión de esta mujer en la novela.

A pesar de todo, en mi opinión, la pregunta que venimos formulando parece seguir imponiéndose: ¿cómo transformar la caridad en una virtud política activa? Y una vez concebida en esos términos, y así transformada, ¿habríamos de seguir llamando a tal virtud ‘caridad’, ‘misericordia’?

Si la caridad es una virtud social o no, es ésta una cuestión que se ha bosquejado aquí aludiendo a diferentes cuestiones, a saber, a) cabe preguntarse si entraña una conciencia política autónoma, plena, y a resultados de la cual cupiera adoptar esta actitud como la única capaz de engendrar justicia y orden social; b) se ha analizado si es meramente consecuencia de la concepción cristiana de la misericordia, concepción que daría lugar a dos maneras de entender el puesto de la conciencia moral en el mundo: estando una, la autárquica, apesadumbrada por el mal radical del que no nos liberaría ninguna acción, y ciertamente más replegada que la otra, la que aun sin confiar en la inocencia absoluta de las acciones o de las voluntades, considera que la conmiseración debe ser también una llamada a la acción, y que engendra virtud. Desde aquí, desde la perspectiva recién aludida, se entenderá mejor la reflexión de Arenal, quien busca hacer pasar a la caridad del estadio de la resignación, o el consuelo, al del remedio. Esta vía convertiría a la caridad, al menos programáticamente, en una virtud social, es decir, en una virtud que, de compartirse por todos, perfeccionaría el modo de vivir de una sociedad. Ahora bien, llegados a ese punto, cabe preguntarse: ¿por qué no sustituirla entonces por el principio de igualdad al que ella parecería desembocar, y al que, sin embargo, no alude inicialmente, en puridad, el valor de la caridad?

⁵ *Ib.*, p. 299. Hemos respetado aquí la cursiva que aparece en el texto original.

⁶ *Ib.*, p. 301.

⁷ *Ib.*, p. 304.

Al menos en *El pauperismo*, esta parece una de las cuestiones más importantes, latente también en *Misericordia*: dilucidar si la caridad es o no una virtud moral o social. Para ello no sólo realiza un análisis deontológico de la caridad, sino que analiza las causas, los modos de mendigar, etc., pues si la caridad es una virtud o no ello depende de si existe en ella —o en la conciencia de aquel que anhela llevar a cabo sus actos inspirándose en el supuesto principio moral de la caridad— grados de actualización del mandato moral en ella implícito, esto es, de si la caridad responde a la diversidad de casos en los aparece el dilema moral que ella parece resolver.

Siguiendo este hilo argumental es como se entiende que Arenal insista en que existen mendigos de tres clases, a saber, el que lo es por necesidad y accidentalmente, el que lo es porque no puede definitivamente trabajar y el que lo es sin necesidad y porque detesta trabajar. ¿Hay, entonces, grados de caridad para velar por aquellos que llegan a la mendicidad a consecuencia de alguno de estos tres motivos? ¿No es la mendicidad algo digno de erradicación en una sociedad? ¿No habría de ser este el objetivo moral? Entonces, ¿cómo consigue la virtud de la caridad erradicar la mendicidad de aquellos que mendigan por alguno de los motivos aludidos? Y si es cierto que la “la miseria del miserable no muere con él: la lega a su larga descendencia como una maldición a las edades futuras; el pauperismo de hoy es engendrado por el de ayer [...]”⁸, ¿bastaría la caridad para remediar el estado de desolación en que se encuentra aquel que es pobre, o aquel otro que, formando parte de su prole, está destinado a las mismas e idénticas dificultades a las que estuvo expuesto su progenitor?

A vueltas con la pregunta formulada sobre si la caridad es una virtud moral o no, cabe analizar la caridad a la luz de otra perspectiva, a saber, la que nace de considerar que la caridad acaso sea una virtud inoperativa, improcedente en los términos en que se suele concebir la acción individual, mas valiosísima si se la contempla en el seno de una sociedad, esto es, como virtud social, grupal.

El contraargumento que cabe esgrimir ante esta perspectiva parece evidente: ¿cómo iba a concederse que exista una virtud común, social si, y sólo si, no inspira el comportamiento individual? Pensemos, por ejemplo, en el caso de la mendicidad sobre el que escribe Arenal en su delicioso ensayo; comprobaremos entonces que parece evidente que si la tarea de hacer frente a la mendicidad se lleva a cabo individualmente, esta no desaparece, reproduciéndose las nefastas consecuencias de la mendicidad en el tiempo, de generación en generación. Sin embargo, si se la combate socialmente, esto es, si la sociedad admite que es una responsabilidad exclusivamente estatal, y no individual y/o privada, existe la posibilidad de erradicarla, liberando a las futuras generaciones de las consecuencias de una vida presa de los circuitos de la mendicidad, de la carencia y la menesterosidad radical. Tal vez sea esta la razón por la que, siendo consciente de ello, afirme Arenal que “la sociedad debe mantener a todos los inválidos, absolutamente a todos, con lo cual el público sabría que el que le pedía limosna como tal no la necesitaba, y no se la daría”⁹. La caridad, como virtud, sólo cabe practicarla socialmente, y parece perder todo el significado moral en ella entrañado cuando se la entiende individualmente, en tanto mera conmiseración.

⁸ *Ib.*, p.388.

⁹ *Ib.*, p.393.

Un amor misericordioso

Como estamos viendo, esta obra de Arenal torna pensamiento la novela galdosiana, la hace aparecer envuelta de la problemática política y social que ella abarca, como el cántaro recoge agua de un pozo: mostrando, en el volumen concreto de su cavidad fija, la temperatura y propiedades que el resto, inasible en su totalidad, tiene en ese preciso instante. Del mismo modo, los personajes elegidos por Galdós, desde la enfermiza y delicada Obdulia, hasta el imaginado, y por ello, tendencialmente real, Romualdo, o la otrora bella Petra, el infeliz Frasquito Ponte o la ilusa Paca son, a su manera, cántaros de cristalina agua en el conjunto de la obra literaria, reflejos bien urdidos narrativamente de la corriente que, en el Madrid de la época, se deslizaba libre en el fondo del que el escritor sacara vida para sus personajes.

En el parágrafo anterior establecíamos que la verdadera caridad es una virtud colectiva que sólo se puede ejecutar políticamente, ya que la caridad entendida individualmente conduce a una perniciosa situación: no mejora la situación del afligido ni engrandece ni perfecciona el ánimo de aquel, ni siquiera de quien la concibe, cayendo ambos presa de un sentimentalismo sin verdadero fruto. Pero podría decirse aún más, ya que la caridad autocomplaciente cuesta dinero al estado y acrecienta el problema de los que no nacen para disponer vivencialmente de las oportunidades y derechos con que sí nacen aquellos cuya crianza tiene lugar en circunstancias en las que no se ha dado la hostilidad, la estrechez espiritual, la miseria, la enfermedad o cualesquiera adversidades o acontecimientos deplorables. Galdós es sensible a la estratificación de las sociedades, al discurso marxista de las clases sociales en pugna, y en las que la dote individual está estrechamente vinculada con la dote familiar, con la generacional, y por qué no, con la regional. Que la caridad entendida como mera conmiseración sentimental con aquel a quien tampoco hacemos participar del bien que le ha sido indispuerto, represente un gasto para la sociedad, puede probarse mediante la sencilla razón de que, tal y como puntualiza Arenal en sus depurados y elegantes argumentos, la caridad y la mendicidad nos cuesta a todos.

“la sociedad *ganaría mucho dinero* organizando los socorros, por varios conceptos: Por el valor del trabajo de los holgazanes perfectamente aptos para trabajar que viven de limosna, y el de aquellos que, más o menos pueden hacer alguna labor y hoy no hacen nada; por el valor del trabajo y de la manutención de los auxiliares de ciertos imposibilitados, como el ciego que ha menester quien le guíe y el tullido quien le lleve; por la mayor economía que resulta del orden, respecto de la vida desarreglada de los que carecen de hogar, ó si le tiene permanecen poco en él [...]. La sociedad, pues, lejos de hacer desembolsos para suprimir la mendicidad, haría un buen negocio, un gran negocio: para emprenderle no ha menester dinero alguno, sino virtudes [...]”¹⁰.

Podría decirse que el gasto público, del que quedaría liberado el conjunto de la sociedad, se conseguiría disminuir erradicando la mendicidad, como afirma Arenal; mas esto no es sino decir que uno de los mayores gastos es el que produce indirectamente la caridad, la conmiseración con el pobre, con el denominado ‘minusválido’, con el

¹⁰ *Ib.*, pp. 403-404.

harapiento, con el que padece algún tipo de enfermedad o de diversidad funcional, con el que no le ha cabido en suerte desarrollar todas o algunas de sus facultades cognitivas, emocionales y psicológicas, con aquel otro que no sólo anda liberado de toda carga familiar (aun en el caso de haberla tenido) sino, aún más, de todo hogar y toda forma de comunidad instituida en el espacio y en el tiempo... ¿No es el concepto de 'mendicidad' tan amplio como lo quiera dictar la comprensión piadosa de cada uno? ¿No existe, acaso, una determinada imagen de la mendicidad, manida y de muy fácil florecimiento en la imaginación de cada uno, que nos llevaría a comprender lo deplorable de una costumbre que sólo perpetúa la pobreza del que ya es pobre, augura la de aquel que crece a su maltrecho amparo y, al reclamar auxilio público, merma los bienes comunitarios?

Pero si nos fijamos con detalle, en el curso de una vida, ningún individuo deja de prescindir del amparo de la sociedad en su conjunto bajo la figura del estado. A nadie le está asegurada una dote consistente en prescindir del auxilio social, y si éste no existe o no se le brinda en la manera en que aquél estime que le es propia o que le corresponde recibir por derecho, entonces, seguramente, tenga que reclamarlo a título particular, llegando a mendigar el favor ajeno del mismo modo que aquel que mendiga dinero porque no consigue que la sociedad le asigne un medio para ganarse por sí mismo el sustento o de aquel otro que vive a la intemperie, tal vez importunando al resto, porque no pudo encontrar mejor cobijo con los recursos que pudo proporcionarse o porque perdió una propiedad otrora conseguida.

Tenemos, entonces, que lo mismo que se ha dicho que la caridad individual puede entorpecer el verdadero despliegue ético con que cabe pensar la virtud de la caridad o de la misericordia —cuando éstas son también virtudes políticas, con capacidad de transformación y mejoramiento en el seno de la sociedad—, al parecer, y desde una cierta perspectiva, la mendicidad de los individuos marginados empobrece al resto de los individuos que prestan un favor a aquéllos pues, si la sociedad se articula adecuadamente para atender a sus necesidades, entonces, se ahorraría mucho dinero.

Lo cierto es que esta perspectiva, tal y como hemos querido insinuar aquí, resulta endurecer tanto el contenido semántico de la noción de 'caridad' o de la 'piedad' que las hace difícilmente representables. Es más, la sola disposición caritativa del ánimo parece provocar más pobreza de la que remedia, y cuando es rasurada hasta reducirla al mero sentimentalismo con que, la mayor de las veces, va revestida, incluso parece engrandecer el mal que encara. Pero la perspectiva social, incluso en el más organizado de los mundos posibles, no parece que vaya a terminar con la situación de que el ser humano tiene que vérselas con la indigencia, con la contingencia, con la pérdida de bienes y aun de facultades, y que esta circunstancia no puede ser resuelta por la maquinaria estatal sin que ello conlleve, en buena medida, una educación espiritual a título individual suficiente como para llegar a tener por un bien común la piedad o la caridad de unos para con otros. Por tanto, nuestro razonamiento anterior, que reprochaba a la caridad individual una consecución más bien lastimosa y lisiada de la virtud de la misericordia colectiva, la cual sería mucho más útil y merecedora de admiración moral, no parece desembocar en la solución del conflicto de la pobreza, si admitimos que ésta no se reduce sólo a la imagen de un inmigrante sin cobijo ni para sí mismo, ni para su hipotético hijo.

Seguramente, estos argumentos se esbozan al amparo de una determinada concepción de la caridad, de raigambre cristiana, que impide ver el problema social y el problema moral implícitos en la pobreza, en la indigencia, desde el punto de vista de una moral laica, atiborrándose, al cabo, de distingos entre la una y la otra, debido a la tradición religiosa en que se asienta nuestro ideal de las virtudes cívicas, y al esfuerzo teórico que supone hacerlo funcionar en contextos políticos en los que el trasfondo religioso de los ideales mismos no garantiza su valor ético ni su función política. Al mismo tiempo, resulta harto complicado concebir una misericordia en la que no existan visos de cristiandad, aunque no deje de ser cierto que la política es una respuesta a la necesidad de atender con ánimo misericordioso a aquel que se ve envuelto en trabajos y miserias concebibles como propias. Para volver al problema del que es fruto esta última reflexión, lo cierto es que si la sociedad se ahorra un dinero haciendo frente, institucionalmente, a las desgracias individuales, familiares, grupales, raciales, de género, regionales, nacionales, naturales, etc., no cabe duda que es el hecho de que éstas sean percibidas por todos los miembros de una comunidad como deplorables, inhumanas y dignas de conmiseración o amorosa misericordia, lo que garantiza una respuesta a las mismas en el ámbito de lo político, de lo estatal; y que, por tanto, si los individuos van dejando en manos de las instituciones las responsabilidades morales contraídas en virtud de una sensibilidad esgrimida otrora a título personal, cuando esta sensibilidad se pierda —por ejemplo, porque el individuo piense que el estado ya se ocupa de asistir a tales personas, en tales casos— la misericordia y la caridad colectivas, institucionalizadas, tenderán a desaparecer. Ningún derecho social impera en sociedades que no creen, firmemente, en los derechos y obligaciones sociales que se hubiesen otorgado a sí mismas. *Misericordia* es la novela de un escritor que cree en las virtudes cívicas y en la necesidad de pensar la moral cristiana a la luz de una moral laica que rija para todos y por el bien de todos.

De alguna manera, la reflexión de Galdós, a la que aquí nos hemos asomado a través de un ensayo coetáneo escrito por Arenal, pone de manifiesto la honda preocupación política del escritor, haciéndose patente su espíritu republicano y exhibiendo, al mismo tiempo, esa notoria espiritualidad que le llevó a replantearse el sentido de la moral cristiana a la luz de una moral no religiosa, aunque sí misericordiosa.