

Luis Gonzalo Díez

# La epopeya de una derrota

El demonio de la política en los  
*Episodios nacionales* de Galdós



Galaxia Gutenberg

# **LA EPOPEYA DE UNA DERROTA**

**EL DEMONIO DE LA POLÍTICA EN LOS *EPISODIOS NACIONALES* DE GALDÓS**

**LUIS GONZALO DÍEZ**

Galaxia Gutenberg



Este ensayo sobre los *Episodios nacionales* de Galdós no es un estudio literario, ni histórico. Su objetivo, al margen de convenciones académicas, consiste en abordar esa obra como un laboratorio donde Galdós puso a prueba su pensamiento respecto de un asunto que le obsesionaba: la política convertida en enfermedad, en el padecimiento de una sociedad y unos hombres que han sido seducidos por un *demonio contemporáneo* y terrible. Tras las duras experiencias históricas del ya casi olvidado siglo XX, resulta impresionante descubrir, en la visión galdosiana de la España del siglo XIX, un claro presentimiento de a qué abismos de perdición podía abocar el culto nacionalista y revolucionario de la política. El novelista canario no aspiraba a ser un profeta, pero la hondura y lucidez de su comprensión del alma humana le permitió documentar con gran perspicacia el impacto de una historia desencadenada en un mundo tan tradicional como el español. Este ensayo da todo el protagonismo al pensamiento galdosiano y a la vida y el destino de sus personajes, subrayando que los *Episodios nacionales* admiten ser leídos no solo como una «lastimosa epopeya» de la España del XIX, sino como una reflexión de alcance universal sobre los imponderables de la política. Una *divinidad* que termina transformando los sueños nacionales más puros y las revoluciones más inocentes en una sucesión ingobernable de cismas ideológicos y desórdenes públicos.

Publicado por  
Galaxia Gutenberg, S.L.  
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª  
08037-Barcelona  
[info@galaxiagutenberg.com](mailto:info@galaxiagutenberg.com)  
[www.galaxiagutenberg.com](http://www.galaxiagutenberg.com)

Primera edición: enero de 2020

© Luis Gonzalo Díez, 2020

© Galaxia Gutenberg, S.L., 2020

Imagen de portada: Ilustración de Gustave Doré para  
El Paraíso perdido de John Milton, 1880

Conversión a formato digital: gama, sl

ISBN: 978-84-17971-92-2

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública  
o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización  
de sus titulares, aparte de las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO  
(Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear  
fragmentos de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

Sus dolencias eran lastimosa epopeya, digna de que Homero se volviera Hipócrates para cantarla.

BENITO PÉREZ GALDÓS,  
*El amigo Manso*

## PRÓLOGO. GALDÓS EN MOVIMIENTO

He perseguido a Galdós a través del bosque de sus *Episodios nacionales* sin la voluntad de hacer un estudio literario ni histórico. Tan sólo he querido leerlos sin anteojeras de ningún tipo, enfrentarme a ellos desde la ingenuidad del lector agradecido que busca hallar en el texto materia de deleite y reflexión.

Me interesa, más que lo narrado, el pensamiento que destila lo narrado. Más que los hechos, la vida y el destino de los personajes mediante los que Galdós piensa los hechos y construye su inteligencia histórica. Cada episodio lo he afrontado como una unidad cuyo sentido debía respetarse. Pero no todas las novelas del ciclo han sido objeto de comentario, sólo aquéllas que, al tiempo que Galdós se mueve, me han permitido avanzar en mi interpretación.

He dado un valor independiente a lo que dicen y hacen los personajes, para mí, significativos, en momentos y episodios concretos. Aunque, en el caso de algunos, el esclarecimiento de dicho valor me obligue a seguir su evolución a través de varias novelas; en el de la mayoría, tal esclarecimiento afecta al papel que representan en situaciones particulares. Con esto, quiero decir que no pretendo dar una versión acabada de casi ningún personaje porque mi ensayo no es un estudio literario. Más que el personaje completo, me interesan determinados *fragmentos* del personaje que poseen un significado autónomo dentro de la lógica narrativa inherente a cada episodio.

Creo que los *Episodios nacionales*, cuyas dos primeras series fueron escritas entre 1873 y 1879 y las tres últimas entre 1898 y 1912, no obedecen a un plan perfectamente delimitado de principio a fin. Es decir, que cada episodio y cada serie permiten a Galdós irse apoderando intelectualmente de su materia, del sentido último de lo que se trae entre manos. Este *Galdós en movimiento* es el objeto de mi persecución y el motivo de que, en la medida de lo posible, aborde cada una de las novelas comentadas como una unidad representativa en sí misma. Lo que no obsta para que, a medida que el ciclo avanza, vaya perfilando mi interpretación de fondo sobre la inteligencia histórica galdosiana. Si ésta no se halla formada desde un principio, se mueve, es fluida y cambiante; mi interpretación también lo es, constituyéndose, al fin, como una *interpretación por condensación*.

Sin anticipar nada y ofreciendo al lector que su lectura sea la tercera parte involucrada en un *movimiento a tres bandas*, sí quisiera decir que lo más relevante de los *Episodios nacionales*, al menos para mí, reside en la perspicacia de Galdós a la hora de dilucidar aspectos fundamentales

de la política contemporánea. Aspectos que he sintetizado en la expresión *guerra ideológica* y que el siglo XX subrayó a sangre y fuego.

Reconozco que no he podido o sabido leer a Galdós sin la experiencia del siglo XX a mis espaldas. Esta lectura creo que me ha ayudado a entender mucho mejor la profundidad de su inteligencia histórica. Y no porque Galdós tenga espíritu de profeta, sino porque comprendió algo que el siglo XX no ha hecho sino constatar: cómo la política puede convertirse en un destino para la sociedad consumida por ella, por sus esperanzas e ilusiones perdidas, hasta el punto de enfermar el alma de los hombres y sustituir los sentimientos morales por las pasiones ideológicas. Los *Episodios* constituyen una deslumbrante reflexión narrativa sobre las actitudes psicológicas prevalecientes en una sociedad enferma de política, adoradora de un *dios* que impone el culto de la acción por encima de todo, aquella divinidad que Joseph Roth, en su primera novela, con los fuegos de la Primera Guerra Mundial a sus espaldas, llamó «el dios europeo rector de la política».

Si un Victor Serge, un Arthur Koestler, una Margarete Burber-Neumann, un George Orwell o una Evgenia Ginzburg hubiesen leído las tribulaciones de un Salvador Monsalud en la España del cisma ideológico, la melodía de esas tribulaciones difícilmente no les hubiese sonado a muy conocida. La experiencia del hombre exhausto, exasperado, resentido por el demonio de la política es, en mi caso, la huella imborrable que la obra de Galdós ha dejado impresa en mi memoria.

Otra gran lección galdosiana perfectamente audible en estas primeras décadas del siglo XXI se relaciona con los efectos paralizantes que el conocimiento histórico puede tener sobre la acción política. Igual que a Galdós la experiencia del XIX en España le llevó a un cierto escepticismo respecto de los procesos revolucionarios, a nosotros la experiencia abrumadora del XX también nos ha vacunado, hasta cierto punto, contra las utopías políticas. El novelista canario advirtió que el desmantelamiento del absolutismo provocaba una lucha abierta por el poder entre diversos grupos y personalidades que sumió a España en una espiral de desorden e inestabilidad. La lógica facciosa de la política española del XIX motivó el incumplimiento de la promesa nacional de la revolución liberal. Pero Galdós respondió a este hecho con la esperanza de que el siglo XX cumpliera aquella promesa. El escepticismo histórico inherente a su desencantada visión de la España del XIX no fue su última palabra política, tal y como queda claro en la última novela, *Cánovas* (1912), de los *Episodios*.

A nosotros, hijos del siglo XX, nos sucede un poco lo mismo. La historia de dicho siglo ha sido tan brutal para lo que Michael Oakeshott denominaba la «política de la fe» que parece que, hoy en día, cualquier plasmación de dicha política resulta sospechosa, potencialmente criminal en sus consecuencias. Mas la alternativa de la «política del escepticismo», que consiste en anteponer *lo existente* a cualquier tentativa profunda por mejorarlo apelando al *mal menor*, no hubiese sido del agrado de Galdós. Si éste, como George Orwell, nos enseña algo sobre la acción política es que el conocimiento histórico que la constituye intelectualmente no debe tener la última palabra sobre ella.

La derrota que, para Galdós, define al siglo XIX en España no lo llevó a desconfiar de la acción política como instrumento de cambio y progreso. Evidentemente, el novelista canario no era un ingenuo. Por eso, que, al final de los *Episodios*, termine reaccionando con inusitado vigor contra los *tiempos bobos* de la Restauración alfonsina dice mucho de su capacidad para asumir,

como Orwell, las irresolubles contradicciones de todo compromiso político. Uno puede criticar la revolución y la política romántica inspiradora de la misma desde el punto de vista de sus consecuencias históricas y, al mismo tiempo, seguir defendiendo esa revolución y esa política para cambiar las cosas a mejor. Igual que uno puede sentirse libre para criticar la hipocresía y el oportunismo de los defensores de una determinada ideología y, al mismo tiempo, estar implicado en la realización de dicha ideología.

El tenso equilibrio entre conocimiento histórico y compromiso político representa una herencia sugestiva de los *Episodios nacionales*. Y más en un presente como el nuestro en que la «política de la fe», debido a las barbaries del XX cometidas en su nombre, suena a totalitarismo, a *negra* utopía; mientras que la «política del escepticismo» suena a justificación resignada e impotente de lo establecido.

Galdós, que se enfrentó, como nosotros, al *páramo de los hechos* de su inmediato pasado, ofrece una alternativa a canalizar las derrotas históricas por la vía exclusiva de las epopeyas literarias. El verdadero desafío será siempre el de transformar dichas epopeyas, con su neto sentido del fracaso y su acusada tendencia contemplativa, en una acción política que no permanezca ciega a la historia, que sea precavida y prudente, pero que, no por ello, pierda la esperanza. En caso contrario, el conocimiento histórico no pasará de ser el desahogo literario de unos *escépticos* que amargamente se solazan en su sabiduría de la impotencia política.

# **PRIMERA PARTE**

**LA IRRUPCIÓN DEL SENTIMIENTO DE NACIONALIDAD**

# 1

Los *Episodios nacionales* comienzan con la irrupción del sentimiento de nacionalidad, con el advenimiento de un mundo donde el *pueblo* toma conciencia de su protagonismo. En la primera novela, *Trafalgar* (1873), la vieja idea de una patria vinculada con las figuras tradicionales del poder cede su lugar a una *epifanía popular* en virtud de la cual se reconoce en la patria al conjunto de hombres comunes que viven en una misma tierra y comparten afectos, memoria, paisajes y oficios.

El sentimiento de nacionalidad irrumpe como condensación *pública* de los trabajos y los días del pueblo, de su cotidianeidad e intimidad. Como si éstas terminasen alentando la visión de un *reino de plebeyos* donde las costumbres en común se metamorfosean en el fundamento de una nueva comunidad política. La cual ya no estaría caracterizada por la lógica del poder, sino por vínculos profundos de fraternidad. Motivo de que, en *Trafalgar*, el sentimiento de nacionalidad posea una dimensión más humanitaria que política, transmita el aroma de un cierto apoliticismo que permite soñar con una final comunión de los pueblos de la Tierra basada en el mutuo reconocimiento de su amor a la patria.

Este nacionalismo apolítico y humanitario que parte de la realidad cotidiana de los hombres comunes, de sus tradiciones y oficios, de sus entornos familiares y vecinales, de la particular geografía física y moral en que transcurre su vida sitúa a Galdós en la herencia del pensador alemán Johann Gottfried Herder (1744-1803). Soñador ingenuo y desprejuiciado de un nacionalismo de raíz universalista e ilustrada que nada tiene que ver con ese otro nacionalismo político y agresivo, dominante y excluyente, que se terminó adueñando de la escena histórica en los siglos XIX y XX.

La irrupción del sentimiento de nacionalidad sorprende al joven Gabriel Araceli en la forma de *tres catarsis* durante la batalla de Trafalgar:

La primera catarsis consiste en el paso *de un patriotismo vulgar al sentimiento purificador de la nacionalidad*. Gabriel Araceli, en un fragmento antológico, enuncia dicho sentimiento subrayando sus aspectos más emocionales y menos políticos, como si la patria fuese trasunto, más que de una forma de gobierno nacional, de una singularísima *gran cadena del ser* que une a los hombres de una misma tierra en un vínculo de inmemorial armonía, donde la vida pública aparece como la forma sentimental de lo más íntimo, personal y doméstico de la gente. Haciendo posible una interiorización natural de la idea de patria que refuerza su sentido de unidad y solidaridad más allá de las divisiones que la política inoculará posteriormente en ella.

Gabriel Araceli representa, con sus encendidas palabras, el *momento ingenuo* del sentimiento

de nacionalidad, cuando éste aún no ha sido desgarrado por el cisma ideológico y la lucha entre facciones que competirán por monopolizarlo en exclusiva. Asunto que ocupará a Galdós en las restantes series de sus *Episodios*. Dice Araceli:

El patriotismo no era para mí más que el orgullo de pertenecer a aquella casta matadora de moros (...) la patria se me representaba en las personas que gobernaban la nación, tales como el rey y su célebre Ministro (...) Pero en el momento que precedió al combate, comprendí todo lo que aquella divina palabra significaba, y la idea de nacionalidad se abrió paso en mi espíritu (...) Me representé a mi país como una inmensa tierra poblada de gentes, todos fraternalmente unidos; me representé la sociedad dividida en familias, en las cuales había esposas que mantener, hijos que educar, hacienda que conservar, honra que defender; me hice cargo de un pacto establecido entre tantos seres para ayudarse y sostenerse contra un ataque de fuera, y comprendí que por todos habían sido hechos aquellos barcos para defender la patria, es decir, el terreno en que ponían sus plantas, el surco regado por su sudor, la casa donde vivían sus ancianos padres, el huerto donde jugaban sus hijos, la colonia descubierta y conquistada por sus ascendientes, el puerto donde amarraban su embarcación fatigada del largo viaje, el almacén donde depositaban sus riquezas, la iglesia, sarcófago de sus mayores, habitáculo de sus santos y arca de sus creencias, la plaza, recinto de sus alegres pasatiempos, el hogar doméstico, cuyos antiguos muebles transmitidos de generación en generación parecen el símbolo de la perpetuidad de las naciones, la cocina, en cuyas paredes ahumadas parece que no se extingue nunca el eco de los cuentos con que las abuelas amansan la travesura e inquietud de los nietos, la calle, donde se ven desfilar caras amigas, el campo, el mar, el cielo; todo cuanto desde el nacer se asocia a nuestra existencia, desde el pesebre de un animal querido hasta el trono de reyes patriarcales, todos los objetos en que vive prolongándose nuestra alma, como si el propio cuerpo no le bastara (...)

...me acordé de todos los españoles, a quienes consideraba asomados a una gran azotea, contemplándonos con ansiedad; y todas estas ideas y sensaciones llevaron finalmente mi espíritu hasta Dios, a quien dirigí una oración que no era Padrenuestro ni Avemaría, sino algo nuevo que a mí se me ocurrió entonces.

La segunda catarsis consiste en el paso *del estereotipo del inglés a la visión honorable del inglés* producida en el muchacho por su experiencia bélica:

Siempre [dice Araceli] se me habían representado los ingleses como verdaderos piratas o salteadores de los mares, gentezuela aventurera que no constituía nación y que vivía del merodeo. Cuando vi el orgullo con que enarbolaron su pabellón, saludándole con vivas aclamaciones; cuando advertí el gozo que les causaba haber apresado el más grande y glorioso barco que hasta entonces había surcado los mares, pensé que también ellos tendrían su patria querida, que ésta les habría confiado la defensa de su honor. Me pareció que en aquella tierra, para mí misteriosa, que se llamaba Inglaterra, habían de existir, como en España, muchas gentes honradas, un rey paternal, y las madres, las hijas, las esposas, las hermanas de tan valientes marinos...

La tercera catarsis experimentada por Gabriel Araceli consiste en el paso *del odio a su tío*

*por las vilezas cometidas por éste al perdón de sus culpas* durante su entierro marino con otros valientes muertos en la batalla:

Aquel hombre había sido muy malo para mí, muy malo para su hermana; pero era mi pariente más cercano, hermano de mi madre; la sangre que corría por mis venas era su sangre, y esa voz interna que nos incita a ser benévolos con las faltas de los nuestros no podía permanecer callada después de la escena que pasó ante mis ojos (...) En aquel momento, no me acordé de que aquel hombre había sido un gran criminal, ni menos de las crueldades que usó conmigo durante mi infortunada niñez. Yo les aseguro a ustedes, y no dudo en decir esto, aunque sea en elogio mío, que le perdoné con toda mi alma...

El sentimiento de nacionalidad fundamenta la patria en el amor, lo que la libera de emociones espurias como el orgullo, permitiendo, entre otras cosas, comprender que también los extranjeros pueden sentir amor por su país, hecho éste fundamental para contemplarlos al margen del estereotipo creado por un vulgar y orgulloso patriotismo. Liberarnos del orgullo significa no sólo purificar mediante el amor nuestra relación afectiva con la patria, sino purificar, también, nuestra mirada sobre el extranjero mediante la empatía, que posibilita entender *su* relación con la patria desde *nuestra* relación con la misma. Pero el amor en que se funda el sentimiento de nacionalidad no sólo apunta a la patria, esa condensación pública de los trabajos, recuerdos, costumbres, objetos y ambientes que circundan la vida privada de la gente, sino, también, a los sentimientos más personales de uno mismo, a la biografía de cada persona. Es decir, limpia el corazón tanto de patriotismos como de odios y resentimientos que, en principio, nada tienen que ver con lo nacional, pero los cuales, llegado el caso, pueden ser purgados mediante el aura de lo nacional.

El sentimiento de nacionalidad es, para Galdós, un *punto de equilibrio vital* que, en el caso del Araceli transfigurado, le permite alcanzar la madurez siendo aún un muchacho. Dicho sentimiento nos enseña a querer a nuestra patria como hay que quererla, sin orgullo y con amor; a ver al extranjero como hay que verlo, sin las lentes deformantes del prejuicio, y a ser mejores personas, capaces de perdonar a quienes nos han hecho daño.

La comentada irrupción afecta a la conciencia de un Gabriel Araceli *históricamente encantado* por la batalla, en que muy pronto pasará de ser espectador asombrado a actor apesadumbrado por la derrota, pero renacido en el sentimiento. Lo sublime de ese encantamiento histórico crea las condiciones psíquicas de una emoción que nace, por ello, vinculada con un *estado transfigurado de la conciencia*.

*Trafalgar* gira en torno a una visión sublime de la historia saturada de elementos épicos y trágicos. Y al igual que el sentimiento de nacionalidad tiene algo de religioso, la historia, en esta novela, tiene algo de absoluto que rompe las barreras entre lo público y lo privado, entre el heroísmo y lo doméstico, entre la derrota militar y la plenitud sentimental, entre el espectador y el actor. El viaje de iniciación de Gabriel Araceli le lleva a cruzar la conradiana *línea de sombra* enfrentándole a una totalidad de sentido que acaba con las diferencias y une los extremos en una renacida unidad de pertenencia.

Lo nacional irradiaría no del *poder* ni del *estereotipo*, de una historia contemplada al modo tradicional, sino de la *gente* que habita y vive en una misma tierra. La historia percibida desde ese

sentimiento popular se convierte en un revulsivo que termina afectando a todas las dimensiones de la vida humana, convirtiéndose, como antes la religión, en un punto de equilibrio vital asociado con la madurez intelectual y moral de la persona.

El problema que plantea esta renovación del sentimiento histórico es que hace de lo nacional un absoluto para el hombre que, llegado el caso, puede resultar más opresivo y ominoso que los antiguos símbolos del poder y el patriotismo más mostrenco. Pero Gabriel Araceli, aunque ya viejo, barrunta cómo el sentimiento de nacionalidad bloquea el final hermanamiento de los pueblos; como muchacho, experimenta la catarsis del sentimiento histórico sin prevención ni duda, asumiendo vitalmente su promesa. Esta experiencia de plenitud nacional constituye, en su descripción, el principal logro de la novela.

Dice Gabriel evocando ya viejo los acontecimientos de su juventud:

Como quien repasa hojas hace ya tiempo dobladas de un libro que se leyó, así miro con curiosidad y asombro los años que fueron (...) Parece que en mi cerebro entra de improviso una gran luz que ilumina y da forma a mil ignorados prodigios, como la antorcha del viajero que, esclareciendo la oscura cueva, da a conocer las maravillas de la geología tan de repente, que parece que las crea (...) Sobre todos mis sentimientos, domina uno, el que dirigió siempre mis acciones durante aquel azaroso periodo comprendido entre 1805 y 1834. Cercano al sepulcro y considerándome el más inútil de los hombres, ¡aún haces brotar lágrimas de mis ojos, amor santo de la patria! En cambio yo aún puedo consagrarte una palabra, maldiciendo al ruin escéptico que te niega y al filósofo corrompido que te confunde con los intereses de un día.

*Trafalgar* está construida como un viaje iniciático guiado por la fe y el entusiasmo hacia un *estado de felicidad*, el que se obtiene de fundir memoria e historia en el molde del «amor santo de la patria». La pasión memorialista de Gabriel Araceli es la pasión de la historia transfigurada por el sentimiento de nacionalidad. Él, «el más inútil de los hombres», sobrepasa al «ruin escéptico» y al «filósofo corrompido» porque la felicidad alcanzada cuando era un muchacho se instaló en su vida como una fe indestructible. La memoria de lo nacional, de aquella visión purificadora que lo invadió y se adueñó de él en la batalla, primero como espectador («Digo francamente que en aquel día no me hubiera cambiado por Nelson») y después como actor, confiere a Gabriel el aura que lo distingue del posterior envilecimiento histórico motivado por el escepticismo, el desengaño y la corrupción.

El Galdós de los años setenta, década en que escribe las dos primeras series de los *Episodios*, contempla el arranque del siglo como un momento de euforia que preserva a los hombres embargados entonces por ella de la *caída* en una forma de vida histórica en que lo sublime ha dado paso a lo prosaico («intereses de un día») y el entusiasmo, al escepticismo. En un mundo prosaico y escéptico, Gabriel será el más inútil de los hombres, pero siempre destacará en él por conservar pura la inocencia de su juvenil emoción histórica, por aún derramar lágrimas en nombre del «amor santo de la patria». De ahí que *Trafalgar* sea una incursión idealizada en el sueño vivificador de la historia que trata de recuperar el lenguaje de lo sublime cuando ya aquel sueño se ve asediado por ruines escépticos y filósofos corruptos.

## 2

La condesa llamada Amaranta propone a Gabriel Araceli, en *La Corte de Carlos IV* (1873), que entre a su servicio. Para ello, le tienta con, si le garantiza lealtad incondicional, una vida de intrigas palaciegas que permitirá al muchacho llegar todo lo alto que se proponga medrando y espiando en favor de la condesa:

Amaranta [dice Gabriel] era no una mujer traviesa e intrigante, sino la intriga misma; era el demonio de los palacios, ese temible espíritu por quien la sencilla y honrada historia parece a veces maestra de enredos y doctora de chismes; ese temible espíritu que ha confundido a las generaciones, enemistado a los pueblos, envilecido lo mismo las monarquías que las repúblicas, los gobiernos despóticos que los libres; era la personificación de aquella máquina interior, para el vulgo desconocida, que se extendía desde la puerta del palacio hasta la cámara del Rey, y de cuyos resortes, por tantas manos tocados, pendían honras, haciendas, vidas, la sangre generosa de los ejércitos y la dignidad de las naciones (...) todo esto era Amaranta.

La *historia como intriga* personificada por Amaranta se plasma en la Corte de Carlos IV poco antes de que Napoleón invada España. Dicha Corte es un semillero de relaciones emponzoñadas basadas en la sospecha y la desconfianza que afectan al matrimonio real, a su hijo Fernando y a Godoy, con la alargada sombra de Napoleón al fondo esperando a sacar tajada de tales disensiones. En esa Corte, nobles, militares, damas y ministros participan de los «enredos» y «chismes» en torno a la familia real y al Príncipe de la Paz, componiendo un juego de espejos oscuro y equívoco basado en medias verdades, en la propagación de rumores interesados y en las diversas estrategias seguidas por cada grupo de principales para obtener una buena posición cortesana en detrimento de sus competidores. Tal juego prolonga su confusión en las *voces* que representan a la opinión pública, voces dirigidas interesadamente a tomar partido a favor o en contra de uno u otro de los ilustres participantes en la red de intrigas.

Gabriel Araceli evolucionará desde el deslumbramiento causado por la oportunidad de promoción social que le ofrece Amaranta a cambio de su lealtad hasta la conciencia de su honor personal, que le apartará de un mundo de «enredos» y «chismes», aunque de ello resulte quedar, al fin, sin títulos ni gloria.

Después de recordar cómo, en *Trafalgar*, irrumpió en su conciencia «la idea de la patria» purgándolo de un vil patriotismo, Gabriel Araceli dice que

en la ocasión que ahora refiero, y cuando la desastrosa catástrofe de tan ridículas ilusiones había conmovido hasta lo más profundo de mi naturaleza toda, el espíritu del pobre Gabriel hizo después de tanto abatimiento una nueva adquisición, una nueva conquista de inmenso valor, la idea del honor (...) *Yo soy hombre de honor, yo soy hombre que siento en mí una repugnancia invencible a cometer cualquier acción fea y villana que me deshonre a mis propios ojos; y además la idea de que pueda ser objeto del menosprecio de los demás me enardece la sangre y me pone furioso.*

Frente al intrigante personaje de Amaranta, destaca la lúcida «modistilla» Inés, de la que Gabriel se reconoce enamorado y a la que se terminará declarando. Inés, desde un principio, le previene contra los sueños de grandeza que tientan al joven. Gabriel, tras su toma de conciencia del honor que debe guiarle en la vida, dirá a Inés:

Mira, Inesilla (...) acertaste en todas tus profecías. Estoy arrepentido de mi gran necedad (...) Bien dicen que los jóvenes nos dejamos alucinar por sueños y fantasmas. Pero, ¡ay!, no todos tienen un buen ángel como tú que les enseñe lo que han de hacer (...) no estoy ya por los palacios ni por los uniformes. Si vieras tú que feas son ciertas cosas cuando se las ve de cerca. El que quiere medrar en los palacios tiene que cometer mil bajezas, contrarias al honor.

El otro personaje que contribuirá a abrirle los ojos es el perspicaz «amolador» Pacorro Chinitas, siempre en su puesto «afilando cuchillos y tijeras». Éste se eleva por encima de las voces que representan a la opinión pública, las cuales no hacen sino prolongar las intrigas palaciegas, teniendo, por ello, una mirada estrecha sobre la política española en tan crucial momento para el país. Chinitas es un hombre del pueblo que se caracteriza por la claridad de su juicio político, manifiesta en su diáfana percepción de que el único beneficiado de las desavenencias en el seno de la familia real será Napoleón. Chinitas le dice a Gabriel:

Creo que somos unos archipámpanos si nos fiamos de Napoleón. Este hombre que ha conquistado la Europa como quien no dice nada, ¿no tendrá ganitas de echarle la zarpa a la mejor tierra del mundo, que es España, cuando vea que los Reyes y los príncipes que la gobiernan andan a la greña como mozas del partido? Él dirá, y con razón: *Pues a esa gente me la como yo con tres regimientos.* Ya ha metido en España más de veinte mil hombres. Ya verás, ya verás, Gabrielillo, lo que te digo. Aquí vamos a ver cosas gordas y es preciso que estemos preparados, porque de nuestros Reyes nada se debe esperar y todo lo hemos de hacer nosotros.

El *honor* de Gabriel Araceli se confronta con la *historia como intriga* para resaltar no sólo los embustes, tejemanejes y mentiras que dan su tono a la misma, sino, más aún, cómo ese espejo equívoco hecho de mezquindad y fatuidad a partes iguales oscurece las cuestiones candentes e inaplazables de la nación con el ruido de las disputas personalistas. La clarividencia de Inés y de Chinitas constituirán el estímulo para que Gabriel se libere del embrujo que ejerce sobre su espíritu la seductora Amaranta.

Al igual que en *Trafalgar*, en *La Corte de Carlos IV*, Gabriel se encuentra en un estado de trance. Si en la primera, dicho estado tenía que ver con la irrupción maravillosa del *sentimiento*

*de nacionalidad*; en la segunda, tiene que ver con el deslumbramiento causado por la *historia como intriga* y su promesa de promoción social a través del medro y la mentira, del sacrificio del honor en aras del éxito mundano. Si lo que causó el trance de Gabriel en *Trafalgar* fueron los preparativos de la batalla, lo que le saca del trance en *La Corte de Carlos IV* es la influencia que terminan ejerciendo sobre su alma dos jóvenes como él, pero con los pies en el suelo, los cuales no han sido embrujados por grandes esperanzas ni, por ello, se ven abocados al sentimiento melancólico de las ilusiones perdidas. Gabriel sale del trance, con lo que la desfalleciente melancolía de quien jugó a medrar para subir y fracasó, destino de muchos ingenuos cautivados por el mal, se ve sustituida por el vigoroso honor del hombre satisfecho con su rectitud.

Progresivamente, Galdós va construyendo una idea popular y plebeya de la historia alejada de los símbolos e intrigas del poder. Una idea que confronta el amor, la humildad, la perspicacia y el honor con el orgullo, la mendacidad, la fatuidad, el chisme y el embuste. Esa idea se relaciona con una política auténticamente nacional frente a la política patrioter y palaciega que, durante siglos, «ha confundido a las generaciones, enemistado a los pueblos, envilecido lo mismo a las monarquías que a las repúblicas». Tras esa idea, subyace una crítica violenta del *poder en la historia* que asumiría la herencia de un Johann Gottfried Herder en su contraste con la sana espiritualidad del pueblo.

Lo nacional, en Galdós, evocaría un mundo de sentimientos puros y clarividentes donde «la idea de la patria» y «la idea del honor» aparecen como dos caras de la misma moneda. Un mundo no corrompido por el orgullo y la intriga en el que la autenticidad moral de la gente permite entender en cada momento cuáles son las verdaderas necesidades políticas de la nación. Pues, en un mundo envilecido por el poder, el problema no es sólo la corrupción moral del individuo, sino la incapacidad política para percibir con meridiana claridad aquellas necesidades. Y ello debido a que la política de intrigas hace girar la nación en torno a una *guerra de egos*. Por eso, a través de personajes como Gabriel, Inés y Chinitas, Galdós no sólo hace una apología del hombre común frente al cortesano, sino, también, de una nueva forma de hacer política. Para la cual lo único que se precisa es lanzar una mirada limpia, popular, anticortesana a los asuntos nacionales.

### 3

En *El 19 de Marzo y el 2 de Mayo* (1873), se contraponen dos hechos históricos: el motín de Aranjuez, que derribó a Godoy y elevó al trono a Fernando VII mediante una conspiración urdida por los partidarios de éste y un grupo de nobles, y que contó con el apoyo de una multitud debidamente dirigida y manipulada, y el alzamiento del 2 de Mayo, que dio origen a la guerra de la Independencia.

Tras esa primera y evidente contraposición, subyace otra más relevante para entender la perspectiva adoptada por Galdós en la novela: la que, partiendo de la rebelión del pueblo contra el poder establecido (Godoy) o que se quiere establecer (Napoleón), distingue entre motín y guerra, entre turba y pueblo, entre salvajismo y heroísmo, entre manipulación y libertad.

El motín de Aranjuez sería una prolongación de la *historia como intriga* abordada en *La Corte de Carlos IV*, un ejemplo de enredos palaciegos, en este caso orquestados contra Godoy en beneficio de Fernando VII, que toman a la multitud como instrumento principal de sus maquinaciones. La turba que arrasa el palacio de Godoy y que, por no dar con él, sacia su bestial apetito cobrándose «venganza en los cuerpos inocentes de los muebles que a aquél pertenecieron» no guarda relación con el pueblo, y sus actos poco tienen de nacionales y patrióticos. Estos actos son simplemente el desenfreno organizado y dirigido por cortesanos intrigantes que no dudan en azuzar las pasiones populares para sacar tajada.

Don Celestino, defensor agradecido de Godoy, que le proporcionó la posición que disfruta como clérigo, y tutor de la amada de Gabriel Araceli, Inés, muestra su desaprobación con el motín diciéndole a Gabriel:

¡Pero qué han de hacer si ya no hay autoridad, ni se obedece a los superiores! Me parece que ahora van a venir tiempos muy calamitosos. Si cada vez que se les antoja quitar a un ministro salen gritando los cocheros de los príncipes con unas cuantas docenas de labriegos y soldados de la guarnición, de antemano seducidos, vamos a estar con el alma en un hilo (...) ¿no es indecoroso y humillante e indigno que un Príncipe de Asturias arranque la corona de las sienes de su padre, amedrentándole con los ladridos de torpes lacayos, de ignorantes patanes, de bárbaros chisperos y de una soldadesca estúpida y sobornada? (...) El vulgo, esa turba que pide las cosas sin saber lo que pide (...) es una calamidad de las naciones, y yo a ser rey, haría siempre lo contrario de lo que el vulgo quiere.

El motín, que Galdós ve como una constante de la historia española contemporánea, arranca al escritor canario sus invectivas *menos populares y más conservadoras*. Para entender a este Galdós, hay que recordar que el motín remite, en él, a la tan denostada política de intrigas, a un mundo popular bullanguero, violento, zafio e ignorante perfectamente manipulable por las siniestras estrategias de los poderosos. La turba, a diferencia del pueblo, no se levanta contra el poder establecido sino para que dicho poder se mantenga en pie, pero con otro nombre. Es decir, a juicio de Galdós, la acción de la turba no lleva a una reconfiguración *popular y nacional* del poder, sino al triunfo de una *facción palaciega* en detrimento de otra.

Justo lo contrario sucede en el levantamiento del 2 de Mayo. Lo que en el motín fue bestialismo y manipulación se presenta ahora adornado con el aura del heroísmo y la libertad. La *historia como intriga* cede su lugar a una historia auténticamente nacional protagonizada por el verdadero pueblo, cuyo alzamiento contra el poder napoleónico no es prolongación de las luchas palaciegas por el poder, sino expresión del sentimiento confuso y determinante de defender la patria contra el invasor.

El perspicaz Chinitas le dice a Gabriel:

Mira, yo soy hombre de paz, pero cuando veo que estos condenaos franceses se van metiendo callandito en España diciendo que somos amigos; cuando veo que se llevan engañado al Rey; cuando les veo por esas calles echando facha y bebiéndose el mundo de un sorbo; cuando pienso que ellos están muy creídos de que nos han metido en un puño por los siglos de los siglos, me dan ganas... no de llorar, sino de matar.

La ira de Chinitas es una ira diferente de la de la turba. Es la ira del pueblo amenazado por el extranjero que impulsa al primero a plantar cara al segundo. Este sentimiento no está manipulado, es un sentimiento que brota espontáneamente de Chinitas. La violencia de tal sentimiento no es bestial, es justa porque responde a un entendimiento *nacional* de los problemas y necesidades del país, y no a los enredos e intrigas de los cortesanos.

Gabriel Araceli describe así la escena que se pinta ante sus ojos:

Componían la multitud personas de ambos sexos y de todas las clases de la sociedad, espontáneamente venidas por uno de esos llamamientos morales, íntimos, misteriosos, informados, que no parten de ninguna voz oficial y resuenan de improviso en los oídos de un pueblo entero (...) La campana de ese rebato glorioso no suena sino cuando son muchos los corazones dispuestos a palpitar en concordancia con su anhelante ritmo, y raras veces presenta la historia ejemplos como aquél, porque el sentimiento patrio no hace milagros sino cuando es una condensación colosal, una unidad sin discrepancias de ningún género, y por lo tanto una fuerza irresistible y superior a cuantos obstáculos pueden oponerle los recursos materiales, el genio militar y la muchedumbre de enemigos. El más poderoso genio de la guerra es la conciencia nacional y la disciplina que da más cohesión el patriotismo.

Motín frente a guerra, turba frente a pueblo, bestialismo frente a heroísmo, intriga frente a patriotismo, manipulación frente a espontaneidad, faccionalismo frente a «unidad sin discrepancias».

Galdós parte de la rebelión popular y confronta una lectura *conservadora* de la turba, un motín de «lacayos y cocheros», con una lectura *revolucionaria* del pueblo, una guerra de independencia. Resulta como poco curioso el desprecio que se desprende de la voz galdosiana cuando habla de las clases populares en la primera lectura y el aprecio de las mismas en la segunda. Como si la palabra «cochero» o «amolador» sonase diferente en cada una de esas dos lecturas. Como si las clases populares englobadas en la turba fuesen ejemplo supremo de zafiedad, violencia, desobediencia a la autoridad, ignorancia, etcétera y, cuando se engloban en el pueblo, lo fuesen de heroísmo, patriotismo, sentido del honor y del deber, clarividencia política, etcétera.

Una profunda ambigüedad moral e ideológica domina *El 19 de Marzo y el 2 de Mayo*. Galdós afronta semejante tensión desde dos lecturas nítidamente perfiladas: la lectura *conservadora* de la turba como ejemplo de una visión degradada e irredimible del alma popular y la lectura *revolucionaria* del pueblo como ejemplo de virtudes sin controversia posible. La sordidez de la primera lectura es directamente proporcional al carácter beatífico de la segunda. Cuando absolver a la ira popular en nombre del sentimiento de *unidad nacional* que representa y condenarla en nombre del *faccionalismo intrigante* que la dirige parece una opción, al menos, un poco más matizable de cómo la presenta Galdós. Aunque también es cierto que, cuando un novelista afronta su ciclo histórico a partir del contraste entre la *historia como intriga* y el *despertar nacional de la historia*, resulta difícil introducir matices en el *estilo del desprecio* con que se aborda la primera y en el *estilo sublime* con que se recrea la segunda. Pero también es cierto que tal ausencia de matices puede dar pie a *incoherencias estilísticas* tan notables y significativas como presentar, en una misma novela, a las clases populares a través del *estilo conservador* del desprecio y a través del *estilo revolucionario* de lo sublime. Incoherencias que no terminan de resolverse apuntando que el primer estilo afecta a las clases populares como turba, y el segundo, como pueblo. Ni señalando que la ira y la violencia de dichas clases son *bestiales* cuando forman una turba utilizada por las facciones palaciegas para sus propios fines y *heroicas* cuando forman un pueblo que se alza contra el invasor en defensa de la independencia nacional.

Resulta difícil conciliar la voz de Galdós cuando hace el panegírico del pueblo en armas de manera arrebatada con esa misma voz cuando, a través de don Celestino, habla despectivamente de los «torpes lacayos, ignorantes patanes, bárbaros chisperos y una soldadesca estúpida y sobornada».

Una de las preguntas que deja abierta *El 19 de Marzo y el 2 de Mayo* sería la de cuál es el criterio para diferenciar entre turba y pueblo, entre la *historia como intriga* y el *despertar nacional de la historia* desde el punto de vista de la rebelión popular. O, dicho de otra manera, cuál es el criterio para determinar que dicha rebelión sea o no legítima. Evidentemente, tal criterio no puede ser el de los *medios* de tal rebelión porque ésta, en ambos casos, puede ser igualmente violenta y terrible. Lo cual hace necesario que la diferencia se establezca en virtud de los *finés* que la guían: que sea espontánea o fruto de la manipulación, que sirva a un objetivo nacional o faccioso, que tiña la violencia con un aura de honor o de barbarie, etcétera. Pero todas éstas son precisiones un tanto arbitrarias que, en el fondo, dependen de la particular *opinión política* del autor, Galdós en este caso, sobre un hecho histórico determinado. Opinión que le llevará a absolver o condenar un acto de rebelión popular en términos de legitimidad o ilegitimidad. El problema reside en que la violencia, sea o no espontánea, nacional y honorable, *es* violencia, y, desde el punto de vista popular, pone en juego unas *pasiones* a las que no basta justificar en

función de los motivos que, supuestamente, las inspiran a fin de entender todo aquello que dichas *pasiones* significan e implican.

El drástico contraste entre la *historia como intriga* y el *despertar nacional de la historia* atribuye a los primeros episodios una gran fuerza narrativa. Pero resta complejidad a la imaginación histórica desplegada por su autor. Se intuye, en este Galdós, un profundo eco de *odio al poder* como forma secular de dominación dinástica y aristocrática vinculada con una idea *palaciega, cortesana, antinacional* de la historia, en el fondo, demasiado reduccionista. Tal odio e idea otorgan a Galdós toda su potencia como novelista a la hora de imaginar el despertar nacional del pueblo español de Trafalgar en adelante como gran fresco narrativo. Pero, de la misma manera, el contraste que subyace a sus primeros episodios le impide colegir que nuevas e insidiosas formas de poder pueden aflorar en un mundo histórico de despertar nacional. Que no basta con apelar a fines tildados de *justos* para absolver la violencia sembrada por un pueblo en armas. Pues dicha violencia no sólo debe leerse desde su impacto en el invasor, sino, para un entendimiento complejo de la misma, desde la dinámica *autónoma* de las pasiones que libera. Es decir, desde las oportunidades que ofrece dicha violencia al establecimiento de *nuevas pautas de comportamiento político* cuyas inesperadas consecuencias van mucho más allá del triunfo o la derrota en una guerra de independencia.

Con la perspectiva de más de sesenta años sobre los hechos narrados, uno esperaría que Galdós se hubiese aproximado a ellos en las tres primeras novelas de los *Episodios nacionales* teniendo presente el, como poco, ambiguo y problemático destino de la historia en tanto despertar nacional. Quizá, haber introducido esta dosis de escepticismo desde un primer momento hubiese quitado fuerza a un texto que, por encima de todo, es novelístico y, para el cual, los fuertes contrastes resultan una convención casi inexorable. Pero no deja de ser cierto que las tajantes distinciones galdosianas entre la política de intrigas y la política nacional, entre el cortesano y el hombre común, entre la turba y el pueblo, entre una violencia popular bárbara e ilegítima y otra moral y legítima implican una mezcla de *odio e idealismo* que carece del necesario punto de equilibrio histórico.

## 4

La tensión narrativa de *Bailén* (1873) viene dada por el contraste entre doña María, condesa de Rumblar, y su primogénito don Diego. La primera posee un carácter firme que se manifiesta en la defensa de la «tradición» frente a la «hidra revolucionaria». El segundo hace gala de un carácter débil y antojadizo, motivo de que haya sido subyugado por las *novedades revolucionarias* debido no a su convencimiento de que son buenas, aunque vayan en contra de su interés de clase, sino al simple hecho de que son nuevas y, por eso, deslumbran a temperamentos desnortados como el suyo.

Don Diego, que forma parte del ejército popular destinado a enfrentarse con los franceses en Bailén, queda impresionado por las palabras de Santorcaz, hombre de mundo que ha sido testigo de algunos de los más sonoros éxitos militares de Napoleón:

¿Quién manda [se pregunta Santorcaz ante una expectante audiencia popular], quién dispone las cosas, quién hace y deshace, el Rey o el Reino?

El estupor que produjeron estas palabras reveladoras [señala la voz de Gabriel Araceli] en el atento concurso, compuesto de muchachos rudos e ignorantes, pero de gran viveza de imaginación, fue tan extraordinario que por un pequeño rato no se oyó la más insignificante voz, señal cierta de que las palabras vertidas por Santorcaz, entrando de improviso en los oscuros cacúmenes de sus oyentes, habían armado allí gran zipizape y polvareda, dejándoles aturridos, confusos y sin palabras (...)

Pues si los españoles -continuó luego Santorcaz- pueden hacer lo que están haciendo, ¿no pueden también decir el día de mañana: «Vamos, no queremos que haya más inquisición, ni más vinculaciones»...? Pongo por caso... O que digan: «En lugar de mil conventos, que haya tan sólo la mitad, con lo cual basta y sobra», o «no me da la gana que haya diezmos» (...)

Estas conversaciones me enamoran -dijo el condesito de Rumblar-. Me estaría toda la noche oyendo a este hombre, sin cansarme. Ya, ya voy aprendiendo muchas cosas que no sabía.

Gabriel Araceli traza el siguiente retrato retrospectivo del condesito:

El atolondrado rapaz, lanzado a las filas de un ejército sin tener conocimiento alguno del mundo, con mucha imaginación, arrebatado temperamento y ningún criterio; igualmente fascinado por las ideas buenas y las malas con tal que fueran nuevas (...) acogía con júbilo las lecciones del astuto amigo [Santorcaz]; y su lenguaje, su nervioso entusiasmo,

sus planes entre abominables e inocentes, todo anunciaba que don Diego se disponía a cometer en el mundo mil disparates.

Ejemplo de cómo las nuevas ideas se iban adueñando de la disipada cabeza del condesito son las siguientes palabras, dirigidas a sus compañeros de armas cuando llegan a la casa de su madre, doña María:

¡Ea, muchachos!, entrad todos aquí. ¿Por qué estáis en la puerta? Vaya, poneos los sombreros, que aquí todos somos iguales, todos somos compañeros de armas, y lo mismo puede matarme a mí una bala que a vosotros. ¡Ea, bebamos juntos! ¿Tenéis vergüenza porque soy noble y mayorazgo, y vosotros unos pobres hambrones? Fuera necedades; que hoy o mañana las Juntas quitarán todas esas antiguallas, y entonces cada cual valdrá según lo que tenga y lo que sepa.

Doña María enarbola la tradición, simbolizada por una vieja «espada» familiar, para recordarle a su hijo a qué mundo pertenece y respecto del cual tiene inexorables deberes contraídos:

-Hijo mío, recordarás que te entregué una espada que fue de tus abuelos. Honra da al que la ciñe esa arma antigua; pero también ella la recibe de las manos de su poseedor, si este es persona que sabe adquirirla en los campos de batalla. ¿Deshonrarás tú esa espada que llevó el tatarabuelo de tu padre en el sitio de Maestrich, cuando medio mundo se llamaba España?

-¡La espada! -exclamó el chico con sorpresa-. Ya no me acordaba de la dichosa espada. Si ya no la tengo.

-¿Que no la tienes? -preguntó doña María con estupefacción.

-No, señora. Si no sirve para nada. Cuando dimos el primer ataque en Mengíbar, yo saqué mi espada, y a los primeros golpes que di en unas yerbas observé que no cortaba.

-¡Que no cortaba!

-No, señora. Era una hoja mellada, llena de garabatos, letreros, sapos por aquí, culebras por allí, y cubierta de moho desde la punta a la empuñadura. ¿Para qué me servía? Como no tenía filo, la cambié por un sable nuevo que me dio un sargento.

-¡Y diste la espada, la espada...! -exclamó la condesa, levantándose de su asiento.

La señora estaba sublime en su indignación. Parecía la imagen de la historia levantándose de su sepulcro a pedir cuentas a la generación contemporánea.

-Sí, señora; se la di al sargento -añadió el mozo sacando de la vaina un sable nuevo, reluciente y de agudísimo filo-. Si aquello no servía para nada. Muy bonita, eso sí, toda llena de dibujos de plata y oro; pero, señora madre, si no cortaba... Si estaba llena de orín... Vea usted este sable: no tiene letreros ni cabecitas, ni garrapatos, ni nada; pero corta que es un gusto.

Galdós compone un tipo de noble joven que afronta la vida como un juego, como una ocasión para divertirse. Esta actitud vana y egoísta llega a su límite en la narración del condesito del tiempo en que los franceses lo tuvieron preso. Esa circunstancia inundó de miedo el corazón de doña María, informada de que, tras la batalla, su hijo no aparecía por ninguna parte. Antes de que

reaparezca, orondo y satisfecho, doña María, temiéndose lo peor, se sobrepone al dolor con la vista puesta en «la salvación de nuestro país»:

Si mi hijo no aparece, ¿qué soy, qué me queda, qué resta a mi casa y a mi nombre? Dios habrá decidido que todo perezca y que las grandezas de ayer sean hoy ruinas, donde nos ocultemos para llorar. ¿La victoria se había de alcanzar sin desgracias? Napoleón es vencido en España, y ante la salvación de nuestro país, ¿qué significa una vida por noble que sea?, ¿qué una familia, por grande que sea su lustre?

Cuando el condesito hace acto de presencia, la narración de su peripecia encoleriza a doña María por la frivolidad que supura el relato de lo que debería haber sido una desventura y más bien recuerda a una vulgar francachela entre amigos. Don Diego afirma sin atisbo de culpa que bebió, bailó y confraternizó con los franceses. Los cuales le gastaron bromas de todo tipo para pasar el rato como si de un estúpido bufón se tratase. El papel representado por don Diego ante el enemigo carece de honor y dignidad, lo que atribula a doña María hasta el extremo de una ira sorda y mal contenida. Ésta es lo contrario del badulaque de su hijo, una mujer digna que hace del honor una virtud irrenunciable. Por eso, la manera lúdica, inconsciente, con que el condesito desprecia la tradición simbolizada por la «espada» familiar muestra un vano deslumbramiento ante las nuevas ideas que vienen de Francia, comprometedoras de la posición de los de su clase, y habla de su captura por los franceses sin percatarse de la humillación a que fue expuesto son cosas que sacan a doña María de sus casillas.

Galdós perfila a través del contraste entre madre e hijo mucho más que la oposición entre un noble *tradicional* y otro seducido por las *novedades* del siglo. Lo que pinta es el cuadro digno y honorable de los valores aristocráticos, inclinados de manera natural a propiciar la lucha contra el invasor, frente a una actitud aristocrática que se abre al nuevo mundo de la igualdad por pura frivolidad, por el gusto de saborear lo nuevo sin pararse a pensar si es bueno o malo. Lo que Galdós parece querer decir a través de doña María y don Diego es que existe un *sentido aristocrático del honor* homologable con el *honor nacional del pueblo en armas* incubado en los sucesos del 2 de Mayo. Como también hay un *estilo de vida aristocrático fundado en el placer* que se alía de manera natural con la parte más manipulable y superficial de las *nuevas ideas revolucionarias*. Galdós contrasta el honor que une, en un mismo espíritu, a la tradición y a la nación con la falta de honor que aproxima el placer aristocrático a la novedad revolucionaria. Así como el honor aristocrático se veía amenazado por la superficialidad en que podía despeñarse el estilo de vida aristocrático, el honor nacional se ve amenazado por el vano deslumbramiento que puede llegar a causar el imperio de las novedades respecto del cual ha nacido asociado.

Contra la deriva *aristocrática*, frívola y lúdica del mundo de la igualdad, campo abonado para demagogos y oportunistas de toda clase y condición, Galdós parece decantarse por una tradición orgullosa de lo que representa. Como si viniese a decir que el paso revolucionario del pasado al presente debiera consistir en la pervivencia del viejo honor aristocrático bajo la nueva forma del honor nacional. Siendo ambas manifestaciones de una mentalidad seria y rigurosa que se enfrenta a la vida con profundo sentido de la responsabilidad. Doña María, en este sentido, como tipo antropológico más que histórico, se encuentra mucho más cerca del Chinitas, Gabriel o Inés que de su propio hijo. Pues su heroísmo y seriedad tienen mucho más que ver con el fondo humano popular, igualmente heroico y serio, del honor nacional que con un superficial estilo de vida aristocrático. De la misma manera, y por la misma razón, aquel fondo y honor se hallan, *en lo*

*antropológico*, mucho más cerca del honor aristocrático que de la dimensión menos ejemplar, por demagógica y manipulable, de las novedades revolucionarias.

El símbolo de la «espada» es, al fin, no tanto el símbolo *histórico* de la tradición como el símbolo *moral* de la lealtad a la memoria familiar, valor de referencia para nobles y plebeyos. Este sentimiento de lealtad no pertenece al pasado ni a una clase concreta porque define una *actitud vital digna* que existe más allá de unas u otras circunstancias. Esta actitud es la que sale reivindicada como tipo humano en *Bailén*. Con ello, Galdós introduce, en los *Episodios*, una perspectiva que relativiza el cambio histórico y apunta a determinados componentes morales imperecederos que actuarían como soporte antropológico de una sociedad a lo largo del tiempo. Componentes que otorgan nobleza a la persona sin referencia a una época o clase concretas, se trate de una vieja condesa irreductible en su apego a la tradición o de un pueblo en armas hechizado por la magia de lo nacional.

## 5

En *Napoleón en Chamartín* (1874), Galdós retoma dos asuntos ya tratados en novelas anteriores:

El lado oscuro de los movimientos populares y el sentimiento nacional.

El primero de ellos lo aborda en un Madrid nervioso y desconfiado que aguarda expectante la llegada de los franceses con Napoleón al frente. Galdós describe una atmósfera cargada de malos presentimientos, sospechas y rumores, enrarecida por el temor a los traidores que, a modo de *quinta columna*, le están preparando el terreno al invasor:

Aquí hay muchos traidores [exclama el sibilino Santorcaz, que terminará descubriéndose como un infiltrado de Napoleón], y algunos han cogido dinero para entregar la plaza a los franceses. Canallas de traidores. Ahora salimos con que se han acabado las armas y los cartuchos. ¡Mentira! Yo sé dónde hay armas y cartuchos. ¡Nos están engañando, nos van a vender!

Tal estado de cosas descargará sus líquidos más venenosos cuando la multitud exija en la Puerta del Sol unas armas que no llegan. El Gran Capitán, viejo y orgulloso soldado español, le confiesa a Gabriel Araceli:

Esto no me gusta, y me parece que si la alta empresa que entre manos traemos no sale tan bien como debiera, consistirá en esta inmunda canalla motinesca, díscola y bullanguera, que en circunstancias tan críticas se vuelve contra sus jefes. Gabriel, de buena gana te digo que si nuestro don Tomás de Morla nos mandase cerrar contra esta gentuza, la meteríamos en un puño prontamente. Y has de saber que estos perdularios chillones más sirven de estorbo que de ayuda en la defensa, y verás cómo son ellos los primeros que se rinden.

El grado de indignación popular llega a su límite cuando se descubre que la munición para cargar las pocas armas disponibles son cartuchos inservibles porque *alguien* los ha llenado de arena. El descubrimiento de la *traición* confirma los peores temores y desata la venganza bestial de la «plebe» contra su *chivo expiatorio*:

¡Pobre y desgraciado [Juan de] Mañara! Ayer ídolo, ayer amigo, ayer compañero de la vil plebe, cuyo traje y costumbres y hablar y modos imitaba, hoy inmolado por ella con barbarie inaudita, con esa cruel presteza que ella emplea, ¡la infame turba!, en todas sus cosas.

Pero lo espantoso, lo abominable, y más que abominable vergonzoso para la especie humana, fue lo que ocurrió después. La plebe tiene un sistema especial para celebrar las exequias de sus víctimas, y consiste en echarles una cuerda al cuello y arrastrarlas después por las calles, paseando su obra criminal, sin duda para presentarse a los piadosos ojos en la plenitud de su execrable fealdad.

Galdós, en la voz de Gabriel Araceli, muestra toda la complejidad de su visión de las «cosas populares» al decir:

Y mientras pasa esa salvaje bacanal, ese río de sangre y de infamia y de crimen, meditemos sobre las mudanzas mundanas, y especialmente sobre las cosas populares, las más dignas de meditación y estudio.

Manteniendo la vista fija en la dimensión más aborrecible, bárbara y siniestra de unas «cosas» que tienen subyugada su imaginación, Galdós se pregunta a través de Gabriel:

¿No habéis observado que todos los movimientos populares llevan en su seno un germen de traición, cuyo misterioso origen jamás se descubre? En todo aquello que hace la plebe por sí y de su propio brutal instinto llevada, se ve tras la apariencia de la pasión un tejido de alevosías, de menguados intereses o de criminales engaños; pero ningún sutil dedo puede tocar y determinar los hilos de esta tela escondida en cuyas mallas quedan enredados y cogidos mil bárbaros incautos.

Galdós termina de extraer la última implicación de su análisis comparando el asesinato bestial de Mañara con el motín de Aranjuez, que provocó la caída de Godoy:

Mañara había adulado a la plebe imitándola. Con este animal no se juega. Es como el toro que tanto divierte, y de quien tanto se burlan; pero que cuando acierta a coger a uno, lo hace a las mil maravillas. Vimos caer a Godoy, favorito de los Reyes, y ahora hemos visto caer a Mañara, favorito del pueblo. Todas las privanzas que no tienen por fundamento el mérito o la virtud suelen acabar lo mismo. Pero nada hay más repugnante que la justicia popular, la cual tiene sobre sí el anatema de no acertar nunca, pues toda ella se funda en lo que llamaba Cervantes el vano discurso del vulgo, siempre engañado.

La ambigüedad que ya percibíamos en *El 19 de Marzo y el 2 de Mayo* vuelve a hacerse presente en *Napoleón en Chamartín*. Hay, en Galdós, una visión revolucionaria y entusiasta del pueblo como epítome de lo nacional, pero, también, una visión conservadora y aterrada de la plebe. La frontera entre el heroísmo del pueblo y la barbarie de la plebe, entre la legitimidad de los actos del primero y la ilegitimidad de los actos de la segunda; en fin, la oscura frontera que separa al pueblo de la plebe no resulta delimitada con claridad por Galdós. El cual, ante la ira del vulgo manipulado y dirigido por impenetrables intereses, parece retirarse estoicamente a un espacio de reflexión desde donde meditar sobre «las mudanzas mundanas». Es decir, sobre el tornadizo vaivén de las «cosas populares», sobre sus muchas caras y dimensiones, gran misterio que se halla entre los más dignos de estudio.

El sentimiento nacional lo aborda Galdós en *Napoleón en Chamartín* a través de la figura de

Santiago Fernández, heroico portero conocido como el Gran Capitán. Ante la inminente derrota, éste acusa de derrotismo a los mandos y a las masas y hace una antológica profesión de fe nacionalista ante un estupefacto y maravillado Gabriel:

¿Tú sabes lo que significa el honor? Y si sabes todo esto, ¿ignoras lo que es la honra de la patria, que vale más que la propia honra? Escúchame bien: si me causa angustia y pesar la consideración de la viudez de Gregorilla [mujer del Gran Capitán], mayor, mucha mayor pena me causa el considerar que la capital de España se entrega a los franceses (...) De modo que una Nación como esta, que ha tenido debajo de la suela del zapato a todas las otras naciones, y especialmente a Francia; de modo que esta Nación (...) ¿ha de rendirse a cuatro troneras hambrones? (...) Eche usted a los moros, descubra y conquiste usted toda la América, invente usted las más sabias leyes, extienda usted su imperio por todo lo descubierto de la tierra, levante usted los primeros templos y monasterios del mundo, someta usted pueblos, conquiste ciudades, reparta coronas, humille países, venza naciones, para luego caer a los pies de un miserable Emperadorcillo salido de la nada, tramposo y embustero. Madrid no es Madrid si se rinde (...) No hay aquí quien sepa morir, y todos prefieren la mísera vida al honor (...)

¿No morían los mártires por la religión? Pues la patria es una segunda religión, y antes que faltar a su ley, el hombre debe morir (...)

¡Morir por la patria, morir en el puesto que a uno le marca su deber, morir no por conquistar un pedazo de tierra, ni por un cacho de pan, ni por una baja ambición, sino por una cosa que no se ve, ni se toca cual es una idea y un sentimiento puro! ¿No es equipararnos a los santos del cielo y acercarnos a Dios todo lo que acercarse puede una criatura?

El sentimiento nacional exaltado por el Gran Capitán convierte la muerte por la patria en un valor supremo, lleva a afirmar con orgullo la superioridad de España sobre el resto de naciones y se presenta como «una segunda religión». Tal profesión de fe termina resultando como poco ambigua y problemática. No gira en la misma órbita que el sentimiento de nacionalidad descrito por Gabriel Araceli en *Trafalgar*. El carácter fraterno y humano de la visión de Araceli, *doméstico* en su enraizamiento en las cosas más cercanas y queridas para el hombre común (su familia, su oficio, sus vecinos; en fin, el paisaje de sus jornadas), deja su lugar a un sentimiento más de orgullo que de amor, más exigente e inflexible, menos humano, en que los tonos de un rancio patriotismo, que Gabriel pensó haber superado con la nueva idea de lo nacional que lo embargó en la batalla, vuelven a sonar con fuerza.

El nacionalismo heroico basado en el sacrificio tiene algo de deslumbrante por su oscura religiosidad, pero conmemora la patria como si ésta tuviese vida propia, flotando en una especie de universo platónico situado más allá de la realidad en que transcurre la vida de los hombres comunes. Cuando el sentimiento de nacionalidad descrito por Gabriel basaba la patria precisamente en aquella realidad, siendo el vislumbre de las cosas más queridas por uno y por los que *son* como uno debido al amor que profesan a su tierra y paisanos. Este sentimiento parece más natural que el del Gran Capitán, aunque también puede dar pie a actos heroicos en defensa de la patria. Mas no guiados por una idea abstracta de la misma, sino por otra sentida e identificada con los afectos y memoria personales de cada patriota.

El *nacionalismo popular*, que siempre verá en la patria la proyección del pequeño mundo de cada persona, poco tiene que ver con el *nacionalismo religioso*, aunque ambos, llegada la ocasión, sean capaces de propiciar actos igualmente abnegados. La diferencia de origen entre ellos quedaría marcada por la falta de *énfasis retórico* del primero y por el *entusiasmo retórico* del segundo. Así, para el nacionalismo popular, servir a la patria no implica servir a una entidad ideal que posee más valor que la mujer y los hijos, sino que implica servir, precisamente, a éstos. Pues, al fin, tal servicio consiste en un acto de homenaje a lo que uno es y a los vínculos que lo ligan a unas personas, lugar y actividad determinados.

La pequeña escala en que gravita este nacionalismo lo vuelve, por así decir, mucho más silencioso y menos declamatorio que el otro, mucho más humanamente perspicaz, ya que permite incluso entender que el ocasional enemigo también ama a su patria en el mismo sentido que uno ama a la suya. Ese silencio obedece a que la mujer y los hijos por los que mueres te cortan el aliento y secan las palabras en tu boca, sumiéndote en un sentimiento de pérdida sin justificación posible. Mientras que al morir por una idea siempre podrás encontrar, como le sucede al Gran Capitán, grandes palabras con que adornar enfáticamente tu renuncia y sacrificio.

El heroísmo del nacionalismo popular se diferencia del heroísmo del nacionalismo religioso por carecer de fundamento y motivar, en última instancia, un acto de valor irracional. La acción memorable de un plebeyo que termina comprendiendo cómo, en determinados momentos, el amor de todo un pueblo a los suyos debe llevarlo a morir por ellos. Constituyendo este trance un hecho moral que ninguna *palabrapuede* explicar ni justificar. Pues, como tal hecho, descansa en un sentimiento antinatural consistente en, de modo voluntario, asumir la propia muerte y, por tanto, la separación de tus seres queridos en nombre, paradójicamente, del vínculo indestructible que te une a ellos.

El nacionalismo religioso puede hacer que se asuma sin problemas la separación de los seres queridos porque, en virtud de él, se ama más a la patria que a éstos. El heroísmo del nacionalismo popular resulta más *heroico* debido a su fondo problemático, ya que, en virtud de él, se renuncia a lo que más se quiere en esta vida en nombre de dicho amor. Para que un nacionalista religioso pudiese rozar siquiera este grado de intensidad debería hacer la experiencia de renunciar a su idea de patria. Pues sólo al asumir la pérdida de lo más sagrado para uno se alcanza el vértice supremo de lo heroico. Como si el Gran Capitán hubiese comprendido, en el último instante, que su vida sería más valiosa para una *patria vencida y humillada* que su muerte para una *patria eterna* que sólo existe en las retóricas del duelo y el sacrificio; que su verdadero honor y deber consistían no en servir y morir por una idea gloriosa, sino en aprender a vivir en una realidad áspera y desagradable, la de un pueblo derrotado que, pese a todo, sigue siendo el propio.

## 6

*Zaragoza* (1874) es Stalingrado. La ciudad sitiada por el ejército napoleónico resiste hasta la destrucción física y moral. Dice Gabriel Araceli al final de la novela:

Yo estoy exánime y no me puedo mover. Esos hombres que veo pasar delante de mí no parecen hombres. Están flacos, macilentos, y sus rostros serían amarillos, si no les ennegreciera el polvo y el humo. Brillan bajo la negra ceja de los ojos que ya no saben mirar sino matando. Se cubren de inmundos harapos, y un pañizuelo ciñe su cabeza como un cordel. Están tan escuálidos que parecen los muertos del montón de la calle de la Imprenta, que se han levantado para relevar a los vivos. De trecho en trecho se ven, entre columnas de humo, moribundos, en cuyo oído murmura un fraile conceptos religiosos. Ni el moribundo entiende, ni el fraile sabe lo que dice. La religión misma anda desatinada y medio loca. Generales, soldados, paisanos, frailes, mujeres: todos están confundidos. No hay clase ni sexos. Nadie manda ya, y la ciudad se defiende en la anarquía.

Galdós construye la fábula moral de un mundo donde «la religión misma anda desatinada y medio loca», en el que se han alterado dramáticamente las dimensiones normales de la existencia. Es como si Galdós pretendiese hacer un experimento y mostrar a qué extremos puede llegar el hombre en una circunstancia extraordinaria. Límites no tanto de valor y heroísmo como de corrupción interior, de pérdida del sentido de humanidad, de envilecimiento. Y ello no contra la virtud, sino en nombre de una virtud inquisitorial, apremiante y justiciera. La que lleva a Gabriel a liderar el pelotón de fusilamiento del avaro conocido como tío Candiola, acusado de traición, sin que las pruebas estén del todo claras. Tan sólo la evidencia pública de su avaricia y de su falta de compromiso cívico y militar con la defensa de la ciudad. Gabriel recuerda aquel trance como una «horrible pesadilla» y compara su audacia «en las trincheras» con el «frío mortal» que le embargó al gritar «¡Fuego!». Este recuerdo helado alienta el sentido profundo de la fábula galdosiana, la reflexión perturbadora de cómo el patriotismo es capaz de transformar el alma de los buenos en una pasión exterminadora por la pureza moral. Que, como diría el pensador conservador Edmund Burke, hace que se termine amando al hombre demasiado poco por odiar sus vicios en exceso.

El tío Candiola «es un vecino de Zaragoza, hombre que, según dicen, tiene en su casa un sótano lleno de dinero. Es avaro y usurero y cuando presta saca las entrañas». Gabriel Araceli lo describe acentuando los rasgos típicos de quien será acusado de ser un «mallorquín con sangre de judío», un intruso por origen y condición en Zaragoza:

Viejo, encorvado, con aspecto miserable y enfermizo, de mirar oblicuo y desapacible, flaco de cara y hundido de mejillas. Candiola se hacía antipático desde el primer momento. Su nariz corva y afilada como el pico de un pájaro lagartijero, la barba igualmente picuda (...) el ronco metal de la voz, el desaliñado vestir, el gesto insultante, toda su persona (...) producía repulsión invencible. Se comprendía que no tuviera amigos.

Frente al intruso llegado de fuera con sus malas artes y al que el tiempo que lleva viviendo en la ciudad no ha servido para congraciarse con sus vecinos, pues «en Zaragoza nadie le puede ver», Galdós sitúa a don José de Montoria, «uno de los labradores más ricos de Zaragoza». Gabriel lo describe así:

En él, no había disimulo, y tenía las grandes virtudes cristianas en crudo y sin pulimiento, como un macizo canto del más hermoso mármol, donde el cincel no ha trazado una raya siquiera. Era preciso saberlo entender, cediendo a sus excentricidades, si bien en rigor no debe llamarse excéntrico al que tanto se parecía a la generalidad de sus paisanos. No ocultar jamás lo que sentía era su norte (...) puesta a la vista toda su alma, no había que temer malicia alguna. Perdonaba las ofensas, agradecía los beneficios y daba gran parte de sus cuantiosos bienes a los menesterosos.

Si en tiempos de paz, el avaro y el buen labrador se toleraban, en tiempos de guerra, entraban en conflicto. Don José, al frente de la Junta de Abastos, solicita al tío Candiola que le venda sacos de harina a «cuarenta y ocho reales costal, que es el precio que tenía antes del sitio». Pero Candiola, reacio a implicarse en la lucha y manteniéndose impassible, le suelta:

¡Cuarenta y ocho reales! (...) Mi pellejo daría por ese precio antes que la harina. La compré yo más cara. ¡Maldita tropa! ¿Me mantienen ellos a mí, señor de Montoria?

Don José se indigna con el avaro, le recuerda su comportamiento despreciable en el primer sitio de la ciudad («ni se te pudo arrancar una camisa vieja para cubrir la desnudez del pobre soldado, ni un pedazo de pan para matar su hambre») y le califica de «indigno hijo de Zaragoza», carente de alma y de conciencia, nacido «de un mallorquín con sangre de judío».

Los acontecimientos se precipitan, don José muele a golpes al avaro e insta a los suyos a que irrumpen en el almacén y carguen con los sacos de harina que la ciudad necesita. El buen labrador ofrece a Mariquilla, la hija del avaro, «toda demudada, temblorosa, vacilando a cada paso, sin poderse sostener ni hablar, porque el terror la paralizaba», el pago estipulado por la Junta de Abastos. Pero Mariquilla se revuelve y

...con brusco y enérgico movimiento que parecía, y lo era ciertamente, inspiración de su dignidad ofendida, tomó las monedas de oro, de plata y de cobre, y las arrojó a la cara de Montoria, como quien apedrea.

Mariquilla sabe de sobra cómo es su padre, también a ella le sublevó el comportamiento del avaro cuando se negó a prestar socorro a dos heridos y, por eso, a espaldas de él, fue Mariquilla quien los atendió de la mejor forma que pudo. Pero aun conociendo los vicios y defectos del tío Candiola, la joven no puede entender lo sucedido en el almacén, por qué un iracundo don José arremetió contra su progenitor con tanta saña. Mariquilla le confiesa a su enamorado Agustín, hijo

de don José, que no se atreve a decirle a la joven quién es su padre por temor a que ésta ponga tierra de por medio:

Yo soy como cualquiera (...) y tus padres no verán en mí sino la hija del que llaman *el judío mallorquín*. ¡Oh, me mata la vergüenza! Quiero salir de Zaragoza y no volver más a este pueblo. Mi padre es de Palma, es cierto, pero no descende de judío, sino de cristianos viejos, y mi madre era aragonesa (...) ¿Por qué somos despreciados? ¿Qué hemos hecho?

La resistencia llega a su límite. Y los zaragozanos, antes que entregar la ciudad a los franceses, empiezan a quemar casas. El tío Candiola se halla demudado porque él tiene varias en alquiler que han sido pasto de las llamas. «La guerra exige que se haga así», le dice Gabriel, «y esta heroica ciudad quiere llevar hasta el último extremo su defensa». A lo que el avaro responde:

¿Y qué saca Zaragoza con llevar hasta el último extremo su defensa? A ver, ¿qué van ganando los que han muerto? Hábleles usted a ellos de la gloria, del heroísmo y de todas esas zarandajas. Antes que volver a vivir en ciudades heroicas, me iré a un desierto.

En una situación extraordinaria, el menos ejemplar de los zaragozanos, y por motivos que seguramente no sean muy recomendables, hace una profesión de fe contra el heroísmo y la sed de gloria con la que parece invocar oscuramente una vida humana y normal en la que el sacrificio no esté a la orden del día, en la que cada uno pueda dedicarse a sus actividades sin temor a ser denunciado, censurado y perseguido, ni a ver sus propiedades quemadas y, sobre todo, en la que los *vicios ordinarios* de una parte de la población no lleguen al punto de instigar en la parte irreprochable de aquélla un bárbaro deseo de justicia.

Como el Falstaff de Shakespeare, el tío Candiola, a su manera un tanto repugnante, hace una declaración contra el delirio que engendran las atmósferas cargadas de la guerra, sea la de un campo de batalla donde un lúcido y tripudo borrachín pronuncia unas memorables palabras contra el honor, sea la de una ciudad sitiada de la cual el avaro pretende huir a un «desierto» lejos de la paranoia colectiva del heroísmo patriótico. Tanto Falstaff como el tío Candiola saben que los *vicios ordinarios* del borrachín y del avaro serán siempre más humanamente tolerables que el grito de pureza moral lanzado por los bárbaros de la virtud.

Acusado de traición, el tío Candiola, sin pruebas claras que lo demuestren, es apresado por los resistentes y condenado a morir fusilado. Su hija pide a Agustín que ayude al reo en virtud del amor que le profesa. Encargado de mandar el pelotón de fusilamiento, Agustín resuelve el dilema (amor o deber) renunciando a su condición de militar, arrojando su espada y corriendo a presentarse ante el capitán general para que disponga de su suerte. Don José de Montoria, que había amenazado a su hijo con formarle un consejo de guerra si no cumplía con su deber y complacía los deseos de Mariquilla, se dirige a ésta y le dice unas palabras infames que terminan de retratar a un personaje ofuscado por el delirio de su propia superioridad moral:

Esta joven está loca (...) Desgraciada niña: la tribulación de usted me llega al alma. Yo me encargo de protegerla en su orfandad... Pero serénese usted. Sí, la protegeré, siempre que usted reforme sus costumbres...

El desprecio de Montoria al tío Candiola por *mallorquín y judío* se prolonga en Mariquilla, de la cual sospecha que ha caído en el vicio debido a sus movimientos entre la soldadesca. La actitud despreciativa y commiserativa del buen labrador desgarró a Mariquilla antes de su muerte, que no dejará en ella «la más ligera herida», ni «una gota de sangre» en sus vestidos, ni los párpados hinchados de «los que mueren de la epidemia». Mariquilla muere pura en un mundo manchado por el delirio de la virtud. Pero antes de morir, dice:

No, asesinos de mi padre (...) No mataréis al inocente. Cobardes verdugos, los traidores sois vosotros, no él. No podéis vencer a vuestros enemigos, y os gozáis quitando la vida a un infeliz anciano. Militares, ¿a qué habláis de vuestro honor, si no sabéis lo que es eso? Agustín, ¿dónde estás? Señor don José de Montoria, esto que ahora pasa es una ruín venganza, tramada por usted, hombre rencoroso y sin corazón. Mi padre no ha hecho mal a nadie. Ustedes intentaban robarle... Bien hacía él en no querer dar su harina, porque los que se llaman patriotas son negociantes que especulan con las desgracias de la ciudad... No puedo arrancar a estos hombres crueles una palabra compasiva. Hombres de bronce, bárbaros, mi padre es inocente, y si no lo es, hizo bien en vender la ciudad. Siempre le darían más de lo que ustedes valen... ¿Pero no hay uno, uno tan sólo, que se apiade de él y de mí?

El recuerdo de estos hechos provoca en Gabriel Araceli un «frío mortal», el temblor que nunca experimentó ni siquiera en los combates más cruentos. Pues la «horrible pesadilla» zaragozana es mucho más que una historia de heroísmo. Es una fábula moral sobre el lado oscuro del patriotismo, sobre la alteración dramática de las dimensiones normales de la existencia. Galdós convoca a lo extraordinario en *Zaragoza* no para determinar si es preferible plantar cara al invasor o rendirse, sino para indagar, más allá de las palabras y los estandartes, de la gloria y el sacrificio, sobre las consecuencias que un ciego heroísmo tiene para los hombres de carne y hueso.

La lectura galdosiana resulta extremadamente compleja por la hondura de personajes como don José, Agustín, el tío Candiola y, por encima de todos, esa especie de *mater dolorosa* en que se convierte Mariquilla antes de morir, cuya desesperada solicitud de un *justo* entre tantos patriotas es de las que hielan el corazón. Galdós narra cómo la virtud se transforma en un fanatismo inhumano y cómo el vicio se humaniza tras la irrupción de lo extraordinario por seguir siendo lo que siempre fue. En la ciudad sitiada, el buen labrador enloquece y su delirio le hace arremeter contra el avaro sin asomo de compasión. Y el avaro, por su parte, se ennoblece al convertirse en el objeto de un desprecio que lleva inscrito el sello de la persecución y el asesinato. Mariquilla representa esa voz que, ya en el XX, ha terminado siendo la herencia moral más pura de un siglo siniestro: la voz de las víctimas de la barbarie de la virtud. La conciencia extremada en la joven por el dolor de perder a su padre la impulsa a recapacitar sobre el fondo de inmundicia que subyace a esa barbarie: «los que se llaman patriotas son negociantes que especulan con las desgracias de la ciudad».

Mariquilla percibe una asimetría entre la condición avara de su padre y el hecho de condenarlo a morir fusilado. Como si su humana imperfección hubiese sedimentado, durante los sucesivos sitios de la ciudad, en la perversión ideológicamente recta e inatacable del desprecio que precede a una muerte *justa* y debidamente argumentada. Pero la justicia y los argumentos de los patriotas no convencen a Mariquilla, que sabe dilucidar en una y otros los mecanismos del

*chivo expiatorio*, por medio de los cuales el *avaro inocente* muere a manos de *virtuosos culpables*. Es la joven quien, en la pesadilla del recuerdo que persigue a Gabriel, pone un poco de sentido entre tanta perdición. La que, con su voz, se eleva sobre esa *trampa moral de la historia* que encarna la ciudad sitiada y redime la memoria zaragozana de su obstinada vinculación con el heroísmo de la resistencia.

En la pesadilla, Mariquilla simboliza el sueño de una muerte sin sangre ni heridas, de una vida que, en lo extraordinario, sigue siendo normal, leal a una visión del hombre basada en la bondad, el perdón y la piedad.

## 7

El relato en primera persona de Andresillo Marijuán describe, en *Gerona* (1874), una ciudad sitiada por el «ejército imperial» de las ratas, esa «bestia cosmopolita, que igualmente se adapta a la civilización y al salvajismo». Las ratas como metáfora del *animal francés* a cuya cabeza se encuentra el «indigno roedor» Napoleón.

Pero la metáfora trasciende su significado original y termina desvelando la animalidad heroica de los sitiados. El propio Andresillo, cuando el doctor Pablo Nomdedeu se abalanza sobre él para arrancarle de las manos un pedazo de azúcar, responde instintivamente como el hambriento que es. Ambos se enzarzan en una disputa en la que

todo lo noble y hermoso que enaltece al hombre había desaparecido, y el brutal instinto sustituía a las generosas potencias eclipsadas.

Como las ratas que se despedazan entre ellas, los hambrientos se enfrentan a «su estúpida animalidad». Dice Andresillo, pensando que ha matado al doctor:

Sí, señores, yo era tan despreciable, tan bajo como aquellos inmundos animales que poco antes había visto despedazar a sus propios hermanos para comérselos. Tenía bajo mis manos, ¿qué manos?, bajo mis garras a un anciano infeliz, y sin piedad le oprimía contra el duro suelo. Un fiero impulso que arrancaba de mis entrañas me hacía recrearme con mi propia brutalidad, y aquélla fue la primera vez, la única vez en que sintiéndome animal puro, me gocé de ello con salvaje exaltación.

Sin solución de continuidad, Andresillo abandona a su víctima y «saliendo con mi fusil al hombro a donde el tambor me llamaba, corrí por las calles». Del estado arrebatado que le llevó a luchar despiadadamente con el doctor pasa al estado igualmente arrebatado que le lleva a enfrentarse a los franceses en «la muralla de Alemanes». El *animal hambriento* se convierte en el *animal heroico*:

No era yo quien hacía todo aquello; era una fuerza superior, colectiva, un todo formidable que no paraba jamás. Lo mismo era para mí morir que vivir. Este es el heroísmo. Es a veces un impulso deliberado y activo; a veces un ciego empuje, un abandono a la general corriente, una fuerza pasiva, el mareo de las cabezas, el mecánico arranque de la musculatura, el frenético y desbocado andar del corazón que no sabe a dónde va, el hervor de la sangre, que dilatándose anhela encontrar heridas por donde

salirse (...) Yo opino que nadie se bate mejor que los moribundos.

Las ratas y los hombres. Ambos animales pueden ser civilizados... y salvajes. Las ratas, como los hombres, son bichos cosmopolitas con agudeza e ingenio suficientes para adaptarse y sobrevivir en ambientes muy diversos, pero también son bichos que, en defensa de lo suyo, no conocen ningún límite. Cuando Galdós habla de las ratas en *Gerona*, parece estar hablando de los hombres y, a la inversa, también. El *hombre-rata* oscila en la ciudad sitiada entre el hambre y el heroísmo, pero, en ambos casos, es su más profunda animalidad la que habla por la boca de sus actos. Hambre y heroísmo son actos instintivos que dependen más del «mecánico arranque de la musculatura» que de «todo lo noble y hermoso que enaltece al hombre».

Andresillo está privado de conciencia tanto cuando lucha por hambre con el doctor como cuando, acto seguido, en una transición rápida y muy significativa de la acción, se enfrenta heroicamente a los franceses. Galdós parece querer expresar con ello, como en *Zaragoza*, que el heroísmo patriótico sólo puede entenderse (y juzgarse) desde lo extraordinario, desde una dimensión en la que los parámetros normales de la existencia se hallan dramáticamente alterados y en la que la animalidad del hombre cobra toda su fuerza y vigor a la hora de propiciar los actos más aberrantes y los más deslumbrantes. Actos que no cabe medir según la vara común de la nobleza y la generosidad por situarse en una escala ciega a los sentimientos morales de la vida cotidiana.

El heroísmo cautiva a Galdós y a sus lectores. Pero uno y otros terminan percibiendo oscuramente que, para lo bueno y para lo malo, el heroísmo pertenece a un *mundo de ratas*.

## 8

Una sombra mefistofélica envuelve *Cádiz* (1874), como si la historia de la España constitucional se iniciara con el contrapunto de la ironía. Y un aura romántica envuelve a la enigmática figura del inglés Lord Gray, que llegó a Cádiz «acompañando a otro (inglés) que se llama Lord Byron, el cual partió para Levante». Lord Gray seduce a hombres y mujeres con su elocuencia de hombre de mundo, con la narración de sus viajes y con su riqueza. Pero, sobre todo, llama la atención de Gabriel Araceli por el odio que muestra a sus compatriotas:

Yo conceptúo más compatriota mío a cualquier español, italiano, griego o francés que muestre aficiones iguales a las mías, sepa interpretar mis sentimientos y corresponder a ellos, que a un inglés áspero, seco y con un alma sorda a todo rumor que no sea el son del oro contra la plata, y de la plata contra el cobre. ¿Qué me importa que ese hombre hable mi lengua, si por más que charlemos él y yo no podemos comprendernos? ¿Qué me importa que hayamos nacido en un mismo suelo, quizás en una misma calle, si entre los dos hay distancias más enormes que las que separan un polo de otro?

Gabriel, dominado por el sentimiento de nacionalidad desde su catarsis en la batalla de Trafalgar, no da crédito a lo que oye:

Antes que pregonar delante de extranjeros los defectos de mis compatriotas, me arrancarí la lengua.

Lord Gray, imperturbable, responde de manera inesperada:

Caballero, el carácter de usted y la viveza y espontaneidad de sus contradicciones y réplicas me seducen de tal manera que me siento inclinado hacia usted, no ya por la simpatía, sino por un afecto profundo.

Gabriel, estupefacto, le contesta:

No acostumbro tolerar que nadie se burle de mí.

Lord Gray es un personaje extraño y romántico, de hablar exaltado y sarcástico al mismo tiempo, alguien de quien resulta difícil saber si lo que dice va en serio o en broma. Gabriel confiesa que

su afectuosidad me contrariaba, y cuanto más le aborrecía, más desarmaba él mi cólera a fuerza de atenciones. Mis respuestas bruscas, mi mal humor y la terquedad con que le rebatía, lejos de enemistarle conmigo, apretaban más los lazos de aquella simpatía que desde el primer día me manifestó; y al fin no puedo negar que me sentía inclinado hacia hombre tan raro, verificándose el fenómeno de considerar en él como dos personas distintas y un solo Lord Gray verdadero, dos personas, sí, una aborrecida y otra amada; pero de tal manera confundidas, que me era imposible deslindar dónde empezaba el amigo y dónde acababa el rival.

Lord Gray afirma estar prendado de España, de la España idealizada de un cierto romanticismo, la de noches de capa y espada, pasional y quijotesca, frailuna y pícara. Esa España que se ve amenazada por los nuevos vientos constitucionales, por la «canalla de las Cortes». Dice el inglés:

Huí de Inglaterra para que mis paisanos no me rompieran los oídos con sus chillidos en el Parlamento, con sus pregones del precio del algodón y de la harina, y aquí encontré las mayores delicias, porque no había fábricas, ni fabricantes panzudos, sino graciosos majos; ni polizontes estirados, sino chusquísimos ladrones y contrabandistas; porque no hay boxeadores, sino toreros; porque no había generales de academia, sino guerrilleros; porque no había fondas, sino conventos llenos de poesía; y en vez de lores secos y amojamados por la etiqueta, estos nobles que van a las tabernas a emborracharse con las majas; y en vez de filósofos pedantes, frailes pacíficos que no hacen nada (...) ¡Oh, amigo! Yo debía nacer en España. Si yo hubiese nacido bajo este sol, habría sido guerrillero hoy y mendigo mañana, y fraile al amanecer y torero por la tarde, y majo y sacristán de conventos de monjas, y abate y petimetre y contrabandista y salteador de caminos... España es el país de la naturaleza desnuda, de las pasiones exageradas, de los sentimientos enérgicos (...) amo todas esas fortalezas que ha ido levantando la historia, para tener yo el placer de escalarlas; amo los caracteres tenaces y testarudos para contrariarlos; amo los peligros para acometerlos; amo lo imposible para reírme de la lógica...

¿Se ríe Lord Gray de Gabriel y los españoles con esta retórica *tan* exaltada? ¿Es un romántico convencido? ¿O su romanticismo es una forma de burlarse de un pueblo obstinadamente *antimoderno* que ha empezado a hablar el lenguaje de los secos y estirados ingleses, el lenguaje de la filosofía, del comercio, de la libertad y de la prensa? Con el efecto irónico que tal contraste provoca.

Lord Gray relata a Gabriel su inmersión en ambientes populares encomiando (¿con intención sarcástica?) el «sueño pacífico de la sociedad española», el hecho de que «centenares de hombre con casaca, entorchados y sombreros de distintas formas, pero todos más feos que los que en Egipto ponen al buey Apis, pasen junto a mí sin saludarme», la existencia de hombres «más crueles que Gloucester, más mentirosos que Walpole, más orgullosos que Cromwell, más poetas que Shakespeare, y casi todos son ladrones». A Lord Gray le gusta saborear el momento en que un «viejo» le roba creyendo que el inglés no se da cuenta, en que unos «gitanos» le cuentan sus truhanerías, en que una «vieja» recita «romances moriscos» y en que contempla a «unos niños cojos y mancos» llenos de «ingenio y travesura». Esta España es la que el insondable Lord Gray

ve amenazada por el cambio de época que las Cortes gaditanas representan, una modernidad ajena al espíritu español dominada por «filósofos y políticos charlatanes y escritores con pujos de estadista». El inglés exclama en el colmo de un ambiguo paroxismo retórico:

¡Adiós, España! (...)

¡Adiós, holgazanes que en un siglo habéis cansado a la historia! ¡Adiós, mendigos, aventureros, devotos, que vestís con harapos el cuerpo y con púrpura y oro la fantasía! Vosotros habéis dado al mundo más ideas que Inglaterra clavos, calderos, medias de lana y gorros de algodón. ¡Adiós, gente brava y orgullosa, traviesa y jovial, fecunda en artificios y trazas, tan pronto sublime como vil, llena de imaginación, de dignidad, y con más chispa en la mollera que lumbre tiene en su masa el sol! (...) ¿Es esta una masa podrida que no sirve ya para nada? (...) ¡Adiós, señor Monipodio, Celestina, Garduña, Guadaña, Justina, Estebanillo, Lázaro, adiós!

Gabriel, cerca ya del final de *Cádiz*, cuando ha descubierto el juego del seductor, un don Juan que enamoró a una joven noble cuya familia conoce Araceli desde la batalla de Bailén (Asunción, hija de doña María, condesa de Rumblar, y hermana del atolondrado don Diego) y que atrapó al muchacho en una red de embustes y medias verdades, le termina diciendo con ira:

Quizás me equivoque, pero creo que usted es una peligrosa, aunque hermosa bestia, a quien es preciso perseguir y castigar (...)

Por lo demás, si parte de la responsabilidad corresponde a la madre de la víctima, eso no aminora la culpa de usted..., Pero no es una sola la víctima, las víctimas somos varias (...) Por la acción de usted personas inocentes están expuestas a ser mortificadas y perseguidas, y yo mismo aparezco responsable de faltas que no he cometido (...)

...usted se me ha hecho profundamente aborrecible (...) le odio a usted.

Mientras la *nueva* España de «la soberanía de la nación» irrumpe con fuerza en el escenario gaditano, en la cual «en vez de padres de la Iglesia, tenemos periodistas; en vez de santos, filósofos; en vez de teólogos, ateos», a juicio del indignado marqués don Pedro; la *vieja* España pasional y quijotesca pervive en la trama de amores, sospechas, espadas y duelos desatada por el mefistofélico Lord Gray, especie de don Juan que extiende una anacrónica cortina de significado indeterminado sobre el parto histórico que se está produciendo en Cádiz. Es como si el inglés pretendiese demostrar burlonamente a los españoles que, pese al cambio en marcha y el *adiós* a la España de frailes pacíficos y mendigos avispados, están condenados a seguir profesando un estilo de vida *antimoderno* alejado del prosaísmo británico y francés.

A través de Lord Gray, cuya esencial ambigüedad nunca termina de resolverse, Galdós sitúa los acontecimientos gaditanos en la perspectiva de una trama romántica de enredos amorosos que provoca un vendaval de pasiones al frente de la que se halla un Mefistófeles que actúa como elemento de contraste con el surgimiento de la España constitucional. Es decir, que, por el significado que termina adquiriendo en *Cádiz*, matiza y, al fin, relativiza «el impacto de lo nuevo», expresión del crítico de arte Robert Hughes, con su *retórica inflamada y burlesca* de la España eterna que desaparece y de la España inauténtica que nace.

La *ironía romántica* que representa Lord Gray sirve a Galdós para rebajar la irrupción de la historia, para entender los sucesos de Cádiz desde un punto de vista que, en cierto modo, les priva

de parte de su grandeza al hacerlos girar en la órbita de una tragicomedia donjuanesca. Galdós, en el fondo, utiliza la ironía romántica como acicate de un *juego* novelístico cuya intención parece ser la de relativizar el cambio histórico. Y no tanto para sostener que la vieja España de bandoleros y majos nunca morirá como para subrayar que el impacto de lo nuevo, en un país como España, siempre permitirá abordarlo como *el sainete de una epopeya*.

Esta conciencia lúdica, irónica, burlesca que envuelve al cambio histórico en *Cádiz* es lo que la novela tiene de intencionalmente romántica. Novela *romántica* porque se sirve de la imagen aventurera de España para meditar sobre la aparición de otra España más afín al espíritu europeo. Lo que contribuye a hacer de dicha novela un ejercicio narrativo de escepticismo histórico. Pudiendo decirse que el hecho de haber introducido en la narración un personaje como Lord Gray obedece a una estrategia, por parte de Galdós, de *distanciamiento intelectual*. Como si el ambiguo romanticismo del inglés permitiese al autor modelar la materia histórica de *Cádiz* con un aire muy de época (el viajero europeo cautivado por la antimodernidad del paisaje y el paisanaje españoles) y, al mismo tiempo, situarla en una perspectiva que permite *leer* los acontecimientos gaditanos desde un punto de vista un tanto esperpéntico y enloquecido.

La conciencia y la trama románticas de la novela resultan demasiado evidentes como para no reparar en la intención irónica de Galdós, en el profundo sentido escéptico de la reflexión histórica que despliega en *Cádiz*. Intención y sentido percibidos oscuramente por Gabriel Araceli en ese símbolo de la ironía romántica y del escepticismo histórico que es Lord Gray cuando, perplejo, verificaba «el fenómeno de considerar en él como dos personas distintas». A lo que podríamos añadir: y dos *Cádiz* distintos, el de los debates constitucionales y el de las noches de capa y espada, y dos Españas distintas, la que habla un lenguaje propio e idiosincrásico y la que empieza a balbucear palabras modernas y europeas como nación, soberanía, libertad, prensa y comercio. Todo ello brotando abruptamente de un mismo tronco narrativo que permite visualizar la transfiguración del majo en ciudadano. Metamorfosis de lo popular, en fin, que, más allá de ironías románticas y escepticismos históricos, de juegos novelísticos con la España que nace y la España que muere, sigue cautivando la imaginación de Galdós hasta el punto de condensar una de las vetas más relevantes y genuinas de su pensamiento histórico.

## 9

En *Juan Martín el Empeinado* (1874), como ya antes en *Zaragoza*, Galdós aborda un tema que adquirirá una especial relevancia en la agitada historia del siglo XX: cómo la guerra transforma radicalmente la experiencia vital de una sociedad, prolongando su herencia mucho más allá del término de la misma.

El poder autónomo de las guerras contemporáneas para generar una *cultura* propia que cambia los hábitos y rutinas establecidos e instaura una situación política extraordinaria y, por tanto, imprevisible ha sido señalado, entre otros, por los historiadores del fenómeno totalitario. Éste resulta inseparable de la *cultura de guerra* que se adueñó de la Europa de los años veinte y treinta del siglo pasado. Atmósfera que alteró las reglas del juego político establecidas en el marco de la civilización burguesa e hizo virar ésta hacia un mundo desconocido, el de la violencia inspirada por credos ideológicos que no reconocen otra distinción política que la de *amigos y enemigos*. Este embrutecimiento de la sociedad europea tuvo su origen en la Primera Guerra Mundial, en el hecho de que ésta enfrentó a los hombres con una experiencia límite de destrucción tecnológica.

Sólo a partir de dicha experiencia, amalgamada con la *comunidad existencial* surgida de las trincheras, las cosas nuevas del siglo XX empezaron a visualizarse como una suerte de *revolución cognitiva*. En virtud de esta revolución, fue posible transitar desde una barbarie extrema a la imaginación totalitaria de un mundo nuevo. Como si la guerra, al separar a los hombres de su rutinaria cotidianeidad, les hubiese sumido en una *vivencia de lo extraordinario* de la cual, terminado el conflicto, resultaba muy difícil emanciparse. Sueño prohibido que propalaba el rumor de una vida diferente de la normal por seductora y peligrosa. Este *heroísmo de la ansiedad* posiblemente sea el residuo cultural de mayor alcance de la Primera Guerra Mundial, su herencia más problemática. Pues, tras la barbarie, se alzaba una promesa de plenitud política para las masas que los totalitarismos supieron galvanizar transformando el *sacrificio de las trincheras* en un programa ideológico redentor. Es decir, aprovechando el impulso revolucionario de la experiencia bélica para fundar una nueva cultura política en la que lo normal dejaba su lugar a lo extraordinario, la legalidad a la legitimidad, la negociación entre intereses diversos a la aniquilación del contrario y, en fin, el prosaísmo burgués a la autenticidad totalitaria.

Galdós, evidentemente, no predijo todo esto, pero sí advirtió en la guerra de la Independencia una dinámica homologable con todo lo dicho antes. Es decir, el origen de una *cultura de desorden* que inculcó en la España contemporánea los gérmenes de una inestabilidad política crónica:

La guerra de la Independencia fue la gran academia del desorden (...) fue la gran

escuela del caudillaje porque en ella se adiestraron hasta lo sumo los españoles en el arte para otros incomprendible de improvisar ejércitos y dominar por más o menos tiempo una comarca; cursaron la ciencia de la insurrección, y las maravillas de entonces las hemos llorado después con lágrimas de sangre (...) Al mismo tiempo [los guerrilleros] dieron en tierra con el poder de Napoleón, y nos dejaron esta lepra del caudillaje que nos devora todavía.

En *Juan Martín el Empecinado*, Galdós opone dos maneras de entender la guerra:

La primera, defendida por el famoso líder guerrillero cuyo nombre y apodo dan título a la novela y por su segundo de a bordo, don Vicente Sardina, consiste en asumir la guerra como una *necesidad patriótica* dictada por circunstancias excepcionales y que responde a un fin claro: triunfar sobre el invasor y devolver, acto seguido, a los «guerrilleros» a sus «faenas ordinarias».

La segunda, ejemplificada por el cura-guerrillero mosén Antón, consiste en descubrir, *a través de la guerra*, virtudes y cualidades de uno mismo en las que, hasta el momento, no se había reparado. La guerra deja de obedecer a un fin patriótico y pasa a girar en una órbita propia y característica, la de un acontecimiento que se eterniza en el tiempo como forma de vida extraordinaria y vocacional en que, en términos nietzscheanos, se llega a ser lo que se es.

Así lo enuncia con pesadumbre don Vicente Sardina haciéndose eco de su experiencia al frente de una partida de guerrilleros:

Estamos rodeados de canalla (...) Los ejércitos donde ingresa todo el que quiere tienen ese inconveniente. La canalla, amigo mío, capaz es en ocasiones de grandes cosas, y hasta puede salvar a las naciones; pero no debe fiarse mucho de ella, ni esperar grandes bienes una vez que le ha pasado el primer impulso, casi siempre generoso (...) Creo que el gran beneficio producido por la insurrección y valentías de toda esta gente que acaudillamos toca a su fin, porque pasado cierto tiempo, ella misma se cansa del bien obrar, de la obediencia, de la disciplina, y asoma la oreja de su rusticidad tras la piel del patriotismo. Gran parte de estos guerrilleros movidos son de un noble sentimiento de amor a la patria; pero muchos están aquí porque les gusta esta vida vagabunda, aventurera, y donde aparece la fortuna detrás del peligro. Son sobrios, se alimentan de cualquier manera y no gustan de trabajar. Yo creo que si la guerra durase largo tiempo, costaría mucho obligarles a volver a sus faenas ordinarias (...)

Hemos dado batallas a los franceses, nos hemos cubierto de gloria...pero ¡ay!, él y yo [el Empecinado y don Vicente] no ambicionamos honores, ni grados ni riquezas, y sólo deseamos la paz, la felicidad de la patria, la concordia entre todos los españoles, para que nos sea lícito volver a nuestra labranza y al trabajo honrado y humilde de los campos, que es la mayor y única delicia en la tierra. Otros desean la guerra eterna, porque así cuadra a su natural bullicioso e inquieto, y me temo que éstos sean los más, lo cual me hace creer que, aun después de vencidos los franceses, todavía tendremos para un ratito.

El sentimiento de nacionalidad, según constata el sensato don Vicente, lleva a guerrear contra el invasor, pero no hace de la guerra un fin en sí mismo. El verdadero *fin* de la lucha estriba en volver, derrotado el enemigo, a las rutinas de los hombres comunes, al pequeño mundo de sus afectos familiares y vecinales, de sus actividades y oficios. Ese mundo que, como ya demostró Gabriel Araceli en *Trafalgar*, engendra el sentimiento de nacionalidad en su forma más pura y

valiosa.

El problema de la guerra reside en la *lógica autónoma* que desata una vez que el patriotismo se ve desbordado por la *vivencia de lo extraordinario*, por un tipo de existencia caótica, vagabunda y aventurera. Para los guerrilleros atrapados por dicha lógica, la guerra se vuelve «eterna», se presenta como una *vida nueva* a la que uno puede acomodarse sin nostalgia por lo que deja atrás, por el «trabajo honrado y humilde de los campos». Y precisamente en ello reside todo el problema *cultural* de la guerra de la Independencia, en desviar a los hombres comunes del sueño de una nación tejida por afectos y ocupaciones *ordinarios* y embriagarlos con un estilo de vida *extraordinario* cuya autenticidad es el reverso de la anarquía y el desorden.

Mosén Antón es el fascinante adalid de la *catarsis cognitiva* originada por la guerra. Estratega de inteligencia táctica deslumbrante, terminará traicionando al Empecinado y aliándose con los franceses por puro despecho al creer que Juan Martín no le reconoce suficientemente sus méritos. Mas los franceses tampoco le darán lo que pretende, «el mando de tres mil hombres», a él, un hombre «que sería capaz de afianzar la corona en las sienes del rey José o en las del rey Fernando». Al cura convertido en guerrillero, orgulloso y envidioso a partes iguales, poco le importa a quién servir, pues lo que quiere es tener bajo su mando un número suficiente de soldados con los que probar su condición de «primer estratega del siglo». La guerra ha descubierto a mosén Antón su principal virtud y, una vez descubierta, ésta se convierte en una obsesión tan invencible que ni siquiera el patriotismo sirve para atemperar la orgullosa conciencia de la misma.

Dicha conciencia estalla en forma de arrebato cuando lo llevan detenido por traidor ante Juan Martín. Entonces, mosén Antón le dice al líder guerrillero que

no quepo debajo de nadie, ni he nacido para la obediencia; porque yo he nacido para llevar gente detrás de mí, no para ir detrás de nadie.

El Empecinado, que había escapado de milagro de una emboscada francesa urdida por mosén Antón, le exonera de ser fusilado, pero le *condena* a volver a su vida anterior de cura, su «verdadero oficio». El «primer estratega del siglo» responde «herido en lo más sensible de su orgullo con lo del curato» afirmando que

mi oficio es enseñar el arte sublime de la guerra a los tontos.

Galdós advirtió, en la guerra de la Independencia, no sólo una lucha heroica inspirada por el sentimiento de nacionalidad, sino una *situación extraordinaria* que alentaba su propia y característica lógica: la de un mundo trastornado por la experiencia bélica que podía engatusar a las almas inquietas con un estilo de vida vagabundo y aventurero, más seductor y auténtico que el estilo de vida de sus «faenas ordinarias».

Esta percepción galdosiana sobre las consecuencias imprevistas de la guerra, sobre el tipo de *cultura* que puede alumbrar más allá de sus objetivos declarados y sobre su impacto políticamente desestabilizador, revela un hecho central del mundo contemporáneo: que las revoluciones se engendran en las guerras, pues es en las guerras donde se experimenta la sensación de lo nuevo a través de la destrucción. Es en ellas cuando los viejos hábitos y dinámicas de la sociedad constituida ceden su lugar al ensayo de una vida extraordinaria que

encierra oscuros presagios. Y es que tal ensayo puede ser tan radical, afectar tanto al hombre, descubrirle tantas cosas inesperadas de sí mismo y del mundo que le rodea, que se vuelva irreversible, haciendo muy difícil de afrontar el regreso a una existencia normal. De ahí el temor expresado por don Vicente Sardina de que la guerra, pasado el furor patriótico de primera hora, viese diluido su sentido original y se convirtiese en una «guerra eterna». Es decir, en una nueva forma de vida basada en el desorden, el caos y la anarquía.

Para un personaje como mosén Antón, la guerra de la Independencia termina siendo no una guerra patriótica, sino un *laboratorio de autoconocimiento* que le revela su ser más profundo y la inautenticidad de su vida anterior. A través de dicho personaje, Galdós hace gala de un pensamiento histórico extremadamente perspicaz que le lleva a situar la irrupción del sentimiento de nacionalidad en un contexto problemático. Como si dicho sentimiento, por haberse originado en la guerra contra el invasor, perdiese su inocencia desde el mismo momento de haber sido concebido al conjurar unas *fuerzas* que, fácilmente, podían escapar de su control.

Con la guerra de la Independencia, los españoles abrieron la *caja de pandora* no del triunfo o la derrota, de la liberación o del sometimiento, sino de un *estado psicológico de guerra permanente* que apresó al país en el anárquico vaivén de lo extraordinario, de la revolución, el caudillismo, las partidas y los pronunciamientos. Un estado que, desde el punto de vista del fenómeno totalitario, ha sido calificado como *cultura de guerra* e identificado con el embrutecimiento de la sociedad europea en los años veinte y treinta del siglo pasado. Por eso, señalaba al principio el asombro de encontrar en *Juan Martín el Empecinado*, obra de 1874, un tipo de análisis sobre las implicaciones políticas y culturales de la guerra, sobre la lógica autónoma de la misma, en la que se certifica su capacidad para perdurar más allá de su fin *oficial*, que la investigación histórica de la relación entre la Primera Guerra Mundial y los totalitarismos no ha hecho sino ratificar.

Según avanza la primera serie de los *Episodios*, va quedando clara la complejidad del pensamiento histórico galdosiano. La lectura *moral* de la historia vinculada con la irrupción del sentimiento de nacionalidad se confronta permanentemente con una lectura de la historia como *fuerza ciega y desatada*. Galdós percibe dicha fuerza en algunos de sus personajes, heroicos representantes de un mundo convulso que ejercen una gran fascinación en el lector, pero que, también, aterran por su falta de humanidad y bondad, por el delirio en que viven, que les vuelve despiadados.

La sagacidad del novelista se constata en su entendimiento de que los grandes cambios históricos, aunque obedezcan a un fin loable, no cabe leerlos exclusivamente desde el mencionado fin. Frente a este acto de ingenuidad intelectual y política, la materia humana del universo galdosiano se revela demasiado intrincada y alucinante para absolver sus *sombras* en nombre de la *luz* que dicha materia irradia. Galdós *sabe demasiado* del hombre como para abordar la historia sólo y exclusivamente desde una visión benevolente y apologética de un determinado *proceso* de la misma. Y no se trataría de que el nacionalismo sentimental y humano pueda transfigurarse en una escuela política de odio y agresividad, sino de que la historia persigue sus fines morales desencadenando unas fuerzas que, fácilmente, eluden el control ejercido por dichos fines. Energías emancipadas de cualquier límite capaces de embriagar al hombre con la pureza delirante de su voluntad de poder.

Con la guerra de la Independencia, los españoles degustaron el dulce fruto del sentimiento de

nacionalidad, pero también probaron el fruto amargo de una *historia desencadenada* que alumbró un porvenir incierto sumido en el desorden. La conciencia galdosiana de la dulzura y de la amargura históricas atribuye a sus *Episodios*, ya desde la primera serie, un sentido ambivalente que los hace girar entre el entusiasmo y el escepticismo, la esperanza y el pesimismo, la fe en el progreso y el temor a las consecuencias no deseadas de todo cambio histórico. Tal conciencia resulta inseparable de la imaginación del novelista para entender la historia no desde sus hipotéticos fines, desde las grandes palabras y principios en que dichos fines se expresan, sino desde la vida y el destino de unos personajes más o menos luminosos, más o menos sombríos, pero siempre deslumbrantes.

Cuando la vida es la materia última del juicio histórico, tal y como le sucede a Galdós, inevitablemente semejante juicio se vuelve complejo y problemático. Por eso, los *Episodios nacionales* desbordan el análisis ideológico de los mismos debido a que la sustancia narrativa con que están escritos trasciende cualquier planteamiento político. Esto no significa decir que Galdós careciese de ideología o que su valoración de los acontecimientos y hechos que narra estuviese libre de implicaciones políticas. Es, simplemente, decir que su complejidad como novelista, incluso en una obra tan histórica y política como los *Episodios*, tiene siempre la última palabra.

# **SEGUNDA PARTE**

**EL CISMA IDEOLÓGICO**

# 1

*El equipaje del rey José* (1875) da comienzo a la segunda serie de los *Episodios* con un tono muy diferente de la primera. Si ésta arrancaba en *Trafalgar* con un Gabriel Araceli transfigurado por las *delicias* del sentimiento de nacionalidad, la segunda se inicia con una amarga reflexión sobre las consecuencias imprevistas de la guerra contra los franceses y del primer acto de la revolución liberal. Galdós, que escribe en un presente convulsionado por el colapso *cantonista* de la Primera República, por un nuevo episodio de la intermitente e inacabable guerra carlista y por la restauración monárquica, identifica en las postrimerías de la guerra de la Independencia el origen del cisma ideológico que provocó, tras la prometedor irrupción del sentimiento de nacionalidad, la trágica aparición de las *dos Españas*:

La actual guerra civil [Galdós se refiere al nuevo estallido del conflicto carlista], por sus cruentos horrores, por los terribles casos de lucha entre parientes que ha ofrecido, y aun por el fanatismo de las mujeres, que en algunos lugares han afilado sonriendo el puñal de los hombres, presenta cuadros cuyas encendidas y cercanas tintas harán palidecer, tal vez, los que en nuestros libros mostremos los narradores de cosas de antaño. El primer lance de este gran drama español, que todavía se está representando a tiros, es lo que me ha tocado referir en éste, que más que libro, es el prefacio de un libro. Si, al mismo tiempo que expiraba la gran lucha internacional, daba sus primeros vagidos la guerra civil; del majestuoso seno ensangrentado y destrozado de la una, salió la otra, cual si de él naciera. Como Hércules, empezó a hacer atrocidades desde la cuna.

El idealismo heroico y glorioso de la lucha nacional contra el invasor francés que reflejaba el temperamento ingenuo y bondadoso de Gabriel Araceli se ve sustituido por el tono exasperado y agónico que caracteriza las tribulaciones de Salvador Monsalud en *El equipaje del rey José*. Galdós aborda la fractura producida en el sentimiento nacional tras su esperanzador parto histórico. División vinculada con la extrema e irreversible politización de aquel sentimiento. El enemigo pasa a identificarse ya no sólo con el *invasor*, sino con los *rivales* ideológicos, sean afrancesados, liberales doceañistas o serviles.

Salvador Monsalud, a diferencia de Gabriel Araceli, no es el exponente de la unidad nacional, sino el *traidor* que suscita el rechazo de sus seres queridos. Hecho que Monsalud tramitará mediante una dolorosa huida hacia delante que le llevará a enfrentarse con su madre, con su amada y con su padre. La inocencia de Araceli se transmuta en la oscuridad de un personaje atormentado por la creciente polarización ideológica de una sociedad abocada a la guerra civil. Esta amarga oscuridad de la historia es la *melodía* con la que Galdós da inicio a la segunda serie de los

*Episodios*, que comienza con la fábula de un *colaboracionista*.

Salvador Monsalud

no por entusiasmo, no por falta de patriotismo, no por bélico ardor, sino por necesidad, entró en uno de los regimientos españoles que servían malamente a José, y a los cuales llamábamos entonces *jurados*. Bien pronto le dieron las charreteras de sargento.

El traje de «Guardia española» que luce despierta la animadversión del «populacho» porque lo presenta como un traidor a la causa nacional, un colaborador con el ejército invasor. Monsalud, «por necesidad», para no pasar hambre, se convirtió en un afrancesado.

Al regresar a su pueblo, visita a su madre, que se muestra inmisericorde en su desprecio hacia el hijo del que los rumores decían lo que sus ojos, ahora que le tiene delante, atestiguan. Salvador trata de justificarse:

¿Tantos males ocasiona este capote que llevo? ¡Oh!, madre querida, yo conocí que hacía mal, yo resistí, conociendo que era una falta servir a los enemigos de mi patria; pero me moría de hambre, y además mi tío tenía mucho empeño en que yo sirviera a los franceses. Una vez dado este paso, ya no puedo volver atrás, porque el honor me prohíbe vender a los que me han dado un pedazo de pan para vivir y una espada para que los defienda.

Su madre le responde diciendo:

Hijo mío (...) vuelve en ti; deja esos hábitos infernales, abandona a los que te han seducido, torna a la patria y recibirás la bendición de tu madre y el amor que siempre te he tenido y te tengo a pesar de tu horrible pecado.

Salvador queda sumido en la duda. Ante él, se plantea una disyuntiva moral de difícil solución:

Es indudable -dijo para sí- que el deber que hacia mi patria tengo anula todos los demás deberes... Al nacer contraí con mi patria el compromiso tácito de defenderla, y este compromiso anula también todos los juramentos posteriores... Váyanse los franceses con doscientos mil demonios. Pero una conciencia honrada ¿puede consentir el abandono traidor de los que nos han hecho un beneficio, y el hacer armas contra ellos, aunque sea en las filas de la patria? No, en caso de desertar renunciaré a mis grados militares, romperé mis charreteras y dejando a los franceses, me retiraré a mi casa resuelto a no volver a coger un fusil en la mano.

El réprobo visita a su amada tras recibir el ultimátum de su madre. Genara estrecha el círculo en torno a Salvador. Y ello sin haber llegado a distinguir con claridad el uniforme de su novio:

El que en una guerra como esta -continuó la muchacha- da de lado a sus hermanos que están matándose por echar a los franceses; el que ayuda a los enemigos, a esa caterva de herejes, ladrones y borrachos, es un traidor cobarde, un ser despreciable, un Judas. Los

perros de España merecen más consideración que el que tal vileza comete. Si tú la cometieras, Salvador, no sólo te aborrecería, sino que me mataría la vergüenza de haberte querido (...)

Monsaludapuró con resignación este cáliz de amargura. Las palabras de la vehemente joven, juntamente con el recuerdo de la escena ocurrida en la casa materna, le hicieron comprender la inmensidad del sentimiento patrio. Todo lo que en él había de violentamente salvaje desaparecía ante la grandeza de su lógica (...) Sobre aquel sentimiento, sobre aquel odio de las muchachas a todo el que no fuera patriota, descansaba la inmortalidad nacional, como una montaña sobre sus bases de granito. Monsalud lo vio todo, vio aquel gigante cruel y sublime, salvaje pero grandioso, y se inclinó ante él abrumado, vencido, resignado, comprendiendo su propia miseria y la magnitud aterradora de lo que tenía delante.

El traidor, el réprobo, el colaboracionista se humilla ante Genara, «gigante cruel y sublime»:

Genara, tu exaltación me conmueve. Ahora veo que hay otra religión además de la que está en el catecismo, la religión de la patria. Los hombres la practican y las mujeres la sienten. Si la fe en Dios mueve las montañas, la fe de esa otra religión también las mueve. Con ella, el heroísmo y el martirio son cosas fáciles... Genara, yo te juro ante Dios que nos está mirando desde lo más alto del cielo, que haré todo lo posible para elevarme como tú hasta el último grado en la fe de la madre España (...)

Genara le responde:

Salvador mío, ese es el lenguaje que me gusta oírte (...) Estamos en guerra. Todo hombre que no sea guerrero hoy no merece más que desprecio.

El *nacionalismo religioso*, entendido como una ética absoluta e inhumana, para la cual los sentimientos y afectos personales cuentan muy poco en comparación con la capacidad para amar y sacrificarse por un ente abstracto llamada *patria*, ya había hecho acto de presencia en algunas de las novelas de la primera serie. Pero, en ellas, se confrontaba con un *nacionalismo popular* basado en la humanitaria y pacífica fraternidad de los hombres que habitan una misma tierra. En *El equipaje del rey José*, la guerra se ha vuelto un absoluto moral que hace impensable una forma de nacionalismo que no apele al heroísmo, el espíritu de sacrificio y el fanatismo. Galdós reconoce lo problemático de esta forma de nacionalismo, pero también su necesidad:

El fanatismo de Genara hizo de ella en la ocasión crítica que narramos [tras descubrir que Salvador estaba al servicio de los franceses] un ser espantoso; pero ¿es posible pronunciar la última palabra sobre la vengativa y cruel saña de su alma exaltada sin deslindar lo que de sublime y perverso había en los sentimientos que precedieron a aquella explosión tremenda? [Genara grita que se dé muerte a su amado por traidor] La pavorosa figura bella y terrible, que pedía la muerte de un hombre pocos minutos antes amado, encaja muy bien dentro del tétrico cuadro de la época, en la cual las pasiones humanas exacerbadas y desatadas arrastraban a los hechos más heroicos y a los mayores delirios.

Salvador Monsalud es un personaje angustiado, exasperado, que corre con la lengua fuera detrás de un *mito* que, al tiempo que lo humilla, no le deja otra elección que postrarse ante él y adorarlo para, así, redimirse de su culpa. Que, en el fondo, no es otra que la de respetar unos principios éticos universales según los cuales uno debe ser leal a quien le ha prestado ayuda en un momento de necesidad. No olvidemos que Salvador tenía hambre y los franceses le acogieron. Más allá del sentido *político* de este acto, que, para su madre y Genara, lo convierte en un traidor, Monsalud entiende perfectamente el sentido *humano* del mismo gracias a su clara conciencia del honor y del deber. Pero, en las condiciones de una guerra, la patria manda sobre la gratitud y el sacrificio y el heroísmo se imponen sobre los compromisos personales. Salvador baja la cabeza ante los imperativos de la historia, pero el tormento interior no cesa...

El conflicto de Salvador Monsalud con su madre y con su amada admitiría ser leído en la clave de la primera serie, pues, ya en ésta, la guerra enfrentó a los españoles con una decisión fundamental: o defender a la patria o traicionarla con la pasividad o la colaboración con el invasor. Sin embargo, el conflicto que enfrenta a Monsalud con don Fernando Garrote cuando éste se halla detenido por los franceses es de otro tenor. Don Fernando, que ha terminado descubriendo que Salvador es hijo suyo, un bastardo fruto de una relación deshonrosa con la madre del traidor, a la que sedujo cuando era un joven disoluto, se escandaliza no sólo porque su hijo colabore con los franceses, sino por las ideas que defiende:

¡Desgraciado! -repitió el anciano- (...) ¿No crees en Dios omnipotente, justo y misericordioso? (...)

-¡Oh cuánta monserga y cuánto embrollo! -repuso Monsalud riendo- (...) Jesucristo no era más que un buen predicador y tan hombre como yo (...)

¿Qué hombre ilustrado cree hoy semejantes paparruchas? Todo eso lo han inventado los frailes para engañar y dominar al pueblo (...) Ellos son los que promueven las guerras, los que hacen estúpidos a los reyes; ellos son los que han levantado a la nación española, no por religiosidad, sino porque saben que el deseo de Napoleón es quitarles sus inmensas y mal empleadas riquezas para dárselas a los pobres.

Un Salvador bebido, que exuda la acritud del enfrentamiento con su madre y Genara y la agonía de sus dudas morales, *escupe* sobre el viejo *servil* que es don Fernando, defensor obstinado de la España más tradicionalista, su ideología de afrancesado:

Ella [la madre de Salvador] adora las atrocidades de los salvajes guerrilleros, y yo las aborrezco; ella se mira en Fernando VII, y yo lo tengo por un principillo corrompido y voluntarioso; ella detesta a los afrancesados, y yo los tengo por muy buenos patriotas porque quieren regenerar a España con las ideas de Napoleón; ella no puede ver a los que han hecho la Constitución de Cádiz, ni a los que se llaman liberales, y yo les admiro por creerlos inclinados a echarse en nuestros brazos...

Para don Fernando, espantado por la profesión de fe de su hijo,

los que nos han puesto el infame mote de *serviles*, los que insultan a los valientes guerrilleros, llamándoles ladrones de caminos y asesinos, los que en sus inmundas gacetas hacen befa de las cosas santas (...) y parodian a los franceses imitando su lenguaje, sus

costumbres, sus ideas, esos no pueden ser nuestros hijos, ni nuestros hermanos, ni nuestros primos, ni nada que con nosotros se roce y enlace (...) Esa gente no es gente, esos españoles no son españoles. Entre ellos y nosotros, lucha eterna.

Si el extremo humanitario que podía llegar a alumbrar el sentimiento de nacionalidad era reconocer en los extranjeros una forma de amor a su patria equivalente a la de los españoles, el extremo polarizador que puede llegar a engendrar la politización de aquel sentimiento es distinguir entre *verdaderos* y *falsos* españoles. El primer extremo abría la posibilidad de un mundo de naciones basado en el respeto y la tolerancia. El segundo aboca a la «lucha eterna» entre los habitantes de un mismo país. El amor que inspiró la catarsis de Gabriel Araceli en *Trafalgar* queda disuelto en un mar de odios cuya primera oleada son las duras palabras que se cruzan don Fernando Garrote y Salvador Monsalud, padre e hijo.

Hasta tres formas de *patriotismo político* cabe identificar en *El equipaje del rey José*, lo que revela el cisma ideológico producido en el sentimiento de nacionalidad. Dichas formas, por diferentes que sean entre sí, comparten un mismo carácter político, y, por tanto, potencialmente conflictivo, que las aparta de la versión apolítica y humanitaria, idealista e ingenua del nacionalismo popular:

En primer lugar, el patriotismo revolucionario y liberal de los artífices de la Constitución de Cádiz.

En segundo lugar, el patriotismo colaboracionista de los afrancesados.

En tercer lugar, el «patriotismo cristiano» de los *serviles*.

Don Fernando Garrote y don Miguel Barahona ilustran en la novela ese «patriotismo cristiano», basado en las «dos cruces» de la «Religión» y la «Patria», para el cual los liberales son *falsos patriotas* que luchan en el bando correcto, pero en nombre de ideas perversas, y los afrancesados, como Salvador Monsalud, son *traidores* tanto por colaborar con el enemigo como por defender los puntos de vista de éste. Falsos patriotas y traidores que, por serlo, han perdido su españolidad y a los que, consiguientemente, hay que combatir en una «lucha eterna».

De la primera serie a la segunda, de *Trafalgar* a *El equipaje del rey José*, pasamos de la figura angelical y bondadosa de un Gabriel Araceli a la turbia y atormentada figura de un Salvador Monsalud, del ingenuo idealista al réprobo y traidor, con el trasfondo de un sentimiento de nacionalidad que ha perdido definitivamente su *inocencia*. Pues la exasperación moral y alcohólicamente cargada de Monsalud, que le impulsa a hacer su profesión de fe ideológica más por despecho que por convicción ante un don Fernando Garrote a punto de morir, revelaría el insoportable peso que las divisiones ideológicas iban cobrando en las postrimerías de la guerra de la Independencia. Es como si *la política* hubiese colonizado a sangre y fuego el espacio de referencias afectivas de Monsalud, convirtiendo a su madre, a su padre y a su amada en seres sublimes y espantosos al mismo tiempo, incapaces de reconocer en su decisión de colaborar con los franceses un acto dictado por la necesidad. Y, también, incapaces de entender a lo que la generosa respuesta recibida por parte de las huestes de José Bonaparte y Napoleón obliga a todo hombre de bien, agradecido y con sentido del honor y del deber.

La política y sus delirios de miseria y grandeza atormentan a Monsalud porque le enfrentan a un nuevo registro moral en que los principios éticos universales, el lenguaje de una ética fundada en la lógica de las relaciones humanas, quedan soslayados. Para ganarse de nuevo el afecto de los

suyos, Salvador intuye que debe renunciar a su ética personal y postrarse ante el *mito político de su tiempo*. Pero lo que le reconcome por dentro es que la reconquista de dicho afecto pasa por traicionarse y mentirse a sí mismo, asumiendo con pesadumbre una culpa política inexistente desde una perspectiva humana. Así, su exasperante elección consiste en elegir qué tipo de traidor prefiere ser: un traidor a la *verdad* por mostrarse desagradecido con los que le ayudaron en un momento de necesidad, que cuenta con el reconocimiento de sus seres queridos, o un traidor a la *causa* por colaborar con los invasores, que sufre la condena de sus allegados.

Un tipo de elección a la que Gabriel Araceli nunca se vio expuesto porque, en su caso, la política aún no había corrompido la pureza original del sentimiento de nacionalidad, sustentada en el equilibrio idealmente perfecto entre ética política y ética humana, causa nacional y verdad universal. Aunque las notas del nacionalismo religioso que sitúa a la patria por encima de los vínculos y afectos personales ya empezaban a oírse en la primera serie. Mas, eso sí, sin el grado de enconamiento político que alcanzarán en la «lucha eterna» entre la *nación liberal* y la *nación católica* objeto de la segunda serie. Conflicto cuya belicosa religiosidad sería una consecuencia directa de su extrema politización.

## 2

*La segunda casaca* (1876) aborda el tema de las conspiraciones que se produjeron en el periodo 1814-1820. Un total de trece conspiraciones abortadas por el poder monárquico hasta que, a la catorce, en 1820, fue la vencida y se reinstauró la Constitución de Cádiz.

Ese periodo aparece en la novela desde el punto de vista del cortesano Juan de Pipaón. Hombre de orígenes humildes y ambición desmedida, la capacidad para medrar de que hace gala será su principal recurso a la hora de promocionarse en la España absolutista como *servil* después de haber sido, como su amigo Salvador Monsalud, un afrancesado. Pero, con «la idea del puesto que me habían negado en el Consejo», Pipaón, resentido con la camarilla que rodeaba a Fernando VII, cambiará de *amigos políticos* y se hará liberal por puro oportunismo. Y ello después de haber dicho cosas como las siguientes en las *Memorias de un cortesano de 1815* (1875):

¡Oh!, ver a Madrid limpio de liberales, de gaceteros, de discursistas, de preopinantes, de soberanistas, de republicanos, de volterianos, de masones... ¡Esto era para enloquecer al menos entusiasta!

La conversión del absolutista en liberal abre las puertas de un club revolucionario al camaleónico cortesano, que se introduce en él de la mano de Salvador Monsalud. Y ello sin otro fin que conspirar contra el poder a cuya sombra se había guarecido hasta entonces aliándose con aquéllos que había escarnecido como la peor plaga del país. Pipaón le dice a Monsalud:

¡La revolución viene, la revolución viene! (...) Lo conozco, lo adivino, lo veo (...) en la atmósfera que nos rodea, lo veo en la cara misma de los palaciegos. Es un hecho inevitable, lógico. La revolución viene como viene el día después de la noche.

Monsalud sospecha de los motivos del súbito cambio de *casaca* de Pipaón, mas lo acepta en las filas liberales por razones, si no morales, sí, al menos, estratégicas:

La revolución no suprimirá los destinos... por eso tu acción tiene poco mérito. Pero en fin, quieres ser de los buenos, y el sistema adoptado es aceptar a todo el mundo, venga de donde viniere.

Pipaón asume su nueva máscara y el grado de fingimiento que implica. Igual que antes fingió ser un cortesano absolutista, ahora, sin que ello le cueste un gran esfuerzo, finge ser un «honrado repúblico» para obtener lo mismo que antes (cargos, prestigio, reconocimiento) por otro

conducto:

Mi papel es el de un honrado repúblico que, comprendiendo con dolor la incapacidad del absolutismo para gobernar a los pueblos, se acerca grave y triste, pero resuelto a la revolución y le ofrece sus servicios (...) Ánimo y disimular. Seguro estoy de que al poco tiempo de estar en la conspiración, me encontraré tan a mis anchas como en la camarilla de Su Majestad (...) ¡Lo haré sin remedio, lo haré! ¡Ay!, me conozco como si me hubiera parido.

Pipaón sabe jugar sus cartas sin escrúpulos de ningún tipo en una situación política tan volátil como la de la España de los años 1814-1820. El desorden y las divisiones sembrados por la guerra de la Independencia han creado un ambiente que favorece a los oportunistas. En la reunión con sus nuevos *amigos políticos*, Pipaón da lo mejor de sí mismo como consumado sofista, revelando su profundo e instintivo conocimiento de que el dominio *verbal* de la ideología, fuese la absolutista o la liberal, es la clave para tener éxito en la España del cisma. Su elocuencia resulta arrolladora para los conspiradores:

Yo no engaño, yo no finjo, yo no hago papeles diversos (...) en una palabra, yo no sirvo a partidos, ni a pandillas, ni a poderes, ni a reyes, sino a la madre que reverencio y adoro, a la patria idolatrada, objeto de todas mis ansias, de todos mis desvelos, de todos mis amores. Fijos los ojos en la patria, exclamo: «Joven libertad, yo te saludo». He dicho.

La *impostura del patriotismo*, el falso absolutista y liberal, el oportunista ideológico revelan una de las grietas por las que la España contemporánea se asoma al vacío. La división política de los españoles engendra una «lucha eterna» entre irreconciliables puntos de vista, pero también permite que aflore una actitud política basada no ya en la convicción, sino en el disimulo. Pose propia de *tartufos* que se mueven como peces en el agua en un mundo polarizado por la autenticidad y pureza del compromiso ideológico. Pues dichos tartufos han comprendido instintivamente que semejantes autenticidad y pureza dependen más de las palabras que de los actos, lo cual hace posible escenificarlas. Es decir, servirse estratégicamente de ellas dado que el éxito político en una España tan profundamente ideologizada se obtiene *diciendo lo conveniente en la ocasión propicia ante uno u otro auditorio*. A esta práctica retórica la denominó Donoso Cortés la «idolatría del ingenio», verdadero cáncer de la España liberal. Y avisó de que «en pos de los sofismas, vienen las revoluciones; y en pos de los sofistas, los verdugos».

Pipaón comenta para sí mismo, con evidente delectación, sus palabras a los conspiradores:

Mi discurso, dicho sea sin modestia, era un modelo en ese género resbaladizo, flexible y acomodaticio, que sirve, mediante hábiles perfidias de lógica y estilo, para defender todas las ideas y pasar de uno a otro campo. Era un modelo en lo que podemos llamar el género de la transición. Yo descubría maravillosas facultades para la política.

Tras oír al resto de oradores, Pipaón se crece y descubre que, en la tempestad de palabras producida por el enfrentamiento entre el absolutismo y el liberalismo, su tono fingidamente moderado lleva las de ganar:

Yo hablé como hombre de gobierno, ellos como agitadores desalmados. Yo hablé

desde un terreno en que fácilmente se podía volver la vista al absolutismo y al constitucionalismo, vistiendo al uno con los trajes del otro, según conviniera; ellos quemaban sus atrevidas naves, declarándose jacobinos (...) El porvenir era mío. Ellos morirían despedazados por sí mismos.

Pipaón aún volverá a cambiar de *casaca* una vez más tras encontrarse con su antiguo valedor, don Buenaventura, que ha sido nombrado ministro de Gracia y Justicia. Éste le promete un puesto de relevancia en la administración fernandina que repare la injusticia cometida con el astuto cortesano cuando no se le elevó a donde sus *méritos* exigían:

Retíreme lleno de gozo [tras hablar con don Buenaventura]... ¡Fuera revoluciones!, ¡fuera clubes!, ¡fuera trastornos políticos que alteran la santa armonía de la vida!, ¡fuera jacobinos y logias!... Como el que ha vivido algún tiempo en poder del demonio y se ve libre al fin de la terrible obsesión, así yo renegaba de mis veleidades revolucionarias, haciendo voto de no prevaricar más en mi vida.

El cisma ideológico provoca fanatismo y oportunismo a partes iguales, como si la *guerra de palabras* que da carta de naturaleza política al mundo contemporáneo posibilite, al mismo tiempo, el delirio y la impostura del patriotismo.

La Revolución y su particular lenguaje, así como la Reacción y el suyo propio, también alientan una *zona gris* donde se irán posicionando todos los desilusionados y desengañados con una y otra, con las grandes expectativas creadas por sus sonoras palabras (Libertad, Igualdad y Constitución, por un lado; Rey, Patria y Religión, por otro). Los desilusionados son aquéllos que han salido del embrujo delirante de la pureza ideológica, pero se niegan a caer en el extremo de la impostura que representan los oportunistas. Salvador Monsalud, activo partícipe en las conspiraciones para derribar el absolutismo, establece esta pauta de malestar dirigiéndose a Pipaón con las siguientes palabras:

Mi ambición y la tuya son muy distintas. Tú has empezado a creer que esto va mal desde que has empezado a perder tu valimiento. Yo he creído siempre lo mismo, y mucho me temo que, aun después del triunfo, sigan pareciéndome las cosas de mi país tan malas como antes. Esto es un conjunto tan horrible de ignorancia, de mala fe, de corrupción, de debilidad, que recelo esté el mal demasiado hondo para que lo puedan remediar los revolucionarios. Entre éstos se ve de todo; hay hombres de mucho mérito, buenas cabezas, corazones de oro; pero asimismo los hay tan vanos como bullangueros, que buscan el ruido y el tumulto, no faltando muchos que están llenos de buena fe, pero carecen de luces y sentido común.

Pese a ello, Monsalud cree que

los males que pueda traer la revolución no serán nunca tan grandes como los del absolutismo (...) Si esto ha de seguir llevando el nombre de nación, es preciso que en ella se vuelva lo de abajo arriba y lo de arriba abajo (...) Y se ha de hacer de repente, con violencia, porque si no se hace así, no se hace nunca.

El problema de los liberales, según Monsalud, radica en que

confundimos deplorablemente la conspiración con la revolución; creemos que la convivencia de unos cuantos hombres de ideas es lo mismo que el levantamiento de un país, y que aquello puede producir esto. Vemos el instantáneo triunfo de la idea verdadera sobre la falsa en la esfera del pensamiento, y creemos que con igual rapidez puede triunfar la idea sobre las costumbres. Las costumbres las hizo el tiempo con tanta paciencia y lentitud como ha hecho las montañas, y sólo el tiempo, trabajando un día y otro, las puede destruir. No se derriban montes a bayonetazos.

La contradicción angustiosa de Monsalud, motivo último de su desencanto, estriba en la irresoluble oposición entre su conciencia política de que la revolución debe ser repentina y violenta para que no sea posible la marcha atrás y su conciencia histórica de que el pueblo español «no entiende de ideas: sólo los sentimientos enormes del amor al suelo y a Dios le pueden mover». Además,

aquí no hay más que absolutismo, absolutismo puro arriba y abajo y en todas partes. La mayoría de los liberales llevan la revolución en la cabeza y en los labios, pero en su corazón, sin saberlo, se desborda el absolutismo.

Por todo ello,

la revolución tiene que ser vana por ahora. Lo he visto con mis propios ojos, lo he tocado con mis manos... Con su nombre pueden elevarse y luchar facciones miserables, y a facciones no sirvo yo (...)

Si pude un día aceptar lo que hay de generoso en el papel del gran caballero de la Mancha, renuncio ya a lo que en él hay de ridículo, y arrojadas las inútiles armas me vuelvo a mi aldea.

Ante la *Esfinge de la Revolución*, el oportunista deja una frase inmortal:

«¡Ay!, me conozco como si me hubiera parido».

Y el desilusionado, otra no menos memorable:

«me vuelvo a mi aldea».

Dos actitudes podríamos decir *existenciales* ante un mismo desafío histórico que tramitan dicho desafío bien en los términos de un *camaleón político* que ha aprendido a moverse como pez en el agua dentro de un mundo donde el poder es inseparable de su expresión ideológica, lo que abre la puerta al sofisma y la impostura como instrumentos para conquistar el poder con la elocuencia; bien en los términos de un *quijotismo político* que termina asumiendo melancólica y lúcida la ridiculez de perseguir ideales «en la esfera del pensamiento» como si tal persecución tuviese un impacto directo sobre las «costumbres», cuya reforma no depende del pensamiento de unos pocos audaces, sino del lento transcurrir del tiempo.

Al final de *La segunda casaca*, un viejo airado es perseguido por la multitud, que se burla de él indignada por lo que dice y al que termina golpeando. Los nuevos tiempos liberales que comienzan en la España de 1820 provocan que las palabras del viejo resulten insoportables para el populacho:

Haced revoluciones, degradad más el suelo que pisamos; manchadlo todo imbéciles. Haced un estercolero con las banderas gloriosas, con los laureles, con las coronas de santos y reyes, y el demonio estará contento... Poned la Historia toda bajo vuestras patas y bailad encima, acompañados del Cabrón. El infierno triunfa (...)

¡A esto llamáis una revolución! Menguados, si queréis hacer una verdadera revolución, hacedla; alzá la guillotina, cortadnos la cabeza a todos los que tenemos en ella la idea de Dios, la idea del deber, la idea de la justicia, la idea del honor y de la hidalguía (...) Pero no, no llaméis revolución a este conjunto de graznidos y patadas (...) ¿Creéis que una nación es el tabladillo de un teatro?

El viejo reaccionario nos descubre una tercera actitud existencial ante la *Esfinge de la Revolución*, también inmortalizada en una frase de piedra:

«El infierno triunfa».

En la hora de la muerte, tras la paliza recibida, pronuncia su epitafio ante tres jóvenes comprometidos con la causa *del cielo contra el infierno*:

Valientes jóvenes, muero aborreciendo la revolución, muero abofeteado, escupido, azotado, inmolado por ella, como Jesús por los judíos. ¿Qué mayor gloria?... ¡Gracias, gracias, Dios mío! (...)

Valientes jóvenes, mirad la imagen del Dios-Hombre (...) Juradme ante él que derramaréis hasta la última gota de vuestra sangre en defensa de los buenos principios.

Salvador Monsalud pareció intuir lo que, ahora, confirma el viejo reaccionario: que las ideas conspirativas no sirven para hacer una verdadera revolución, que pertenecen a la «esfera del pensamiento» y no afectan a las «costumbres» y que, como mucho, sirven para levantar el «tabladillo de un teatro», pero no para cambiar el espíritu de la nación. En ese «tabladillo» falsamente revolucionario, prosperan los oportunistas que han comprendido perfectamente las nuevas reglas del juego político: se trata de lo de siempre, de medrar, intrigar y ser ambicioso para conquistar un lugar al sol del poder, sea éste absolutista o liberal. Y ello mediante el astuto manejo de las grandes y, en el fondo, fútiles palabras liberadas por el cisma ideológico.

El pueblo español aún ama «al suelo y a Dios» y, hasta que este sentimiento enorme no sea extirpado por el paso del tiempo mediante un laborioso aprendizaje de la libertad, toda revolución no será más que un fuego fatuo que sólo jugará a favor de los sofistas, un engendro verbal que permite a impostores como Pipaón elevarse sobre «los graznidos y patadas» del populacho hasta las alturas del poder mediante «háviles perfidias de lógica y estilo».

Ante la *Esfinge de la Revolución*, Monsalud experimenta un hondo malestar. Pero el viejo reaccionario que muere alentando a los jóvenes a una gloriosa cruzada transmite un profundo sentimiento de autoestima y confianza. Galdós no está tomando partido a favor de los sectores más obstinadamente tradicionalistas de la sociedad española. Más bien, está señalando las contradicciones del proceso revolucionario originado por la guerra de la Independencia. Tensiones que hacen posible cerrar *La segunda casaca* con una exaltación narrativa (que no ideológica) de un viejo airado que destaca frente al mezquino oportunismo de Pipaón y el dramático desengaño de Monsalud por la entereza heroica con que asume sus convicciones y destino. Es un personaje que vive en el delirio, en un sueño de pureza, pero que, por ello, ha evitado caer en la sima donde se han despeñado el cortesano y el conspirador.

Lo que para Monsalud constituía la evidencia de un fracaso histórico, motivo de angustia y amargura, para el viejo constituye la prueba de que sus creencias políticas y religiosas son las verdaderas. Por eso, el segundo no recupera la lucidez al morir y muere dulcemente en la plenitud de sus ideales y locura. A diferencia de la lúcida *vuelta a la aldea*, especie de muerte política, de ese Quijote arrepentido de su delirio revolucionario que es Salvador Monsalud una vez que ha constatado el carácter ridículo de dicho entusiasmo en la España de su tiempo.

### 3

Cuando se inicia el periodo conocido como Trienio Liberal (1820-1823), una nueva metamorfosis del cisma ideológico que divide a los españoles irrumpe en la narración galdosiana. El mundo de las sociedades patrióticas, clubes revolucionarios y logias masónicas se adueña de la escena en *El Grande Oriente* (1876) y *7 de julio* (1876). El temor al éxito de alguna de las conspiraciones absolutistas en marcha tras el restablecimiento de la Constitución de Cádiz no juega a favor de la unidad de las fuerzas del progreso, sino de su conflictiva fragmentación. Ésta afecta a los liberales, en cuyo seno Galdós distingue entre los «comuneros, que «querían reformar la Constitución porque no era lo bastante liberal», y los «ministeriales (...) o doceañistas, o si se quiere los *masones*, convencidos de que su Constitución era la mejor de las obras posibles».

Si las «camarillas populares», con su demagogia e intrigas, aportan algo a la situación política es una crónica inestabilidad que impide afrontar debidamente las tareas de gobierno. Salvador Monsalud le dice a Patricio Sarmiento, maestro, defensor de la libertad republicana al modo romano e integrante de la «sociedad de los comuneros», que abomina de las logias masónicas, a una de las cuales él mismo pertenece, y que

antes me dejaré matar (...) que contribuir a este desorden y figurar en una sociedad que es un horniguero de intrigantes, una agencia de destinos, un centro de corrupción e infames compadrazgos, una hermandad de pedigüños.

Para un radical como Patricio Sarmiento, la masonería agrupada en

El Grande Oriente perderá a España, perderá a la libertad, por su poco democratismo, sus transacciones con la Corte, su repugnancia a las reformas violentas y prontas, su templanza ridícula, su orgullo, su justo medio, su doceañismo fanático (...)

...los patriotas verdaderos hemos dado de lado a la masonería para fundar la grande y altísima y por mil títulos eminente y siempre española sociedad de los *comuneros*.

El problema de la masonería radica en su grado extremo de politización, en el olvido de sus «fines filantrópicos, independientes», en el hecho de que sus miembros se han vuelto «propagandistas y compadres políticos» tras el advenimiento constitucional de 1820. Es decir, se han convertido en una raza de hombres codiciosos y ambiciosos

que miraba los destinos como una especie de religión (...) y no se ocupaba más que de política a la menuda, de levantar y hundir adeptos, de impulsar la desgobernanación del

reino; era un centro colosal de intrigas (...); una máquina potente que movía tres cosas: Gobierno, Cortes y clubes, y a su vez dejábase mover a menudo por las influencias de palacio.

Si el problema de la masonería en la España del Trienio remite a su carácter políticamente intrigante, el de los comuneros se basa en su retórica demagógica y exaltada, que instiga un comportamiento bárbaro en su proclamación de la virtud:

Es preciso ser inexorables [le dice Patricio Sarmiento a su hijo], es preciso que cerremos a la compasión mujeril nuestros corazones generosos. ¿Lo entiendes bien? Esto te sorprenderá, pues has visto siempre en tu padre la mayor mansedumbre y templanza; pero has de saber que los tiempos hacen a las personas, y yo soy un hombre que predica constantemente a sus amigos el rigor y la crueldad, porque estamos en días de exterminio, querido hijo, estamos en la alternativa de cortar cabezas o dejar que nos las corten...

El «entusiasmo» comunero vibra también en don Primitivo Cordero, capitán de la milicia nacional:

Don Primitivo Cordero no acierta a comprender que puedan existir opiniones distintas en política; no puede comprender que haya más que una opinión: la suya. De ahí resulta su convencimiento de que los serviles, moderados y clerigones piensan como piensan por interés, siendo todos ellos farsantes hipócritas y egoístas. Para Cordero, el mayor beneficio que puede hacerse a la humanidad es obligarla por la fuerza a tener la única opinión posible, su opinión de él, que es la más razonable, la más lógica, la más conveniente.

Tras asistir a una reunión de los comuneros,

Salvador Monsalud (...) tenía la cabeza hecha un volcán. Los discursos que había oído, las caras de los oradores, la fisonomía astuta de Regato, la candidez estúpida de algunos, el ramplón jacobinismo de Romero Alpuente, hervían dentro de ella. Trató de dormir, pero la asamblea, sin apartarse de sus excitados sentidos, continuaba zumbando y gesticulando con sus cien voces roncadas y sus cien manos amenazadoras. Al punto comprendió que era producto infame de candidez y perversidad, la gárrula bastardía del entendimiento (...) Comprendió que se había metido entre hombres la mitad tontos, la mitad feroces, pero que marchaban juntos a un fin claro, con alianza parecida a la del asno y el lobo en más de una fábula.

Masones y comuneros representan «las dos políticas contrarias que bajo tierra y en la oscuridad funcionan luchando». El mundo subterráneo de las sociedades patrióticas, logias y clubes revolucionarios converge «en hacer polvo y ruinas de la grandeza y poderío del reino». Bien sea a través de un mezquino *utilitarismo* político que concibe el reparto de cargos, y las intrigas necesarias para llevarlo a término, como lo más propio y característico del ejercicio del poder; bien de un cándido y, al mismo tiempo, perverso *entusiasmo* que hace de la demagogia, el dogmatismo ideológico y «el rigor y la crueldad» sus particulares señas de identidad. Salvador Monsalud se halla polarizado entre ambos extremos sabiendo que ninguno de ellos tiene que ver

con su prácticamente extinta fe liberal en el progreso. Su desilusión aumenta al constatar cómo la revolución se disuelve en un mar de intrigas, conspiraciones, demagogia y radicalismo; en la «extraña ineptitud ocasionada por la servidumbre», que aboca al país a una patética y terrible carencia de «energía política», de «potencia gobernadora». Los liberales, fuesen de un bando o de otro, no saben gobernar. Los *unos* se dedican a una «política a la menuda», sin grandeza ni sentido de Estado; mientras que los *otros* son patriotas persuadidos de la inexorabilidad de sus convicciones, causa de su talante fanático y sectario. Ante tal situación de quiebra política, Monsalud reconoce su marginalidad al trabajar

por la libertad, y mis manos contribuyen a modelar este horrible monstruo (...)

Quiero ser como los demás y no puedo. En todas partes soy una excepción (...)

Voy tocando a todas las puertas, y en todas me dicen: «Aquí no es, hermano, siga usted adelante».

La lucidez de Monsalud no es la del irónico espectador de lo que Edmund Burke llamó la «espantosa escena tragicómica». Él quiere «ser como los demás», pero se niega a convertirse en un *propagandista y compadre político* al estilo de los masones y a asumir la *bastardía del entendimiento* propia de los comuneros. Estas corrupciones del espíritu revolucionario van sellando las opciones vitales de un hombre que, ante todo, anhela llamar a una puerta tras de la cual se le reciba con los brazos abiertos. Monsalud busca una orilla a la que arribar en el equívoco océano de la revolución, pues el retiro al *vientre de la ballena*, la fuga de la historia, el escapismo ante los imponderables políticos no están hechos para él. Quiere comprometerse, luchar, servir a la libertad y al progreso, educar al pueblo español, pero sin que ello le obligue a traicionarse a sí mismo. El problema es que *la época* plantea dilemas que su conciencia rechaza: ética política o ética personal, pureza bárbara o cinismo oportunista, intriga o demagogia, despotismo o anarquía. Por ello, Monsalud, que no se resigna a contemplar el mundo a salvo del oleaje, en la reconfortante *transparencia* de un espectador sin pasiones, se debate entre las olas de un mar tempestuoso cada vez más insatisfecho y exasperado.

## 4

Las tornas cambian en la recta final del Trienio. La revolución deja su lugar a la reacción en *Los cien mil hijos de San Luis* (1877). Las partidas realistas proliferan en el norte y los contactos entre los absolutistas y la monarquía francesa favorecen una intervención extranjera en pro del restablecimiento de los derechos de Fernando VII y del ocaso del constitucionalismo en suelo español.

Salvador Monsalud, recientemente liberado de un vejatorio cautiverio a manos de los absolutistas, está a punto de integrarse en el ejército del norte, dirigido por el general Espoz y Mina. Rafael Seudoquis, oficial del viejo guerrillero encargado de «hacer tabla rasa de las provincias rebeldes», reconoce en Monsalud a un antiguo compañero de conspiración. Sabedores ambos de la bancarrota del proyecto liberal, Seudoquis y Monsalud mantienen el siguiente diálogo:

...¡Cuánta ruina, amigo mío! ¡Cómo se ha desmoronado aquel magnífico edificio que levantamos!... Yo he sido de los que con más gana, con más convicción y hasta con verdadera ferocidad han gritado: *¡Constitución o muerte!* Hábleme usted con franqueza, Salvador, ¿tiene usted fe?

-Ninguna (...), pero tengo odio, y por el odio que siento contra mis carceleros, estoy dispuesto a todo, a morir matando facciosos, si el general Mina quiere hacerme un hueco entre sus soldados.

-Pues yo -manifestó Seudoquis con frialdad-, no tengo fe; tampoco tengo odio muy vivo, pero el deber militar suplirá en mí la falta de esas dos poderosas fuerzas guerreras. Pienso batirme con lealtad y llevar la bandera de la Constitución hasta donde se pueda.

-Eso no basta -dijo Monsalud, moviendo la cabeza-. Para este conflicto nacional se necesita algo más... En fin, Dios dirá.

El regimiento de Seudoquis, al que se suma Monsalud «en uno de sus últimos carros», tiene «el triste encargo de conducir a los catorce prisioneros de San Llorens de Morunys». La orden de Espoz y Mina era no tener piedad con los realistas. Los catorce debían ser fusilados:

Salvador sintió un súbito impulso en su alma cristiana. Eran los sentimientos de humanidad que se sobreponían al odio pasajero y al recuerdo de tantas penas. Cuando vio que la horrible sentencia iba a cumplirse, hundió la cabeza, sepultándola entre los sacos y mantas que llenaban el carro, y oró en silencio. Los ayes lastimeros y los tiros que pusieron fin a los ayes le hicieron estremecer y sacudirse como si resonaran en la cavidad

de su propio corazón (...)

Es preciso ser hombre -pensó-. La guerra es guerra y exige estas crueldades. Es preciso ser verdugo para no ser víctima. O ellos o nosotros.

Seudoquis, que había dado la orden de disparar al pelotón de ejecución,

estaba tan pálido como los muertos, y su mano ardiente y nerviosa temblaba como la del asesino que acaba de arrojar el arma para no ser descubierto.

-¿Qué dice usted, amigo mío? -le preguntó Salvador.

-Digo -repuso el militar tristemente-, que la Constitución será vencida.

El «odio» de Salvador Monsalud se reafirma cuando el propio Espoz y Mina le ofrece «el mando de una compañía» para luchar contra las partidas realistas. Monsalud responde al general diciéndole:

Acepto (...) Nunca fue grande mi afición a la carrera militar, pero ahora me seduce la idea de hacer todo el daño posible a mis infames verdugos, no asesinandolos, sino venciendoles... Este es el sentimiento de que han nacido todas las guerras (...) Las circunstancias, y una inclinación irresistible que hay dentro de mí desde que me sacaron de aquel horrible sepulcro [en el que los absolutistas le tuvieron encerrado vejándole y escupiéndole], me impulsan a ser guerrillero.

Espoz y Mina le insta a hacerle

el favor de pasar a cuchillo a toda esa gavilla de tunantes... Amigo mío, la experiencia me ha demostrado que esta guerra no se sofoca sino con la ley del exterminio llevada a su último extremo.

Por ello,

cuando la turba vencedora cayó como una venganza celeste sobre los vencidos [en la ciudadela de la Seo de Urgel], [Monsalud] sintió, sí, pasajero temblor, pero sobreponiéndose a sus sentimientos, recordó las instrucciones de Mina y supo transmitir las órdenes de degüello, con tanta firmeza como el médico que ordena la amputación. Vio pasar a cuchillo a más de doscientos hombres en la ciudadela y no pestañeó; pero no pudo vencer una tristeza más honda que todas las tristezas imaginables cuando Seudoquis, acercándose a él sobre charcos de sangre y entre los destrozados cuerpos palpitantes, le dijo con la misma expresión lúgubre de la tarde de los Tres Roures:

-Me confirmo en mi idea, amigo Monsalud, la Constitución será vencida.

En el fondo de la desesperación, Salvador Monsalud descubre que si uno no es capaz de defender la revolución con la «fe», sí puede defenderla, al menos, con el «odio». La fe y el odio son «dos poderosas fuerzas guerreras» en un «conflicto nacional» sin espacio para la tibieza, el remordimiento, la compasión o el simple y estricto cumplimiento del «deber militar». Seudoquis se aferra a este último en el momento de traicionar todo aquello por lo que, hasta entonces, había luchado. Ir más allá de dicho deber, y de la dura carga que implica, significaría despenarse en la

sima de un entusiasmo salvaje y exterminador. El que pregona Espoz y Mina y termina asumiendo Monsalud. Éste se vuelve contra sí mismo, contra aquella lucidez escéptica que le impidió abrazar «la bastardía del entendimiento», y decide entregarse a ésta persuadido de que en «este conflicto nacional se necesita algo más» que el formal cumplimiento del deber. Ese «algo más» también lo percibe Seudoquis, pero se niega a asumirlo como su amigo porque sabe que, con ello, la causa del progreso y del liberalismo perdería su superioridad moral al aliarse con la barbarie. Pues son pasiones bárbaras y ciegas las que hacen decir a Monsalud «o ellos o nosotros» y a no pestañear ante «doscientos hombres» pasados a cuchillo en la ciudadela de la Seo de Urgel.

Tras vadear los escollos de la fe y del cinismo y alumbrar una visión desilusionada, pero clarividente de la España liberal, alejada tanto del demagógico y cruel entusiasmo de unos como del mezquino y egoísta utilitarismo de otros, Salvador Monsalud sucumbe al odio como quien, en mitad de la tormenta, dilucida la *última pasión* capaz de mantener a flote su compromiso con la revolución. Pero el odio, como se desprende de las sabias palabras de Seudoquis, constituye un camino errado para el compromiso político de un liberal porque lo transforma en un ser irracional y violento, justo lo contrario de la moral que inspira toda su filosofía de la historia. Que Monsalud permita al odio campar por sus respetos manifiesta el fondo turbio de su exasperación. La cual, aparte de vincularse con una lucidez descreída y dolorosa, parece remitir a una actitud *nihilista* que hace posible el salto desde aquella lucidez al exterminio del enemigo. Este salto revela *algo* en Monsalud mucho más oscuro que el deslizamiento a la *melancolía culpable* de ese hombre sin fe, ni odio, pero con sentido del deber que es Seudoquis.

El extremo al que puede llegar una tormenta histórica consiste en despojar al hombre de su humanidad. Seudoquis la pierde con honor, pues sabe que al sumarse a la barbarie está traicionando sus principios morales. El problema de Monsalud es que ni siquiera le queda la conciencia de la traición que está cometiendo. Si para seguir *dentro de la historia* y no quedar al margen de ella parapetándose en una lucidez escéptica o en una melancolía culpable, actitudes propias de espectadores morales y no de actores políticos, resulta necesario hacer el mal tras haber perdido la fe en el bien, no hay que dudarlo: se debe odiar y matar.

El nihilismo de Monsalud en *Los cien mil hijos de San Luis* sería una forma radical de compromiso con *aquello* que lo arrastró a un mundo que gira, sin solución de continuidad, en la órbita del «conflicto nacional», donde «la guerra es guerra». Los afectos ordinarios quedan sublimados por una situación extraordinaria que demanda pasiones fuertes a los que quieren apurar el sentido existencial de dicha situación. Monsalud es una especie de extraviado en el caos de la historia que ha decidido emprender una huida hacia delante. Tal huida representa la *decisión nihilista* de un hombre exasperado que acumula fracasos y desilusiones y que, en vez de recuperar la paz interior renunciando a vivir en el torbellino, afronta éste con una desesperación suicida. Y ello, quizá, porque la historia desencadenada en la forma de una política ideológica que lo llena todo a través de las innumerables metamorfosis de un mismo cisma alienta un *culto de la acción* que, para personalidades como la de Monsalud, proscribiera cualquier tentativa de expiación. La historia, la política y la ideología son símbolos de dicho culto, el cual obliga a sacrificar toda consideración moral cuando ésta impone una suerte de pasividad dictada por el miedo a *pecar*.

El proceso histórico desatado en España, una vez que el sueño de la unidad nacional ha resultado ser eso, un sueño, resulta pecaminoso porque los diferentes cursos de su acción remiten al mismo y desordenado palpito, el de una sociedad escindida en facciones y abocada a la guerra civil. Monsalud, comprometido con esa vorágine, exponente trágico de sus vaivenes, representa el

*pecado original* del hombre nacido en el corazón de las tinieblas. Su problemático parto narrativo como afrancesado ilustraría, más que el conflicto entre dos éticas descrito en *El equipaje del rey José*, la quiebra producida en su alma por la situación histórica que le ha engendrado como personaje de novela. Quiebra de una España y de un individuo que, sin pasado a sus espaldas, aquel mundo popular que nutría y daba solidez a la esperanza de Gabriel Araceli estableciendo una clara continuidad entre el mundo plebeyo del ayer y el del mañana, se condena a una espiral de sucesivas y traumáticas rupturas personales que llega a saborear con inquietante delectación. No es que a Monsalud le guste odiar y matar, lo que le gusta es, en su extravío, exasperación y resentimiento, *actuar*, seguir el curso ciego de los acontecimientos.

Este palpito interiorizado del desorden que lo rodea, este activismo de una voluntad sin fe ni esperanza, esta *bastardía del entendimiento* en que se halla grabada la encrucijada de toda una época, por la que uno debe despeñarse destruyendo su inteligencia moral si realmente quiere conocer a fondo su presente, es lo que cabe denominar *nihilismo*. El Monsalud de *Los cien mil hijos de San Luis* es un nihilista porque ha presentido una forma superior de conocimiento y de experiencia: la que transforma la historia en un absoluto situado, como diría Nietzsche, más allá del bien y del mal.

En gran medida, lo que narra Galdós en sus *Episodios* es el nacimiento de dicho absoluto, con toda su carga de euforia y barbarie, el parto de un nuevo y desconcertante *dios* que hace de la división y el conflicto su marca de fábrica y cuya única regla inviolable cabe expresarla así:

*No dejes de encontrar razones para seguir actuando, tomando partido, comprometiéndote. Aunque sean las razones de la crueldad y el exterminio, del odio y la muerte.*

Ante semejante *dios*, Seudoquis da un paso atrás, mientras que Monsalud, llevado por su indeterminada exasperación, da un paso adelante: «Es preciso ser verdugo para no ser víctima. O ellos o nosotros».

## 5

Galdós intuyó en la guerra y la revolución en que se engendró la España contemporánea mucho más que el paso de un sistema de gobierno y de un tipo de sociedad a otros, mucho más que el advenimiento de la idea moderna de nación. Lo que intuyó, tras un primer momento de unidad nacional, fue el cisma ideológico que dividió el país en facciones irreconciliables e inauguró *toda una época* de desorden e inestabilidad. Dicho cisma se relaciona con la extrema politización de la sociedad, siendo el imperio absoluto de la política la condición histórica de la *nueva* España. Este reino de sombras se despliega a través de una variedad sorprendente de actitudes vitales que Galdós va documentando con precisión y encarnando en personajes concretos: la fe y el cinismo, la desilusión y el odio, el fanatismo y el oportunismo. Como si el asunto que se trajese entre manos en la segunda serie de sus *Episodios* fuese establecer una *fenomenología* de la política y de la ideología basada no tanto en opiniones como en el tipo de actitud vital que dichas opiniones representan. Lo cual le permite atisbar puntos de contacto entre la fe revolucionaria y la reaccionaria, entre las camarillas absolutistas y las populares, entre el fanatismo exterminador de los comuneros y el de los realistas, entre el carácter intrigante de los cortesanos y el de los masones.

Detrás de esa fenomenología con la que Galdós trata de aprehender la singularidad histórica del cambio producido en España a comienzos del siglo XIX, lo que descuella es su penetrante visión de que un nuevo *dios* se ha adueñado del corazón de los españoles, un dios que trasciende las líneas de separación establecidas entre unos y otros y se erige como símbolo de un absoluto histórico respecto del cual no hay evasión posible. Galdós percibe el fondo abisal, por conflictivo y polarizador, de dicho absoluto, cuyo poder tiene por consecuencia sustituir los *sentimientos morales* por *pasiones ideológicas* que operan según una lógica diferente de la lealtad, el perdón, la compasión y la bondad. Y hacer que los defensores de estos sentimientos, al identificar en ellos algo mucho más humano que los comportamientos impuestos por la política, se conviertan en *desplazados*, en seres que renuncian a tomar partido, al menos en su conciencia y fuero interno, tras haber dilucidado en la acción política un hecho diabólico.

Los desplazados se sitúan en los márgenes de una situación histórica con la que han decidido poner tierra de por medio. Para ellos, los sentimientos morales dejan de ser, como habían sido tradicionalmente, los inspiradores últimos de la acción humana y se transforman en una actitud de resistencia frente a un mundo que obedece a una lógica humanamente inasumible y de impotencia por ser consciente de no tener ni voz ni voto en la nueva realidad. Cuyas siniestras y terribles manifestaciones tal actitud situada en la marginalidad moral trata, pese a todo, de paliar de alguna manera, aunque sea mediante una melancolía culpable, con el fin de atenuar el daño infligido por

el dios de la política a los hombres de carne y hueso.

El demonio de la política y el carácter marginal de los sentimientos morales en una situación convulsionada por la guerra ideológica constituyen los asuntos de fondo de *El terror de 1824* (1877). Leer esta novela hoy en día, con el siglo XX a nuestras espaldas, resulta una experiencia asombrosa. Pues parece que Galdós, al hablar de las venganzas *bajo ropaje judicial* desatadas tras la abolición de la Constitución de Cádiz y el restablecimiento del absolutismo que dio origen a la conocida como década ominosa (1823-1833), estuviese hablando de hechos muy cercanos a quienes no terminamos de *olvidar* el siglo XX.

En un momento dado, se dice en esa novela:

...pasaban los meses y la deseada amnistía no era más que una esperanza. En su lugar, veíanse nuevas proscripciones, encarcelamientos, la horca siempre en pie, la venganza más cruel gobernando a la nación, y la vida de los españoles pendiente del capricho de un salvaje frailón o de fieros polizontes. Las delaciones, como puñaladas recibidas en la oscuridad, traían en gran consternación a la Corte. Desaparecían los ciudadanos sin que fuera posible saber en qué calabozo habían caído. Las cárceles tragaban gente como las tumbas en una epidemia. Nadie, libre hoy, podía estar seguro de conservar la libertad mañana, porque la virtud pura no podía estar segura del golpe secreto, como no puede estarlo del miasma invisible.

Algunos de los hombres que se entregaron con ardor al juego de las pasiones políticas, y que ahora se encuentran en el bando de los perdedores y perseguidos, entienden que ha llegado el momento de retirarse a la «vida privada». Y ello no tanto por estrategia, que también, sino por la toma de conciencia de haber adorado a un dios despiadado que se cobra las oraciones con sangre. Poder frente al cual la «familia» termina asumiendo todo su valor, como si el destino de quienes se han entregado al delirio ideológico fuese reconocer, al fin, que lo humano del hombre descansa en un ámbito más personal que político.

Esto le sucede al exjefe de milicianos don Benigno Cordero, el cual, tras ser liberado de prisión, «dijo entre pucheros»:

No más política, no más tonterías. La lección ha sido buena. Viva mi familia, que es lo único que me interesa en el mundo.

Y más adelante:

Yo tengo ideas, sí, ideas firmes, pero tengo hijos. Es posible, es casi seguro que otros que también tienen mis ideas las hagan triunfar; pero mis hijos por nadie serán cuidados si se quedan sin padre. Atrás las doctrinas por ahora, y adelante los muchachos (...)

La vida privada es hoy mi sueño de oro... En la vida privada puede tener el buen ciudadano mil ocasiones de realizar fines patrióticos y de servir a la patria. ¿Cómo? Cumpliendo esa multitud de pequeños esfuerzos que en conjunto reclaman tanta energía como cualquier acto de heroísmo.

Don Benigno ilustra el decálogo del *buen ciudadano* que afronta una vida políticamente

oscura, pero valiosa para la patria, diciendo:

Yo trabajo todo el día con excepción de los domingos (...) yo cumplo asimismo mis obligaciones comerciales; yo no debo un cuarto a nadie; yo educo a mis hijos; yo pago las contribuciones puntualmente; yo obedezco todas las leyes, decretos, bandos y órdenes de la autoridad; yo hago a los pobres la limosna que mi fortuna me permite; yo no hablo mal de nadie; ni siquiera del Gobierno; yo celebro mucho que todos vivan bien y estén contentos; en suma, yo quiero ser la más ordenada, puntual y exacta clavija de esta gran máquina que se llama la patria, para que no dé por mi causa el más ligero tropezón...

Entender estas palabras políticamente, como un acto de cobardía y acomodación estratégica a lo existente, sería privar a las mismas de su verdadero alcance. El viejo miliciano está reproduciendo en ellas el estrago causado en su vida profesional y familiar por la guerra ideológica y el deseo de *volver a la aldea*, de recuperar el orden perdido, de reencontrarse con los afectos, actividades y ambientes de su «vida privada». Don Benigno no es un cobarde, es un hombre que ha terminado comprendiendo, y ello sin renunciar a sus ideales políticos, que los «muchachos», los hijos, la familia, los amigos, los compañeros de trabajo, los vecinos... son más importantes que las «doctrinas». Y que, cabría añadir, si la defensa de éstas obliga a sacrificar los sentimientos morales, las reglas de la vida privada, nuestra común humanidad, es que semejantes «doctrinas» no son buenas, ni valen uno solo de los sacrificios hechos en su nombre.

El desorden sembrado por la guerra y la revolución establece unas condiciones en las que las opciones políticas se extreman tanto que pierden su arraigo en una realidad humanamente tolerable y empiezan a girar en una órbita cuya lógica funciona al margen de las categorías morales normales. Galdós tiene muy en cuenta el distanciamiento de aquellas opciones respecto de estas categorías al señalar, en algunos de sus personajes, cómo la política ha adulterado por completo su ser y comportamientos naturales. Y no con el fin de emitir un juicio de valor sobre ellos, sino para profundizar en la comprensión de lo que implica vivir el parto de una situación histórica extraordinaria de cuyo influjo resulta muy difícil escapar una vez alumbrada.

Los «voluntarios realistas» propagan una atmósfera terrorífica donde cualquiera puede ser conducido a la cárcel y ajusticiado de un día para otro. Esta *vanguardia reaccionaria*

amenaza con sublevarse si no se le da todos los días sangre de liberales, horcas y más horcas (...) Sobre ella, sobre esa base poderosa se asienta el edificio del absolutismo y ¡ay de todo esto el día en que los voluntarios de la fe pasen del descontento a la sedición y de las palabras a los hechos!

Los voluntarios, «que son más levantiscos e indomables que la malhadada milicia nacional de marras», administran la legitimidad del absolutismo sometiendo a sus gobernantes a un control ideológico estricto. Así lo enuncia Francisco Romo, capitán de dicho cuerpo:

Nuestro criterio debiera ser el criterio del Gobierno. ¿Y cuál es nuestro criterio? Pues ni más ni menos que *exterminio absoluto*, no perdonar a nadie, cortar toda cabeza que se levante un poco, aplacar todo chillido que sobresalga (...) yo repito que hay lenidad, mucha lenidad, que no se castiga a nadie, que las causas se eternizan (...) que peligra el

trono, la fe católica... Y no lo digo yo solo, lo dice todo el instituto de voluntarios realistas (...) Y estamos trinando, sí...

La vanguardia reaccionaria, entregada a un proceso de radicalización continua que los miembros más conservadores del gobierno absolutista observan con temor, «sostenía el orden social, auxiliando a los sanguinarios tribunales y también imponiéndose a ellos» como si fuese una especie de *jacobinismo invertido*. Los «dos instrumentos más activos del poder judicial y político», en plena campaña de terror, eran la «Superintendencia general de policía» y la «Comisión militar», encargada de juzgar «a toda clase de delincuentes» y a cuyo frente estaba don Francisco Chaperón. En

aquel odioso tribunal, las pruebas no hacían falta para condenar ni para absolver. No hacían falta para lo primero porque se condenaba sin ellas, no hacían falta para lo segundo, porque se condenaba también a pesar de ellas.

El licenciado Lobo, secretario de Chaperón en la Comisión, dice a una señora que ha ido a interceder por una conocida detenida:

...si aquí no hay causas, ni jurisprudencia, ni ley, ni sentencia, ni testimonio, ni pruebas, ni nada más que el capricho de la Comisión militar y de la Superintendencia, sometidas, como usted sabe, al capricho más bárbaro de los voluntarios realistas (...) si yo escribo porque me pagan para que escriba; si esto es puramente lo que yo llamo *pan de archivo*, porque no sirve más que para llenar esa gran boca que está siempre abierta y nunca se sacia...

Don Benigno y su hija Elena son conducidos a prisión tras haber sido denunciados como conspiradores. Juan de Pipaón, cortesano oportunista que más de una vez se ha cambiado de *casaca*, sale en defensa del exjefe de milicianos y de su hija ante Francisco Chaperón y Francisco Romo. Éste, como terminará reconociendo él mismo de manera arrogante, es quien los ha denunciado. Lo que no reconocerá es que el motivo fundamental de su denuncia tiene que ver con la venganza, y no con la verdad: Elena no había aceptado ser la novia del capitán de voluntarios.

El diálogo entre el siniestro Romo y el, ahora, valiente Pipaón descubre una dimensión fundamental de la guerra ideológica contemporánea. El primero le dice al segundo:

¿Qué importan mis afectos [Romo visitaba con frecuencia a los Cordero antes de producirse su detención] ante la verdad? Yo cojo el corazón y lo cierro como se cierra un libro prohibido, y no lo vuelvo a abrir aunque me muera... porque no tengo que fijar los ojos más que en la verdad... y la verdad es antes que nada, y maldito sea el corazón si sirve para apartarnos de la verdad (...)

Pues yo -afirmó Pipaón subiendo algunos puntos en la escala de su énfasis-, digo que si la verdad está sobre el corazón, la caridad está sobre la verdad... Pero no necesitan los Corderos implorar caridad sino alegar su derecho, porque son inocentes.

Romo acusa a Pipaón de ser un cortesano intrigante, de moverse como pez en el agua «en las oficinas del Consejo y en los gabinetes de las damas» y de no saber ni poder «purificar el reino», «hacer polvo las revoluciones». A lo que responde Pipaón en un raptó de clarividencia:

¿Y cómo se purifica el reino? ¿Atropellando a la inocencia, condenando a un hombre de bien por la delación de cualquier desconocido?

Una novela como *El terror de 1824*, escrita en 1877, no puede leerse después del siglo XX sino con asombro. El mundo de delaciones, detenciones, arbitrariedad judicial, inseguridad jurídica, venganzas envueltas en actos expeditivos de virtud, burocracia al servicio del crimen de Estado, control de los poderes establecidos por una minoría fanatizada, policía política... descrito por Galdós suena casi *demasiado familiar* tras la experiencia de los totalitarismos. Y la oposición que sustenta la novela entre pasión ideológica y sentimiento moral, entre verdad y caridad entroncaría con la visión de un Vasili Grossman en *Vida y destino*. Punto de vista muy galdosiano porque confronta el *delirio del bien* engendrado por el nazismo y el comunismo con la *rectitud de la bondad*, patrimonio indeleble del humanismo; la política exacerbada por la ideología con el depósito incommovible de los más puros y buenos sentimientos humanos.

Galdós, como después Grossman, supo entender ese riesgo político tan contemporáneo que consiste en hacer de la virtud una forma de barbarie, en, como afirmaba Edmund Burke, odiar tanto los vicios que se termina amando a los hombres demasiado poco. Contra esta virtud bárbara representada en *El terror de 1824* por el vengativo Francisco Romo, que deja sumido al mismo Francisco Chaperón en el estupor, siendo él un juez despiadado, al tacharle de blando por firmar menos sentencias de muerte de las necesarias, el novelista canario apela a la «vida privada» y a la «caridad», encarnadas por don Benigno Cordero y Juan de Pipaón, respectivamente. Dos baluartes *humanos* que permiten medir la bajeza moral de la política convertida en una oscura y terrible divinidad.

Que Galdós llegase a ser tan perspicaz posiblemente obedezca al hecho de que fue capaz de desentrañar, entre el caos de las divisiones partidistas, el sentido último del cambio histórico que narra en los *Episodios*. Un cambio, como decíamos, y conviene remarcarlo, que se relaciona no tanto con el paso de la España del Antiguo Régimen a la España liberal como con la entronización del dios de la política y la ideología. Es decir, con una pauta de organización nacional basada en un grado extremo de politización que amenaza con ponerlo todo patas arriba por la fuerte polarización ideológica que alienta.

Si valoramos así los *Episodios*, el decálogo del *buen ciudadano* expuesto por don Benigno Cordero cobraría el significado de una propuesta ni liberal, ni absolutista, sino moral y humana. La propuesta de alguien estragado por las divisiones y luchas políticas que termina comprendiendo que la defensa de las «doctrinas» nunca debe obviar lo más importante: «adelante los muchachos». Esta fórmula memorable contrastaría con el «adiós, muchachos» provocado por el fanatismo ideológico, por la fiebre doctrinal que se adueña del hombre cuando convierte la política en un absoluto.

Galdós-Benigno, autor y personaje, no quieren despedirse de los «muchachos», olvidarse de la vida privada, rechazar el ámbito, tan humano, de la felicidad doméstica, de la familia, el trabajo, los amigos, verdadero núcleo de nuestros sentimientos morales. El problema reside en que, como decía Trotski, «el que desee una vida tranquila, no debería haber nacido en el siglo XX». A lo que Galdós podría haber respondido: «ni en el XIX, al menos, en España». Problema que no obsta para certificar, como hace Galdós, a diferencia de Trotski, el salto al vacío que implica renunciar a «una vida tranquila» con la vista puesta en aquel *punto de honor ideológico* que, según Kostas Papaioannou, sirve «a la pura contingencia de la oportunidad política y de la

voluntad de poder». Y en cuyo nombre tantas aberraciones se pueden hacer y justificar con la conciencia absuelta del hipócrita que pasa por estricto y radical *servidor de la causa*. Por ejemplo, denunciar a un padre y a su hija como hace el capitán de voluntarios Francisco Romo por puro despecho personal.

## 6

Gabriel Araceli vivió *antes de la política*, cuando el sentimiento de nacionalidad con el que hace su aparición histórica la España contemporánea aún no había sido arrasado por las divisiones ideológicas.

La patria entrevista por el Araceli transfigurado de la batalla de Trafalgar no es la patria de Salvador Monsalud. El espíritu de éste se halla estragado por

la confusión de pareceres, el incesante conspirar con recursos misteriosos y fines mal determinados, las repugnantes connivencias de la policía con los conspiradores de todas clases (...) [Monsalud] había cobrado tal odio a estos fenómenos políticos, manifestación morbosa de nuestra miseria, que de buena gana se marchara a los antípodas o a cualquier región apartada donde no oyera ni viera lo que allí mortificaba sus ojos y sus oídos.

Monsalud, a diferencia de Araceli, no vive *antes de la política*, en ese momento beatífico en que el sueño de un mundo nuevo aún no ha sido corrompido por el cisma ideológico, sino *después de la política*, cuando ésta ya ha desplegado sus fúnebres alas en forma de desorden, lucha, división y conflicto. La política constituye el mal, la «manifestación morbosa» que corroe el alma de Monsalud y de la cual él mismo es un trágico exponente.

En las dos últimas novelas de la segunda serie, *Los apostólicos* (1879) y *Un faccioso más y algunos frailes menos* (1879), ambientadas en los últimos años del reinado de Fernando VII, nos encontramos a un Monsalud exhausto que ha regresado a España de incógnito tras una temporada en la emigración. En un arranque de sinceridad, le confiesa a la que terminará siendo su mujer que

cuando el hombre se enamora desde su niñez de ciertas ideas, o sea de lo que llamamos ideales (...) y se lanza a trabajar en ellos, se crea una vida artificial. Las ambiciones, la sed de gloria y el afán de todos los días la forman. Así pasa el tiempo y así consume el hombre las fuerzas de su alma en un combate con fantasmas (...) cuando no hay éxito, cuando después de mucho desvarío hallamos que todo es quimera, sea por el tiempo, sea por el lugar o porque realmente no valemos para maldita de Dios la cosa, resulta uno de estos dos fenómenos: o la desesperación o el recogimiento y el deseo de la vida vulgar, tranquila, compartida entre los afectos comunes y los deberes fáciles (...)

Pues aspiro a ser el vecino tal, de tal calle, de cual pueblo; nada más que un vecino, querida (...) Para ser vecino de tal calle es preciso fijarse y tener compañía que nos ate con cuerda de afectos y deberes. No hay nada que tan dulcemente abruma al hombre como el peso de un techo propio.

La inversión respecto de Gabriel Araceli resulta completa: para éste, «la vida vulgar, tranquila, compartida entre los afectos comunes y los deberes fáciles» constituía el principio exaltante del sentimiento de nacionalidad, una forma natural de asumir la idea de patria toda vez que ésta había quedado liberada de sus vínculos con el poder monárquico y aristocrático y había arraigado en el corazón de la gente. Para Monsalud, en cambio, «afectos comunes» y «deberes fáciles» evocan ya no un principio exaltante, sino una derrota histórica. Son el espejo que revela la «vida artificial» hecha de «ambiciones» y «sed de gloria» de los que persiguen «ideales» quiméricos y combaten «con fantasmas». Frente al artificio de la política, Monsalud, como antes don Benigno Cordero, dilucida en la «vida vulgar», doméstica, privada un *retiro* inaplazable por reconfortante:

Sobre las ruinas de mis quiméricas ambiciones, se levanta hoy una ambición grande, potente, la ambición de ser feliz, tener una familia y vivir de los afectos puros, humildes, domésticos. ¡Es tan dulce no ser nada para el público y serlo todo para los nuestros! Apartado de todo lo que es política, deseando el olvido, miro a todas partes buscando un rincón en que ocultarme y a donde no llegue el fragor de la lucha.

Gabriel Araceli pensó «los afectos puros, humildes, domésticos» en términos públicos, como el sentido profundo de la idea de patria. Para él, el sentimiento de nacionalidad hacía precisamente posible lo que se ha vuelto imposible para Monsalud: ser todo «para el público» sin dejar de serlo «para los nuestros». Este tipo de *magia emocional* la pudo practicar Araceli porque *la política* no formaba parte del sueño histórico que vislumbró en Trafalgar. Sin política de por medio, es decir, sin divisiones ni luchas, «ambiciones» ni «sed de gloria», fanatismo ni oportunismo, demagogia ni intrigas; la comunidad nacional no obliga a la gente a asumir una vida artificial porque es la vida natural de la gente la que sustenta y atribuye todo su valor moral y sentimental a aquella comunidad.

El problema radica en que, cuando *la política* se adueña de la escena histórica, no hay *magia emocional* capaz de mantener en pie el sueño de Araceli, lo que provoca una trágica escisión entre lo público y lo privado, entre lo artificial y lo natural, que consagra el deseo de olvidar

...desaciertos, errores, luchas estériles, ensayos, tentativas, saltos atrás y adelante, corrupciones de los nuevos sistemas, que aumentan los partidarios del antiguo, nobles ideas bastardeadas por la mala fe, y el progreso casi siempre vencido en su lucha contra la ignorancia.

Monsalud es un *hombre sin magia*, desencantado, anímicamente devastado, que, tras asomarse al abismo nihilista de la guerra ideológica e identificar en el odio exterminador la clave más pura y brutal de dicha guerra, termina afirmando algo que al bondadoso idealista que era Araceli le hubiese resultado tan desconcertante como las invectivas de Lord Gray contra sus compatriotas:

No creo en el presente.

Este lema concentra el sentido de la segunda serie de los *Episodios*. Para alguien como Monsalud, que hizo del «presente» su pasión, el golpe político propinado por la cruda realidad de su tiempo sólo tiene una enseñanza: depositar la poca confianza que aún le resta en el largo

porvenir y retirarse con el sentimiento de un fracaso inapelable a la tranquila oscuridad que Araceli iluminó en un raptó apolítico de ingenuidad.

Quizá, la conclusión lógica a la que nos lleva Galdós podría expresarse así:

No hay parto nacional sin división política. Por tanto, la vida privada nunca podrá ser sublimada por la vida pública, siendo la primera no sólo un lugar al que retirarse cuando arrecia la tormenta, sino la vara de medir con que juzgar si el grado de artificio que es inherente a la segunda resulta o no humanamente tolerable.

Al fin, la visión de Salvador Monsalud y la de Benigno Cordero son más penetrantes que la de Gabriel Araceli. Y ello porque los dos primeros interiorizan que la armonía nacional entre vida pública y vida privada constituye una quimera, dado que *la política* se interpone entre ambas. Araceli no pudo llegar a entender lo que Monsalud y Cordero, hijos de unas circunstancias diferentes, terminaron entendiendo: que la lógica política que regula la vida pública poco tiene que ver con los afectos y deberes de la vida privada, y que el carácter humano y natural de ésta abre una perspectiva desde la que afrontar, con un *vigilante escepticismo*, el despliegue de aquella lógica.

El instinto de novelista de Galdós, su honda comprensión del ser humano, le reveló que la verdad de nuestra condición reside en la vida privada. Con esto en mente, su incursión en la historia de la España contemporánea le hizo reparar en cómo *la política* había deformado el modo de vida natural de las personas, arrojando a éstas a una vorágine llena de impostura y artificio, de constantes idas y venidas, de súbitos y arrebatadores entusiasmos y de paralizantes desilusiones.

Los *Episodios* apuntan a aquella verdad antropológica y a cómo la misma se opone a un mundo deshumanizado en sus engranajes fundamentales («afectos comunes», «deberes fáciles», «vida vulgar, tranquila») como uno de los sustratos más profundos y representativos del pensamiento histórico galdosiano. La ideología del autor canario contaría menos que su complejidad como novelista a la hora de entender su visión sobre el advenimiento de la España contemporánea. Dado que las categorías últimas desde las que afronta dicho advenimiento trascienden la cortedad de todo juicio ideológico sobre la realidad, Galdós se eleva sin proponérselo, por puro talento, a una dimensión crucial de la historia europea de los últimos dos siglos: la que se relaciona con el grado extremo de politización provocado por la liberación revolucionaria del poder y su consiguiente diseminación ideológica por toda la sociedad en la forma de una interminable y extenuante *guerra de palabras*.

Galdós llegó a atisbar aquella dimensión en la dividida España de comienzos del siglo XIX, cuyo espíritu conflictivo aún estaba vigente a finales del mismo. La caracterización de esa España en los *Episodios* resulta tan perspicaz que, si le damos todo el vuelo posible, termina por trascender el ámbito español y presentarse como una reflexión de alcance y significado universales sobre el sentido y las implicaciones de *la política* en el mundo contemporáneo.

Las dos primeras series de los *Episodios* están sembradas de vislumbres sobre el imperio de un *nuevo absoluto* que, tras el siglo XX, cobran un renovado valor. Como si la trágica historia de este siglo hubiese confirmado retrospectivamente la verdad humana conquistada por el pensamiento histórico de un novelista como Galdós. ¿O las tribulaciones de un Salvador Monsalud, la tensión irresoluble entre su deslumbramiento con la política revolucionaria y su repugnancia hacia ella no son homologables con las biografías de tantos ideólogos e intelectuales del siglo XX? ¿O este siglo no dejó como herencia, después de tantos desafueros cometidos en

nombre del Estado, la Nación, la Clase o la Raza, un deseo por volver a una vida vulgar y tranquila alejada de las tormentas de la historia? La vida anhelada por un Salvador Monsalud y un Benigno Cordero después de haber probado el fruto amargo de la ideología.

# **TERCERA PARTE**

**LAS HERENCIAS DEL DESORDEN**

# 1

En la obra de Galdós, es habitual encontrarnos con personajes *embruados*, dominados por extrañas pulsiones que los someten a una pauta de comportamiento rígida e inflexible. Personajes que experimentan una suerte de alucinación por la cual pierden su ser natural y se convierten en sujetos obsesivos que desconciertan, aterran e, inevitablemente, fascinan. Quizá, el más famoso de los personajes *poseídos* de Galdós sea el de la protagonista femenina de *La desheredada*.

El tipo de encantamiento que domina en los *Episodios nacionales* es el producido por la irrupción de la historia. Y ello en la forma de un sentimiento transfigurado que desata una necesidad insoslayable de actuar, comprometerse, tomar partido. Gabriel Araceli y Salvador Monsalud pertenecen a la estirpe de los personajes embruados de Galdós, con el matiz de que, en su caso, el embrujamiento se debe al impacto de la historia en su vida, al hecho de vivir una situación de cambio anómala y extraordinaria que los transforma interiormente. Si, en Araceli, el encantamiento histórico y el culto de la acción que lleva aparejado se tramitaban con bondad, esperanza e idealismo, sin ningún atisbo de su carácter problemático, en Monsalud eran ocasión de unas contradicciones irresolubles entre el deseo de involucrarse en aquella situación de cambio a favor del liberalismo y la inclinación a apartarse de todo, abandonar las luchas políticas y recuperar la normalidad de la vida privada. Monsalud, a diferencia de Araceli, dilucidó el carácter problemático del encantamiento histórico, del culto de la acción, su estela nihilista, que puede elevar el odio a sentimiento dominante y legitimar el completo exterminio de los enemigos políticos. Pero no por ello se reconcilió con la vida privada de igual forma y manera que un Benigno Cordero, pues el *demonio de la acción* le resultaba inextirpable. Por eso, Salvador Monsalud es un ejemplo de personaje turbio y atormentado que revela la penetración de Galdós a la hora de captar el espíritu turbio y atormentado de la España de comienzos del XIX.

La tercera serie de los *Episodios* se inicia con una novela, *Zumalacárregui* (1898), en la que se narran las tribulaciones de un capellán del ejército del gran general carlista llamado José Fago. Hombre de pasado turbulento, que acarrea una culpa que lo obsesiona, Fago no se conforma con su condición eclesiástica y pretende alcanzar un grado militar en el ejército. Como Araceli y Monsalud, el capellán ha sido embruado por la historia y el culto de la acción, que él personifica en la figura de Zumalacárregui. Así explica el «sentimiento guerrero» que lo domina a su compañero Ibarburu:

De lo que he luchado en mi conciencia para combatir este sentimiento guerrero, que me parecía inspiración del demonio, no puede tener usted idea. Porque lo que siento, créame

usted, es una furia, un frenesí impulsivo, y al propio tiempo un profundo desprecio de la vida de mis semejantes, sobre todo si son del bando o facción contraria a nuestras ideas (...)

Yo había conseguido la paz de mi alma, y ahora me siento, ¡ay de mí!, abrasado en loca ambición, ansioso de que mi nombre suene en todos los oídos, ávido de imponer mi voluntad y de satisfacer un loco prurito de acción, de acción, señor Ibarburu, que me abraza las entrañas y enciende llamaradas en mi cerebro (...)

El ardiente anhelo de tomar las armas estalló furibundo cuando vi por primera vez en mi vida al general Zumalacárregui (...) En mí son frecuentes las explosiones de un sentimiento... ¿lo llamaré virtud?, ¿lo llamaré defecto? No sé cómo llamarlo. Lo mismo puede ser una cosa que otra. ¿Sabe usted lo que es? La emulación. Yo soy un hombre que en presencia de cualquier individuo que en algo se distinga, siento un irresistible empeño de sobrepujarle y hacer más que él.

La historia, a través de Zumalacárregui, se adueña del capellán y provoca en él un fortísimo deseo de emulación que lo lleva a medirse con el general carlista como gran estratega militar. El sentimiento transfigurado de Fago lo impulsa a la acción, a convertirse en militar sin dejar de ser sacerdote, en un «sacerdote militante». Si la batalla de Trafalgar fue la raíz del encantamiento histórico de Gabriel Araceli, ahora es la figura de Zumalacárregui la que desencadena la *posesión* del capellán, que sospecha que el «demonio» le ha cogido «entre sus garras»:

Pero si no he encontrado atmósfera de santidad, sencillamente porque no la hay, [le dice a Ibarburu] he encontrado atmósfera guerrera y política. La historia viva, tan patética y hermosa, la presencia de un hombre que rebasa la línea de la multitud, me han trastornado.

La historia ha embrujado a Fago no mediante la irrupción en su ser del sentimiento de nacionalidad, sino como la oportunidad que ofrece la misma a los *grandes hombres* para destacarse y sobresalir de la «línea de la multitud». Esta ambición, que Fago llama «emulación», constituye el sentimiento dominante de sus tribulaciones.

El capellán es un hombre atormentado, lo que le sitúa en la perspectiva de Salvador Monsalud, porque su afán de emulación se conjuga con su condición sacerdotal. Por eso, le preocupa saber si

Dios autoriza las guerras. ¿Dios puede tomar partido por uno de los combatientes, amparándole contra el otro, o abomina por igual de todos los que derraman sangre humana?

Dialogando con Ibarburu con el fin de justificarse a sí mismo, Fago se persuade de que

...las guerras pueden tener su lado humano y su lado divino, y hay o puede haber ejército de Dios y del diablo.

Los carlistas, en su enfrentamiento contra los cristinos, representan el «lado divino», la «guerra de Dios», la «política de Dios». Por eso, están absueltos de rendir cuentas de sus

carnicerías porque las *suyas*, a diferencia de las de los cristinos, están legitimadas por la *causa justa* de la religión. Otros, en el siglo XX, dirán lo contrario empleando el mismo argumento: que la *violencia revolucionaria* es legítima porque juega a favor del cumplimiento de las *leyes de la historia*. Hay, consiguientemente, una *guerra de clase* y una *política de clase*, como para los carlistas había una *guerra de Dios* y una *política de Dios*.

Ambas guerras y políticas legitiman no sólo matar al enemigo en el frente de batalla, sino «el matar frío y carnicero», esto es, los fusilamientos de los prisioneros y las represalias contra todos los que se supone que colaboran de una forma u otra con el enemigo. Y ello a fin de «asegurar la disciplina» y de «aterrorizar al enemigo y quitarle auxiliares o medios de comunicación».

Fago, al final, se persuade de que «las crueldades que vemos un día y otro son actos de política absolutamente necesarios», de que

todo el organismo bélico, con la matanza del enemigo, el burlarle con engaños, la continua destrucción de vidas y haciendas, el castigo de inocentes conforme a la política militar, la guerra, en fin, puede ser y es en algunos casos de Dios.

El cisma ideológico que, en Salvador Monsalud, llegaba a propiciar la asunción de un nihilismo exterminador sin otra razón de ser que el odio contra los absolutistas, ahora se inviste, religión mediante, de un aura que legitima la barbarie, el «eclipse total de la benignidad y la compasión». Dicha aura permite eludir la sima del nihilismo, el hecho de que, detrás del «matar frío y carnicero», sólo hay odio y sublimar éste en la forma religiosamente estilizada de la «guerra de Dios». La cual no deja de ser una fórmula *nihilista* en el fondo y *religiosa* en la superficie. Semejante a aquel «gobierno temporal de la Providencia» invocado por Joseph de Maistre para justificar espiritualmente su cólera contrarrevolucionaria. Al menos, en este punto, Monsalud fue más sincero en su diálogo con Rafael Seudoquis que Fago en su diálogo con Ibarburu porque entendió que, detrás de su pasión exterminadora, sólo había odio y, en ningún caso, trató de persuadirse de que dicha pasión obedecía a motivos justos y puros.

Tales motivos eran los que, en «aquella terrible guerra», mantenían «el tesón de la causa», asunto aún más importante que el de «ganar batallas». Pues, para Galdós, «la exaltación populachera» es «el fermento necesario de las guerras civiles». Desde la perspectiva carlista, la «política de Dios» vendría a ser el conducto ideológico imprescindible para sostener «el tesón de la causa» inflamando los espíritus con la absoluta y previa descalificación del enemigo. Así, se afianzaba la idea

de que el *cristino* era forzosamente, por naturaleza, un ser inferior, abyecto, indigno hasta de las consideraciones más elementales.

Del odio de Monsalud a la *justificación* de Fago, se da un paso fundamental en la guerra ideológica contemporánea, que Galdós, a partir del caso español, supo dilucidar con precisión. El paso consistente en dar una pátina de legitimidad a la aniquilación completa y despiadada del enemigo «aboliendo en absoluto toda compasión delante de los sectarios». Para lo cual, la conversión por vía ideológica del enemigo en un ser situado fuera de la especie humana, como hicieron los nazis con los judíos, se convierte en el *acto lingüístico* previo al «matar frío y carnicero». Por eso, en *Zumalacárregui*, Galdós llega a sugerir que artefactos ideológicos como los de la «guerra de Dios» y la «política de Dios» no son otra cosa que fórmulas nihilistas al

servicio de una barbarie virtuosa y puritana, *actos lingüísticos* orientados a desencadenar «la exaltación populachera» más vil, vengativa y asesina.

Lo relevante de esta visión no radica en su aplicación concreta al bando carlista, sino en la *estructura* que revela como medio organizativo y justificativo fundamental de los odios políticos en la guerra ideológica contemporánea. Odios y justificaciones que se pueden presentar tanto en forma de *violencia reaccionaria* como de *violencia revolucionaria*. En ambos casos, la estructura, el mecanismo, el dispositivo *verbal y ejecutivo* (descalificación absoluta, *luego* crimen legitimado) sería el mismo.

Galdós, ante la guerra civil española del siglo XIX, como antes de él Edmund Burke ante la guerra de las potencias europeas contra la Francia revolucionaria, comprendió el fondo ideológico de la misma. Es decir, que era una guerra en la que resultaba, aún más importante que «ganar batallas», «sostener el tesón de la causa» pues tenía que ver no con la simple conquista del territorio, sino con principios alternativos y opuestos de organización social y política. Lo cual eliminaba cualquier atisbo de compasión con el enemigo y hacía de las represalias contra éste, en las personas de los prisioneros y los colaboradores, un instrumento de agitación y movilización de los integrantes del propio bando. Una guerra, por tanto, basada no sólo en hechos, sino, también, en palabras. Siendo éstas, en su neta dimensión propagandística y sectaria, las inspiradoras últimas de la expeditiva crueldad de aquéllos.

Las dudas reaparecen cuando Fago comienza a realizar misiones militares encargadas por el propio Zumalacárregui, a quien ha llamado la atención la enérgica voluntad de actuar y ascender en el ejército del que terminará siendo «capellán sargento». En una de esas misiones, el grupo que dirige Fago se topa con un ermitaño conocido como el santo Borra. El capellán, perturbado por la presencia del eremita, le pregunta qué piensa de él. El santo Borra le responde:

De ti no sé nada... No te entiendo... En ti veo mucho malo y mucho bueno. En tus ojos hay dos ángeles distintos: el uno con rayos de luz, el otro con cuernos. Yo no sé lo que será de ti. Tú harás maldades, tú harás bondades... No sé.

El ermitaño ve en el grupo de carlistas «alcahuetes de la guerra y mequetrefes de Satanás». Y les dice:

Yo rezo todos los días porque los militares abran los ojos a la verdad y abominen de las matanzas. Pero nada consigo. Todos los que vienen a verme me dicen que cada día es más terrible la guerra, y ya no guerrean sólo los hombres, sino los viejos y hasta los niños.

Fago, tras el encuentro con el eremita, apóstol de la no violencia, se pregunta si «todo aquello que hacía no era contrario a la ley de Dios». Es decir, si la «guerra de Dios» y la «política de Dios» no son nociones profundamente anticristianas que desafían los Mandamientos y el mensaje evangélico. Fago muestra su perplejidad porque

a veces me siento guerrero, tan guerrero como el que más, y dotado de las esenciales miras y talentos de un caudillo militar, y a veces me siento profundamente religioso, con anhelos vivísimos de perfección. ¿Será posible que entre uno y otro sentimiento pueda existir concordia?

Para que exista tal concordia, el capellán sabe que, previamente, ha de

asentar que en el cúmulo de causas o banderías humanas puede haber alguna que Dios apadrine, haciéndola suya.

La seguridad de que hay *causas* apadrinadas por Dios adquirida por Fago tras su conversación con Ibarburu se desploma tras la fuerte impresión que el santo Borra le ha causado:

Y ahora me pregunto: ¿estoy bien seguro, bien, bien seguro de que esta causa nuestra tiene por objeto destruir la impiedad y entronizar el reino de Dios? ¿Representa nuestro don Carlos la ley divina? ¿Los de la otra parte (...) son realmente la maldad, la herejía, la ley del demonio?

En plena tribulación, Fago exclama:

Señor, líbrame de esta horrible duda y dime que puedo ser guerrero sin dejar de ser tuyo (...) coger la espada sin que mis manos se imposibiliten para tomar la hostia, dirigir tropas y perdonar los pecados.

El conflicto del capellán puede explicarse como una lucha interna entre dos *necesidades*: la necesidad política e histórica que Fago experimenta en forma de ambición y emulación y la necesidad moral y religiosa que siente en forma de perdón y perfección. Como diría Max Weber, lo primero que tiene que asumir un político es que ha hecho un *pacto con el diablo* porque la política es poder y violencia. Uno no puede pretender actuar políticamente en la historia, participar en una guerra ideológica, sin *mancharse* con el poder y la violencia, la ambición y la emulación. Éstos son hechos y pasiones que quedan fuera del ámbito de la moral religiosa, la cual se ciñe al espíritu declarado por el santo Borra.

El problema de Fago, siguiendo con Weber, estriba en eludir la *ética de la responsabilidad* para convencerse a sí mismo, *en puros términos de convicción*, de que uno puede «dirigir tropas y perdonar los pecados». Pero la ética de la responsabilidad demuestra que tal «amalgama o fusión» resulta inviable. Es como si Fago, poseído por dos impulsos irrefrenables y contradictorios, por la pasión de la emulación y por la pasión de la perfección, no se resignase a elegir entre uno y otro y a asumir las consecuencias de su elección con sentido de la responsabilidad.

Weber hubiese sabido entender un caso como el representado por Fago debido a la proliferación de la *demagogia revolucionaria* en la Alemania posterior a la Primera Guerra Mundial. Esta demagogia pretendía intervenir en la historia desde la convicción de la legitimidad de sus principios, es decir, desde un *absoluto moral* que descargaba a sus fieles de la responsabilidad de rendir cuentas de sus actos porque los fines que inspiraban a éstos se daban por buenos. Dicha demagogia había olvidado que toda intervención en la historia es política de por sí y que, por tanto, debe afrontar el mal (poder y violencia) como una parte inevitable de esa intervención.

El capellán carlista, como los demagogos revolucionarios, aspira a lo imposible: actuar en la historia, hacer política y, al mismo tiempo, no dejar de estar *limpio*. La idea de legitimidad (guerra de Dios o guerra de clase) es el escudo del capellán y de los demagogos *para no ver* el

mal desatado por su acción y justificar la barbarie en nombre de fines últimos que hacen del asesinato un acto virtuoso.

Fago, al final, presiente que su encantamiento histórico tiene un coste, que toda vez que uno se entrega a la «emulación» y aspira a ser «un hombre que acaudilla soldados» ha hecho un *pacto con el diablo* sólo puede asumirse ya no con *convicción religiosa*, sino con *responsabilidad política*. Y que si uno no es capaz de gestionar las consecuencias de ser *poseído* por la historia y el culto de la acción, lo que debe hacer no es tratar de justificar lo injustificable, sino liberar a la religión de cualquier débito con la política. Pues pocas cosas son más contradictorias que eso que Fago e Ibarburu llamaban la «política de Dios».

Tras su encuentro con el eremita y su participación en una batalla contra los cristinos, Fago recupera su ser normal después del encantamiento histórico que ha padecido y del callejón sin salida al que le arrastró. El capellán

sorprendió y reconoció en su alma una glacial indiferencia política. Lo mismo le importaba hallarse entre liberales que entre facciosos. Empequeñecidos ambos bandos, eran de la misma talla mezquina ante la magnitud del tremendo conflicto que él llevaba en su alma. ¿Cómo podía ser de Dios uno de los ejércitos y el otro no? Dios estaba en todos y en ninguno, y los hombres no se podían diferenciar ante Dios más que por sus conciencias.

Ante un Zumalacárregui herido de bala y a punto de morir, como si el agonizante fuese trasunto de esa historia seductora y bestial de la que Fago termina huyendo aterrado, el capellán confiesa lo siguiente:

Pienso yo, mi general, que nos afanamos más de la cuenta por lo que llamamos *causas*, y que entre éstas, aun las que parecen más contradictorias, no hay diferencias tan grandes como grandes son y profundos los ríos de sangre que las separan...

...Y aquí me tiene usted sin vocación ninguna (...) No tengo más que un deseo: el descanso (...) Yo soy hombre concluido. En cortos años, mi vida ha sido muy larga.

Fago no tiene la vocación del *político*, quien asume la gestión del mal en su ejercicio diario con sentido de la responsabilidad; ni la vocación del *ermitaño*, quien atiende sólo a los requerimientos de una ética de la convicción y, por eso, vive, como el santo Borra, «en compañía de los pájaros y de las moscas». Tras desengañarse con la posibilidad de ser un «sacerdote militante», alguien que actúa en el mundo a sangre y fuego desde la convicción de un *absoluto moral*, Fago se contempla como un «hombre concluido». No quedan pasiones en él, ni afán de emulación ni de perfección, sólo cansancio. El demonio de la política lo ha dejado literalmente exhausto.

## 2

Tras plantear la espinosa cuestión de si existe una *violencia política legítima*, cuestión clave de la guerra ideológica contemporánea que Galdós aborda desde el conflicto entre cristinos y carlistas, el novelista canario retoma dicho conflicto en *La campaña del Maestrazgo* (1899). A través de la figura de un viejo noble arruinado, don Beltrán de Urdaneta, quien recorre medio ciego ayudado por diversos lazarillos tierras aragonesas y del Maestrazgo tras la pista de unas tinajas enterradas que están llenas de onzas de oro, Galdós levanta acta de la guerra civil española con una trágica conciencia moral.

No deja de ser llamativo que semejante conciencia se vincule con un noble poco ejemplar que arrastra el pasado de una vida disoluta, la propia de un manirroto entregado al dinero, el placer y las mujeres. Don Beltrán, reñido con sus parientes, huye de éstos e inicia un peregrinaje delirante en compañía de una ermitaña, «la hermosa y andante Marcela, con aliento guerrero y olorcillo a santidad», la cual deambula por «montes y barrancos» en busca del tesoro enterrado por su padre, Juan Luco. Éste, viejo conocido de don Beltrán, le había prometido antes de morir ayudarle económicamente una vez enterado de que «el primer caballero de Aragón» estaba arruinado. Marcela asume la promesa de su padre siempre y cuando don Beltrán se comprometa a adoptar una «vida religiosa, consagrando a la oración y penitencia el resto de sus días». Siguen a la ermitaña en su deambular enloquecido dos viejos sepultureros que, según explica ella misma a don Beltrán,

se han impuesto por penitencia dar sepultura a todos los muertos que dejan tras de sí, en sus horribles batallas, liberales y absolutos. Por mi cuenta han enterrado ya como a tres centenares de cristianos sacrificados a la ambición de los poderosos del mundo.

El paisaje de las andanzas de Marcela y don Beltrán es un paisaje devastado por la guerra, cuyo grado de barbarie ha alcanzado cotas inauditas desde que la madre del general carlista Ramón Cabrera fuera fusilada por tropas cristinas sin otro motivo que el de ser madre de quien era. El mismo Cabrera explicará al noble, cuando lo haga prisionero, las razones de su comportamiento inhumano diciendo:

El sistema de represalias, que, como usted sabe, es obra de esos infames cristinos, me obliga a la crueldad, con... contra los sentimientos de mi corazón (...)

...todas las inocencias del mundo juntas no valen la inocencia de mi madre (...)

Sé que no es usted espía. Me lo ha dicho la monja Marcela, que merece crédito... Pero aquí cobramos vidas por vidas, y pagamos muertes con muertes.

La desolación causada por la guerra en un territorio pedregoso, inhóspito, un tanto salvaje acentúa la sensación de delirio que domina la novela. Galdós capta dicha sensación al decir:

La guerra, el país, la raza renovaban en todos los tiempos medievales (...) La mezquina civilización *a la moderna* se desvanecía, se borraba como un afeite mal aplicado, dejando sólo las querellas feudales, el ardor místico, la superstición, las crueldades horrendas y las eminentes virtudes, el heroísmo, la poesía, la intervención de ángeles y demonios que andaban sueltos y desmandados por el mundo.

Esta poetización de un mundo desquiciado se mezcla «con el rojizo siniestro de la sangre, tan sin medida derramada». En tales condiciones de *poesía y barbarie*, de visión romántica y destrucción bélica, Galdós fija su atención en un noble que, al final de su vida, aún subyugado por mezquinas pasiones materiales, se arrepiente de sus vicios, pero sabiendo que los mismos no son tan graves como las crueldades que desfilan ante sus ojos. Como si dichas faltas de carácter fuesen *vicios ordinarios* mucho más humanos y tolerables que el «matar frío y carnicero» santificado por la guerra. Será ese noble humanamente imperfecto que es don Beltrán quien represente, con sus atinadas palabras, la conciencia moral de la novela, el punto de vista que permite tomar distancia respecto de las *sucias* razones de unos y otros para matarse entre sí sin ningún asomo de piedad. Razones que intentan justificar lo injustificable y que un noble poco ejemplar, precisamente por esta carencia de ejemplaridad, se encargará de desmontar en tanto que su imperfección lo hace más sensible a los sentimientos morales del hombre que las pasiones ideológicas esgrimidas por una virtuosa barbarie.

Don Beltrán le dice a Saloma, vieja y querida conocida, casada con un sargento del ejército de Espartero triunfador en Luchana, la cual le reconoce en una posada de Fuentes de Ebro:

Ya no hay hijos, quiero decir hijos buenos. Esa raza concluyó. Con estas malditas guerras entre hermanos, parece que ha venido al suelo toda ley de humanidad, y hasta los sagrados fueros del parentesco y de la sangre... Al hablar de estas cosas, se me atraviesa aquí en el pecho un bulto, una cosa dura y lacerante que no me deja comer ni respirar.

Y más adelante, también a Saloma:

Si yo fuera mozo, créanlo, iría a esa guerra no para defender ambiciones y derechos de reyes más o menos legítimos, sino para perseguir y castigar tan salvajes crímenes, para vengar a Dios de los ultrajes que unos y otros le infieren; sería implacable con los asesinos de uno y otro bando (...) vengaría (...) a todos esos infelices sacrificados con barbarie tan horrenda y estúpida.

Para don Beltrán, los hombres se han vuelto «maestros de las fieras en la crueldad».

Uno de los lazarillos que acompaña al viejo noble en un momento de su peregrinaje, Estercuel, militar cristino que, con horror, participó en la represalia contra la madre de Ramón Cabrera, le confiesa exasperado su particular entendimiento de la causa última de la guerra:

¿Por qué combatimos? Ahondando en el asunto, encuentro que no hay razón para esta

carnicería. ¡La libertad, la religión...! ¡Si de una y otra tenemos dosis sobrada! ¿No le parece a usted?... ¡Los derechos de la Reina, los de Don Carlos! Cuando me pongo a desentrañar la filosofía de esta guerra, no puedo menos que echarme a reír..., y riéndome y pensando, acabo por convencerme de que todos estamos locos. ¿Cree usted que a Cabrera le importa algo los derechos de Su Majestad varón? ¿Y a los de acá los derechos de Su Majestad hembra?... Creo que se lucha por la dominación, y nada más, por el mando, por el mangoneo, por ver quién reparte el pedazo de pan, el puñado de garbanzos y el medio vaso de vino que corresponde a cada español.

El gran parlamento de don Beltrán se produce ante el piquete de oficiales carlistas que, por orden de Cabrera, han de fusilarlo una vez que ha sido hecho prisionero bajo la falsa acusación de espionaje. Sin saber que el destino le sonreirá en el último instante, el noble, que ha hecho las paces consigo mismo y con el mundo, se dirige a ellos como un padre a sus hijos, aconsejándoles sobre su futuro comportamiento en la vida. Pero antes de centrarse en la vida de los muchachos que le escuchan con pena e interés, les instruye sobre la guerra con palabras memorables:

No defendáis con tesón tan extraordinarios derechos de príncipes o princesas, pues voy entendiendo yo que tanto valen unos como otros, y que cuando la cuestión se dilucide y haya un vencedor definitivo, habréis desgarrado a vuestra patria, que es la legítima poseedora de todos los derechos. Mientras ponéis en claro, a tiros, cuál es el verídico dueño de la corona, negáis a la nación su derecho a la vida, porque le estáis matando todos sus hijos, y le destruíis sus ciudades y le arrasáis sus campos (...)

Lo que va a resultar es que, cualquiera que sea el resultado, estáis fabricando una nación de bandolerismo, que en mucho tiempo, gane quien gane, ha de seguir siendo bandolera, es decir, que tendrá por leyes la violencia, la injusticia, el favor, la holgazanería, el pillaje y la desvergüenza (...)

Y ya no me queda por deciros sino que seáis trabajadores, que os procuréis un modo de vivir independiente del Estado, ya en la labranza de tanta tierra inculta, ya en cualquiera ocupación de artes liberales, oficios o comercio, pues si así no lo hacéis y os dedicáis todos a *figurar*, no formaréis una nación, sino una plaga, y acabaréis por tener que devoraros los unos a los otros en guerras y revoluciones sin fin.

Este parlamento concentra el sentido histórico galdosiano del desorden que ha convertido el sueño nacional de un Gabriel Araceli en una espantosa pesadilla política. El cisma ideológico y la guerra civil imponen, sobre los «derechos» de la nación, una forma de vida artificial, facciosa, violenta y enconada, que poco tiene que ver con las actividades propias de los hombres comunes, con la normalidad de una existencia en la que es más importante trabajar que *figurar*. Galdós identifica en aquel cisma, y en la guerra subsiguiente, una locura que ha trastornado a los españoles con la política, los ha despojado de su ser natural y los ha sometido a la adoración del Estado. Pues, con gran perspicacia, el novelista canario relaciona el afán de figurar que se ha adueñado de todos con la idolatría que hace del Estado un objeto de rapiña y botín.

El sueño nacional de Gabriel Araceli no afectaba, en primer término, a la política y al Estado. Pero el sueño muy pronto se convierte en pesadilla porque lo que, en su origen, era un sentimiento moral se transforma en una pasión ideológica desaforada, cainita, suscitada por el «nefando vicio» de la política. Ésta, para Galdós, no se vincula con la «nación», sino con una «plaga» que

lo arrasa todo y deja una herencia difícilmente reversible de «pillaje», «injusticia» y «desvergüenza». Tal «plaga» pone sus miras en la conquista del Estado con el solo objeto de «figurar», de brillar con el resplandor de la victoria para ejercer, sin competencia, la «dominación».

Los españoles habrían sido subyugados por dicha conquista, especie de monomanía que los lleva a olvidarse de su existencia como trabajadores, padres de familia, vecinos, etcétera. Por eso, don Beltrán, con lucidez, defiende «un modo de vivir independiente del Estado». Y no porque sea liberal, sino porque ha comprendido que el mal que asola su país obedece a un apasionamiento ideológico que ha hecho un absoluto de la política y una forma de idolatría del Estado. Cuando, en realidad, la «nación» no se postula desde la ideología, la política y el Estado, sino desde las actividades, sentimientos y relaciones naturales de los hombres que la constituyen. Éstos son los «derechos» imperecederos de la «nación», que el cisma ideológico y la guerra civil destruyen con la «plaga» del *faccionalismo bandolero* que ha corrompido a unos y otros.

La lectura galdosiana de este proceso histórico resulta trágica en un sentido muy claro: si, por una parte, la ruptura que representa el sueño nacional merece ser elogiada porque pone fin al zafio patriotismo del absolutismo, a una idea restringida, por monárquica y aristocrática, de la nación y a un sentido intrigante, turbio y oscuro de la política; por otra, las imprevistas y desestabilizadoras herencias de aquella ruptura deben ser identificadas, explicadas y descalificadas como factores perversos que empujan a la nación hacia un precipicio insondable. Hasta el punto de permitir formular una pregunta que Galdós no llega a formular, pero que está implícita en los *Episodios*: dado que los ideales de emancipación humana han de pagar el peaje de la revolución (y, a veces, también de la guerra) en el mundo contemporáneo, dado que la revolución implica un grado extremo de politización de la sociedad y dado que dicho grado tiende a dividir a los hombres por razones ideológicas e, incluso, a enfrentarlos entre sí, ¿estaría justificado embarcarse en un proceso de cambio tan incierto y arriesgado o, más bien, habría que dejar a la lenta y silenciosa maduración de las cosas el mejoramiento de lo existente y no pretender *adelantar a la historia* a fin de acelerar una maduración que, de otra forma, tardaría mucho en producirse?

Personajes como Salvador Monsalud, don Benigno Cordero y don Beltrán de Urdaneta avalarían la segunda opción después de los desastres vistos y vividos. Esta lectura conservadora de los *Episodios* no significa que Galdós venga a decir que mejor hubiese sido para los españoles seguir viviendo en el Antiguo Régimen a pesar de todos los defectos del mismo. Más bien, significa que supo entender que no hay parto nacional sin división política, al igual que no hay revolución inocente.

Galdós apostaba por el cambio, pero la complejidad de su pensamiento le llevó a recapacitar en los abismos que se abren una vez producida la quiebra, en la dificultad de hacer que la sociedad se transforme al mismo ritmo que se transforman las *palabras* que representan y fomentan dicha transformación invocando *grandes principios*. Es más, Galdós dilucidó, en tales palabras, una fuente inagotable de enfrentamientos y faccionalismo, como si, en torno a ellas, a su prestigio simbólico, se estructurasen nuevas e insidiosas *agrupaciones de poder* que utilizan su particular ideología como un signo para determinar quiénes son amigos y quiénes enemigos. Y ello con la vista puesta no en la defensa de tales o cuales derechos, en tal o cual idea de lo que es y no es legítimo, sino en la conquista y ejercicio exclusivo del poder.

La revolución no habría extinguido la vieja pasión por el poder, simplemente habría acabado

con el monopolio absolutista del mismo y habría diseminado esa pasión, como una plaga, por toda la sociedad. A tal diseminación y al bárbaro desorden que genera, Galdós los denominó «politiquería», «nefando vicio». Fenómeno por el cual entendía un uso hipócrita, oportunista y mezquino de las palabras (ideología) como medio para conquistar el poder (Estado) en una sociedad cuya verdadera y necesaria transformación se aplaza sine die por las luchas y disensiones políticas.

Tal diagnóstico sí es propio de Galdós, el cual no estaba contra aquella transformación, sino contra el retraso impuesto a la misma por el *faccionalismo bandolero* que se hizo hegemónico en la España del siglo XIX tras la bancarrota del absolutismo.

Don Beltrán de Urdaneta, en la línea de un Salvador Monsalud y de un don Benigno Cordero, recomienda a un capitán carlista llamado Nelet, el cual, junto con la ermitaña Marcela, tendrá un destino trágico en *La campaña del Maestrazgo*:

...cada cual a su reino..., y en el reino chico de cada uno que no falte una ventanita para ver pasar la Historia.

Éste sería el epitafio de la filosofía histórica de un hombre estragado por la guerra ideológica contemporánea, la sabiduría cosechada tras la experiencia de vivir en un mundo soliviantado y enloquecido por los demonios de la política. A tal epitafio, se le puede acusar de ser una forma de *retiro estoico al vientre de la ballena*, de velado conservadurismo, de paralizante escepticismo. Y, posiblemente, con razón. Pero cuántos hombres que padecieron las tormentas de la historia en los siglos XIX y XX, que sufrieron en sus propias carnes y vieron sufrir en las de otros la *enfermedad de la política* no hubiesen encontrado en dicho epitafio una verdad, antes que definitiva, insoslayable. La verdad de un «reino chico» a salvo de pasiones redentoras y mesiánicas que, más allá de su *forzada gestualidad verbal*, sólo aspiran a mandar despóticamente. El problema de vivir en semejante «reino» siendo un mero espectador de lo que sucede tras su «ventanita» radicaría en que, en la España de los *Episodios nacionales*, tal y como diría Vasili Grossman,

la historia había dejado de ser un libro, desembocaba en la vida, se confundía con ella.

Es decir, que no había ningún lugar a salvo de la tempestad desatada.

### 3

El desorden vinculado con la división nacional asume, en *Los Ayacuchos* (1900), una nueva metamorfosis. Si, hasta el momento, los episodios de la tercera serie han estado dominados por el conflicto entre carlistas y cristinos, ahora el enfrentamiento se produce dentro del bando liberal entre moderados y progresistas.

La energía polarizadora liberada por la guerra y la revolución sigue encontrando *pasiones* con las que continuar su labor disgregadora. Como si el torbellino político e ideológico fundacional de la España contemporánea resultase inseparable de una *marea facciosa* que, más allá del cambio nominal de los contendientes, permanece intacta en sus corrosivos efectos. Desde esta perspectiva, en la que Galdós sustenta su visión del *mal español*, el conflicto entre moderados y progresistas aparece como una reyerta entre facciones que sólo aspiran a conquistar el poder y destruirse entre sí.

Fernando Calpena, hombre de Espartero en las turbulentas circunstancias de la regencia de este último (1841-1843), contempla la *escena* con una cierta amplitud de miras, más allá de la deprimente política del día. En una carta a Mariano Díaz de Centurión, le pide a su corresponsal

mayor serenidad para calificar los móviles humanos de los actos políticos, pues hombres son los que politiquean, los que en la prensa o en las Cortes, a plumadas o a tiros, conducen por estos o los otros caminos al rebaño que llamamos nación. Paréceme que no revela conocimiento de la humanidad el atribuir cualidades tan contradictorias a los que en uno y otro bando luchan por sus ideas, ni el suponer que éstos son ángeles y aquéllos demonios, que los de acá proceden por estímulos honrados y todo lo que piensan y hacen es la misma perfección, mientras los de allá no imaginan ni ejecutan nada que no sea perverso, criminal y desatinado. Con semejante criterio, no lograremos aquí fundar sólidas instituciones, ni con tal manera de combatir se puede ir más allá que a la continua guerra civil, al desorden y a la barbarie.

Calpena ha entendido el mal que divide a los españoles en grupos enfrentados, sea entre carlistas y cristinos o entre moderados y progresistas. Dicho mal condena al juicio político a ser un mero y automático exponente de la lógica facciosa que distingue entre amigos y enemigos, atribuyendo todo lo bueno a los primeros y todo lo malo a los segundos. Tal embrutecimiento intelectual impide tener aquella «serenidad» desde la que afrontar las cosas públicas con unas dosis mínimas de sensatez, sin las cuales la estabilidad institucional resulta un bien inalcanzable.

El cerrilismo que implica la mencionada lógica facciosa, origen último de unas pasiones exacerbadas y crispadas, siempre anunciadoras de lo peor, se pone de manifiesto en una carta que el *moderado Serafín* de Socobio le envía a Calpena:

Convendrá usted conmigo en que si el *progresismo* no es exterminado de modo que no vuelva a levantar la cabeza, nuestra patria perecerá víctima del desgobierno y la anarquía. Sobre que estos hombres no pecan de escrupulosos en la administración del procomún (con excepciones, amigo mío, con raras excepciones que reconozco), no hay manera de hacerles comprender que las teorías políticas extranjeras más dañan que benefician trasplantadas a nuestro país. Son además groseros, visten como espantajos, se pagan de la patriotería declamatoria, y todo lo arreglan con palabras huecas, sin sentido. No miran por los *intereses creados*, reforman sin criterio, persiguen a las *clases conservadoras*, aborrecen las camisas limpias, confunden la libertad con la licencia, y no saben poner sobre todas las cosas *el principio de autoridad*.

Ante semejante estado de cosas, Fernando Calpena aboga por asentar, en la mentalidad política española, el *culto de las formas* como medio para neutralizar, hasta donde se pueda, la crispación que se ha adueñado de los ánimos:

No debemos despreciar, tratándose de política, las formas [le dice a Díaz de Centurión], amigo mío, las socorridas formas, necesarias en este arte más quizás que en ningún otro; formas pido a los hombres en lo que escriben, en lo que decretan, en lo que hacen; formas en el trato político como en el social, y sin formas, las ideas más bellas y fecundas resultan enormes tonterías.

La evolución de Calpena en esta tercera serie de los *Episodios* le ha llevado a reparar en que la política no es tanto una cuestión de derechos y legitimidad, de quién tiene la verdad de su lado, sino de respeto a unos procedimientos establecidos a los que todas las partes implicadas deben lealtad.

La guerra ideológica alcanzó tal grado de paroxismo en la España de las primeras décadas del XIX que hombres como Calpena terminaron asumiendo que «las socorridas formas» son más «necesarias» en el «arte» político que en cualquier otro. Lo cual es una manera de decir que la política constituye un espacio de relación humana donde, como sostendrían Michel de Montaigne o David Hume, por participar demasiadas cabezas e intereses, los arreglos a los que se llegue no deben medirse en los términos absolutos de lo justo y legítimo, sino en virtud de criterios más posibilistas y pragmáticos. De otro modo, la búsqueda de la verdad *por medios políticos* puede conducir a estallidos tan extremos como las guerras de religión que vivió Montaigne en la Francia del siglo XVI, la guerra civil y revolución de la Inglaterra del XVII narradas por el Hume historiador o las desestabilizadoras luchas políticas entre progresistas y moderados de las que da testimonio Fernando Calpena.

Quizá, las siguientes palabras de Montaigne, en las que retrata el carácter ominoso del faccionalismo, sirvan para captar el sentido del *mal español* y el papel marginal al que quedan reducidos los que, por criticar las posturas extremas, se salen del «movimiento común»:

En estos tiempos, he visto maravillas en cuanto a la insensata y prodigiosa facilidad de

los pueblos para dejar arrastrar y manejar su creencia y esperanza allí donde ha complacido y servido a sus jefes, por encima de cien errores, unos tras otros, por encima de fantasmas y sueños (...) Su juicio y entendimiento están por completo ahogados en su pasión. Su discernimiento no tiene ya más elección que aquello que les sonríe y refuerza su causa (...) Una vez en marcha la primera, las opiniones se empujan entre sí según el viento, como las olas. Uno no forma parte del cuerpo si puede desdecirse, si no se abandona al movimiento común.

Fernando Calpena, en una de las primeras novelas de la tercera serie, *Mendizábal* (1898), hacía una profesión de fe típicamente romántica ante un espantado don Pedro Hillo, presbítero defensor de la mesura clásica contra la demencia del romanticismo:

Pues ya no quiero justo medio [le dice Calpena a Hillo]; ya me solicitan las situaciones extremadas... Quiero exceso de vida, energías poderosas, mucho gozar o mucho sufrir, luchar, hacer cara a los grandes desastres si vienen, hartarme de felicidad si Dios me la depara. No quiero andar por caminos trazados, ni que me cuenten los pasos que doy, ni que me lleven con andadores, ni que me muevan con hilitos (...) No, no: de un salto me he echado fuera del retablo, y entro en el mundo yo solo. El mundo es grande. Un sentimiento, grande también, llevo yo conmigo. ¿Hay espacio? Sí ¿Tengo yo alas? Sí. Pues a volar.

Tras unos años de formación y peregrinaje por la España que va del gobierno de Mendizábal a la regencia de Espartero, Calpena se transforma, al menos en lo político, en un *clásico* que asume la serenidad y mesura del culto de las formas, pese a todo el prosaísmo del mismo, frente al «exceso de vida» y las «energías poderosas» del ideal romántico que le había subyugado en un primer momento. La política romántica habría terminado siendo para él una forma de suicidio nacional que conduce al delirio y la locura. Calpena le dice a su madre, Pilar de Loaysa, en una carta:

Quiero sustraerme a la política; pero no doy un paso en las gestiones que motivan mi viaje sin tropezar con algún delirante que quiera comunicarme su locura. Hoy me ha dicho Espronceda que no habrá paz hasta que no venga la República, una República enteramente a la griega, por supuesto... (me figuro que habla de la Grecia de Byron); Borrego me ha demostrado la circulación clandestina del *oro inglés* como causa principal del *ayacucho* desconcierto en que vivimos; González Bravo sostiene que es forzoso poner patas arriba la regencia y su tertulia, declarando mayor de edad a Isabel II para que gobierne por su propia inspiración infantil y después salga lo que saliere; López quiere arreglar España derramando sobre ella, desde las etéreas regiones, frases de talco de mil colorines; en Fermín Caballero descubro un radicalismo extremado que conceptúo peligrosísimo por la rigidez de castellano viejo, por la forma fría y clásica con que lo expresa; en fin, que todos desvarían, y yo no encuentro dos adarques de seso por ninguna parte, y véome apurado para reponer el mío, que en este ahumado laberinto se me pierde y se me acaba.

Ante el espectáculo de «la revolución de Barcelona», alzamiento producido a finales de 1842 contra Espartero, en la que Calpena observa a un «pueblo crédulo y sencillote, grotescamente

engalanado con trapos y caretas republicanas, [que] baila al son que le vienen cantando moderados y carlistas»; el romántico arrepentido se vuelve contra sí mismo y realiza un vigoroso ejercicio crítico de introspección política que recuerda las memorables autocríticas de un Mariano José de Larra. Calpena le confiesa a su prometida, Demetria, en una carta:

He visto a los poderosos [en Barcelona], que ambicionan recobrar el mando que perdieron [tras la salida de María Cristina de España y la llegada de los progresistas al poder con Espartero], emplear la corrupción para ganar a los venales, y la brutalidad para sojuzgar a los incorruptibles; he visto que la ley no es nada, que de ella se burlan los institutos armados como los magnates del orden civil, y que sólo la fuerza y el compadrazgo hacen el papel tutelar que a las leyes corresponde. El que dispone de un poco de fuerza y de la firme adhesión de unos cuantos amigos a quienes halaga y sostiene con obsequios o favores, lo tiene todo, y puede burlarse del derecho ajeno (...)

...los que [como el mismo Calpena] debemos al cielo una buena posición y un apoyo de amistades poderosas, resucitamos, sin quererlo, en nuestra edad de pólvora, las gracias y desgracias de la edad feudal; y naturalmente, al trasplantar la caballería, le imprimimos el carácter de la vida presente, de donde resulta que, teniendo los modernos adalides más afinidad y parentesco con los caciques de salvajes que con los Cides y Bernardos, la orden que profesamos debe llamarse del *Caciquismo* antes que de la Caballería.

El culto de las formas no puede arraigar en un país *neofeudal* donde las leyes no pintan nada y todo se tramita en términos de «la fuerza y el compadrazgo». Por su posición y relaciones, Calpena se sabe exponente del mal que documenta, con lo que la crítica de una situación se transforma, muy a lo Larra, en una autocrítica bastante despiadada en su arrebatada sinceridad:

¿Pero tú has creído acaso [le dice Calpena a su amigo Santiago Ibero] que España ha salido de la Edad Media y del feudalismo?... Señores feudales fueron los frailes y curas, y decretado que ya habían mangoneado bastante, ahora los feudales somos nosotros, los caballeretes más o menos ilustrados, que, protegidos por el Gobierno, hacemos lo que nos da la gana, hasta que viene otro Gobierno, y trae nuevos caciques que nos mandan a nuestras casas.

Calpena ilustra esta dinámica *feudal y caciquil* de cambio del poder, que impide «fundar sólidas instituciones» dado el tipo de lucha política que alienta, tomando como ejemplo el asedio contra la regencia de Espartero desplegado por un abanico de fuerzas heterogéneas:

Media España, por no decir los dos tercios de la nación, se vuelven contra él [Espartero] porque ya lleva largos días de mando, ¡dos años y dos meses!, figúrate, y sus amigos se eternizan en el comedero. Es urgente echarle, y que venga otra vez la Gobernadora [María Cristina] con la cáfila de moderados, rabiosos, transidos de hambre. En Madrid, hasta los más fanáticos del *Progreso* están ya contra el Duque (...) No pasarán muchos días sin que se pronuncie algún regimiento, o quizás división, con la bandera de volver las cosas al estado que tenían antes de septiembre del 40, y, entretanto, verás cómo salen de debajo de las piedras partiditas que den el grito de *Cristina y moralidad o Abajo el ladronicio; mueran los ayacuchos*.

La impronta romántica de la España de comienzos del siglo XIX fue tildada por el lúcido presbítero don Pedro Hillo como una «insana demencia», matriz del «caos, la barbarie, la anarquía de las almas». Tras «el desquiciamiento de la literatura, ha venido el de la política».

El aprendizaje político de Fernando Calpena en los años que van de Mendizábal a Espartero le revela el vínculo secreto entre romanticismo y neofeudalismo, entre una política sin apego a las formas y el imperio de «la fuerza y el compadrazgo» sobre las leyes. El «caciquismo» resultante, que convierte al Estado en objeto de rapiña y botín, emana de esos «caballeretes más o menos ilustrados» que cultivan, como diría Donoso Cortés, el afán de figurar y la idolatría del ingenio.

La madurez de juicio de Calpena en *Los Ayacuchos*, como la de Larra en artículos como «La Nochebuena de 1836», estriba en que su desolado diagnóstico se toma a sí mismo como causa activa de los males que se abaten sobre España. Pues el puente que une la exaltación romántica con el faccionalismo y el caciquismo pasa necesariamente por una generación de *hombres nuevos* cuya desahogada posición e influyentes relaciones les permiten, en un mundo desquiciado, postularse como clase gobernante. Calpena se sabe partícipe de la misma, de sus tejemanejes, intrigas y delirios. Clase dividida y enfrentada que no duda en agitar las pasiones populares con el fin de manipular a un «pueblo crédulo y sencillote».

Galdós, en unas páginas de *Bodas reales* (1900) en las que saca a relucir toda la profundidad y escepticismo de su pensamiento histórico, describe a los *hombres nuevos* que nutren las filas de la clase gobernante con las siguientes palabras:

Se ve que estos soldados de fortuna a quienes la guerra llevó rápidamente a las cabeceras de la jerarquía militar, y estos políticos criados en los clubs, recriados con presuroso ejercicio literario en las tareas del periodismo; lanzados unos y otros a la lucha política en los torneos parlamentarios y en el trajín de las revoluciones, sin preparación, sin estudio, (...) sin más auxilio que la chispa natural y la media docena de ideas cogidas al vuelo en las disputas; se ve, digo, que al llegar a los puestos culminantes y a las situaciones de prueba, no saben salir de los razonamientos huecos, ni adoptar resoluciones que no parezcan obra del amor propio y de la presunción. Por esto, da pena leer las reseñas históricas del sin fin de revoluciones, motines, alzamientos que componen los fastos españoles del presente siglo: ellas son como un tejido de vanidades ordinarias que carecerían de todo interés si en ciertos instantes no surgiese la situación patética, o sea, el relato de las crueldades, martirios y represalias con que vencedores y vencidos se baten en el páramo de los hechos después de haber jugado tontamente en el jardín de las ideas (...) Pero existe además en la historia deslavazada de nuestras discordias un interés igual, si no supera, al interés patético, y es el de las causas, el estudio de la psicología social que ha sido móvil de la continua brega de tantas nulidades, o lo más medianías, en las justas de la política y de la guerra (...)

Entre todos hicieron de la vida política una ocupación profesional y socorrida, entorpeciendo y aprisionando el vivir elemental de la nación, trabajo, libertad, inteligencia, tendidas de un confín a otro las mallas del favoritismo, para que ningún latido de actividad se les escapase. Captaron en su tela de araña la generación propia y las venideras, y corrompieron todo un reinado (...) y las aguas donde todos debíamos beber las revolviaron y enturbiaron, dejándolas tan sucias que ya tienen para un rato las generaciones que se esfuerzan en aclararlas.

Este análisis profundo y amargo resulta, por su alcance, uno de los más representativos de los *Episodios nacionales* desde la perspectiva interpretativa asumida en este ensayo. La guerra ideológica contemporánea queda caracterizada en unas líneas inolvidables como la plataforma histórica de la que surge una nueva clase gobernante definida por su mezquino oportunismo. Dicha clase estaría formada por *políticos y soldados de fortuna*, hombres nuevos bregados en la guerra, la revolución, los clubes, el periodismo y la literatura y «lanzados unos contra otros a la lucha política en los torneos parlamentarios y en el trajín de las revoluciones».

Galdós describe, en la estela de un Edmund Burke, los lineamientos fundamentales de una *cultura política revolucionaria* y destaca, como atributos fundamentales de la misma, la inestabilidad y el desorden. Más que centrarse en una u otra ideología, en uno u otro interés, el novelista canario dilucida en las actitudes psicológicas que se hallan detrás de las ideologías y los intereses el «móvil determinante de la continua brega de tantas nulidades». Como un moralista que juzga el *gallinero político* con los ojos puestos en la excitable y pasional naturaleza humana, Galdós identifica aquel «móvil determinante» con «un tejido de vanidades ordinarias» que hace de la «vida política» una «ocupación profesional» dominada por el «amor propio» y la «presunción». Tales pasiones, volcadas sin restricción sobre el Estado, atrapan a éste bajo «las mallas del favoritismo», que terminan por cubrir y corromper toda la sociedad. La vida nacional queda así desnaturalizada por efecto de la política, transformada en el «páramo» de las discordias y los abusos «sin fin». Hechos que, gracias a la estilización romántica de la guerra ideológica, de lo que en el fondo es una *guerra de pasiones* no sujeta a ningún criterio moral e institucional, una guerra sin normas, salvaje en el desgarró político que representa, ocultan su depravación «en el jardín de las ideas».

La revolución desató una lucha abierta por el poder que convirtió al Estado en objeto de rapiña y botín para las diversas facciones enfrentadas. Y, al mismo tiempo, como cara y cruz de una misma moneda, envolvió semejante lucha con una aureola de legitimidad, de grandes palabras y principios, bajo los cuales palpitaban «la chispa natural [de los ambiciosos] y la media docena de ideas cogidas al vuelo en las disputas». Ideas conformadoras de «razonamientos huecos» cuya única y real sustancia eran las «vanidades ordinarias» responsables de destruir la nación, su «vivir elemental»: trabajo, libertad, inteligencia.

El romanticismo no sería más que el brillante envoltorio de una lucha política entre *facciones de caballeretes* que estilizan su desmedida ambición de poder mediante la literatura del misterio, los fantasmas, lo desconocido, lo imponderable. Tal actitud vital, con su desprecio del orden y la regularidad, juega a favor del interés desnudo y la fuerza en contextos tan conflictivos como el de la España postabsolutista.

Lo que representa la amarga conciencia de un Fernando Calpena es una crítica airada, en lo que tiene de autodenuncia, de la *libertad de espíritu* predicada por el romanticismo. La cual motivó que muchos ambiciosos desearan conquistar una posición de dominio *feudal* tras el reinado de «los frailes y curas» hablando el *lenguaje del progreso*, adoptando esa pose intelectual del político preparado para degustar una obra de Victor Hugo o Dumas y pronunciar un bello discurso parlamentario *al mismo tiempo* que participa en una conspiración para derribar al gobierno y llegar con los suyos al poder.

La mezcla políticamente infausta de un estilo de vida moderno y una práctica política medieval, de unas palabras y actitudes a la altura del siglo y una insaciable voluntad de poder es

la que definiría el alcance y sentido del término «caciquismo», tal y como lo emplea ese romántico arrepentido que es Fernando Calpena. Quien, al fin, ha comprendido que, para «fundar sólidas instituciones», hay que romper con la dinámica de la crispación, que dicha ruptura pasa necesariamente por establecer el culto de las formas y que, como primera medida para alcanzar tal objetivo, la «insania demencia» del romanticismo debe ser desterrada de las conciencias.

El problema de semejante plan radicaría en que la revolución abrió la *caja de pandora* del poder y diseminó éste por la sociedad. La guerra ideológica suscitada por dicha diseminación vuelve muy difícil atemperar los caldeados ánimos. Por eso, tanto el romanticismo como las facciones tienen algo de inevitable. Como algo de inevitable tiene el hecho de que proliferen toda una generación de *hombres nuevosdominados* a partes iguales por la transparencia sentimental de un Rousseau y la ambición política de un Napoleón.

Uno se pregunta si no existían razones históricas profundas que explicasen el carácter ambiguo de una clase gobernante moderna y medieval, romántica y caciquil a un tiempo. Razones que, junto con el fin del monopolio absolutista del poder, apuntarían a una *guerra de palabras* entre grupos ideológicamente enfrentados. En tales condiciones de *poder vacante y discursos competitivos*, cómo no pensar en una apoteosis romántica de la libertad de espíritu, de un culto de la acción opuesto a la mesura y la serenidad clásicas. El clasicismo estaba políticamente muerto, la revolución era políticamente romántica.

La posibilidad de que dicha revolución no se plasmase como un *feudalismo envuelto en ropaje moderno* resultaba quimérica desde el momento en que la política, por hechos históricos irreversibles (diseminación del poder, guerra de palabras), se había convertido en una *actividad exaltada y grandilocuente en tanto conflictiva y polarizadora*. Es decir, había impuesto el romanticismo como *espíritu de época* por la vía de hechos consumados, estableciendo la pauta de una persecución obsesiva del poder directamente proporcional a la transparencia sentimental, el gusto estético y la elevación intelectual adoptados y debidamente escenificados por la nueva clase gobernante. Hasta el punto de que este estilo de vida a la vanguardia del siglo constituía la otra cara de aquella persecución obsesiva del poder. Como si la quiebra histórica alumbradora de tan extraordinaria situación política hubiese hecho del romanticismo la manifestación sublimada de la guerra ideológica contemporánea, politizando así de una forma absoluta el ámbito de la estética. Galdós, en *Montes de Oca* (1900), capta este fenómeno diciendo:

Era, en suma, don Manuel Montes de Oca representación viva de la *poesía política*, arte que ha tenido existencia lozana en esta tierra de caballeros, mayormente en la época primera de nuestra renovación política y social. Desde que se introdujo la novedad de que todos los ciudadanos metieran su cucharada en la cosa pública, empezaron a manifestarse los varios elementos que componían la raza; y si vinieron al gobierno los hombres de temperamento peleón y los militares de fortuna; si entraron los abogados y tratadistas con todos sus enredos de saber forense y su prurito de reglamentación, no podían faltar los trovadores, que se traían un ideal de la ciencia gubernativa derivado, más que de la realidad, de los manantiales literarios.

Las críticas de un Mariano José de Larra y de un Fernando Calpena vendrían a ser los trágicos desahogos de los *desplazados* por un proceso que los arrastró a un punto sin retorno de abominación y autodesprecio. La epopeya de su derrota es la certificación demoledora de cómo muchas veces las mentes más lúcidas de una época llegan a la posteridad como *grandes voces*

*literarias del fracaso político* entre el fango y el barro que las condenaron al ostracismo. Y ello debido a que, como diría Montaigne, eran voces que habían quedado fuera del «movimiento común» precisamente por no someterse al embrutecimiento de la lucha entre facciones.

Galdós se sitúa en la herencia de Larra en tanto su diagnóstico de la revolución liberal en suelo español está teñido por la desilusión y el escepticismo. Ambos escritores fueron capaces de trascender su ideología progresista para atisbar las contradicciones de un proceso histórico que planteaba una escisión fundamental entre sus principios y sus realidades. Galdós, como Larra, entendió que la revolución giraba en torno al *fanatismo del yo*, a unas «vanidades ordinarias» que inclinaban la balanza del cambio con demasiada frecuencia hacia la ventaja de una u otra facción, de unos u otros *notables*.

Que el cambio era inexcusable era una verdad evidente para ambos en la España del XIX. Como también les resultaba evidente que las expectativas alumbradas por dicho cambio poco tenían que ver con la *cultura política revolucionaria* de una clase gobernante compuesta por *hombres nuevos* salidos de la política, el ejército, la literatura y el periodismo con la voluntad de aprovechar, en beneficio propio, las volátiles circunstancias de su tiempo. Caldo de cultivo inmejorable para oportunistas y advenedizos de toda laya y condición, individuos muchas veces oscuros, pero dotados del talento y del deseo necesarios a la hora de abrirse camino expeditivamente en un mundo sin quicio, como napoleones aureolados por la conciencia pura y transparente de un Rousseau. Extraña mixtura de voluntad de poder y romanticismo, de neofeudalismo político y modernidad cultural muy sintomática de la época.

Hay, en Galdós y en Larra, una cruda y desencantada visión de cómo un proceso histórico inicialmente dominado por la esperanza termina derivando en la instauración de una suerte de *pluralismo caciquil y conflictivo* en la que vislumbraron con pesadumbre a unas *élites políticas* de claro talante antinacional, más entregadas a la lucha por la dominación y el reparto de cargos que al bien común. Tal vislumbre adquiere el patetismo de la autocrítica y la laceración en el Larra de «La Nochebuena de 1836» y en el Fernando Calpena de *Los Ayacuchos*. Dos obras cuya amargura pertenece al registro más negro del pensamiento español contemporáneo.

El culto de las formas enunciado por Calpena en una novela tan desilusionada como *Los Ayacuchos* sería, precisamente, eso: una gran voz literaria del fracaso político. La España que Galdós quisiera que hubiese existido *contra sí misma*. Y cuya epopeya narró a contrapelo de unos hechos tan ciegos y poderosos que los intentos por revertir su obstinada tendencia hacia el abismo quedaron varados en la orilla literaria de un lúcido escepticismo. Fuese éste el de un retiro a la vida privada o el de un ideal vinculado con el imperio de las leyes sobre «la fuerza y el compadrazgo».

Tal epopeya pertenece a la literatura, y no a la política, por la derrota que representa. Es la epopeya de quienes *se exiliaron de su presente* y, por ello, fracasaron políticamente. El reverso de dicho fracaso es una visión literaria de gran penetración y de nula pegada políticas que pone en solfa la fuerza bruta de los hechos, la corriente salvaje de la historia, lo que Hegel llamó el *reino animal del espíritu*, y alcanza lo mejor de sí misma como conciencia atribulada de una época en la medida en que asume su propia derrota política. Su condición, en fin, de moral literaria que, ante la incapacidad para reorientar una situación inmanejable, se postula como actitud de resistencia y distanciamiento.

Parecería que Galdós, arrumbado el sueño nacional de un Gabriel Araceli, hubiese querido

dejar constancia de que la historia española contemporánea es la historia de una patología política que necesita antes a un Hipócrates que a un Homero para narrarla y cuya «lastimosa epopeya» pertenece al campo de la literatura. Es decir, que los verdaderos herederos del sueño de Araceli, los auténticamente comprometidos con el interés de la nación, se habían convertido en melancólicos adalides de la impotencia. Desde ésta, por lo que simboliza, la posteridad tendría ocasión de entender cuál fue el *mal español* del siglo XIX, de contemplar con perspectiva la irrupción del sentimiento de nacionalidad, el cisma ideológico y las herencias del desorden. Pero dicha impotencia bloquea la posibilidad de intervenir sobre aquel mal, con lo que la misma revela ser literariamente válida para fomentar el conocimiento histórico de las futuras generaciones, pero políticamente inútil para el mejoramiento del presente.

La dimensión de epopeya de los *Episodios nacionales* pertenece al ámbito del pensamiento, mientras que su dimensión de derrota pertenece al ámbito de los hechos. Pensamiento que exuda tanta clarividencia como pesadumbre, tanta honestidad como extrañamiento. Hechos que destilan tanto odio como fanatismo, tanta ambición como hipocresía. La historia española contemporánea narrada por Galdós es inseparable de tales hechos, pero el conocimiento de dicha historia es inseparable de aquel pensamiento. Siendo éste el conducto para obtener una visión honesta y clarividente de una historia conflictiva desde el ejemplo de personajes que lograron sobreponerse a la *enfermedad política* de su siglo. Son dichos personajes en los que se asienta la dimensión de epopeya de los *Episodios*. Criaturas de ficción a través de cuya azarosa existencia y de sus innumerables peripecias Galdós va tirando del hilo de un pensamiento histórico que certifica, mediante su profundo escepticismo, la derrota política de un sueño nacional puro en su origen. Trafalgar y Gabriel Araceli serían, al fin, la *mágica altura* desde la que los españoles se precipitaron al vacío después de haber entrevisto, por un breve momento, la *tierra prometida*.

## 4

Decía el gran historiador francés François Furet que el «burgués no sabe organizar su vida pública, ni encontrar la paz en el interior: la lucha de clases y el malestar de su yo están escritos en su destino».

La cuarta serie de los *Episodios nacionales* se articula en torno a las intermitentes *Memorias* de un burgués ilustrado llamado José García Fajardo. Exponente de «las clases conservadoras» en el reinado de Isabel II tras su afortunado matrimonio con la noble María Ignacia, que le convertirá en marqués de Beramendi; Fajardo representa al típico burgués ennoblecido en una época de consolidación de los intereses materiales que, aun inestable y sacudida por conspiraciones y alzamientos, presenta unos rasgos más vulgares y prosaicos, menos *extraordinarios*, que los tiempos descritos en las tres primeras series.

Más allá de ser un burgués ennoblecido, lo que define a Fajardo es, como diría Furet, «el malestar de su yo». El memorialista sabe reconocer con clarividencia la época en la que vive y el lugar que ocupa en la misma. Y tal reconocimiento, su conciencia de pertenecer a la élite de la nueva España monárquica y liberal, le deja un sabor amargo, un poso de acabamiento personal que le fuerza a evadirse mediante ocasionales y románticos arrebatos de «rabia demagógica», principalmente dirigidos contra su suegro, don Feliciano, conservador recalcitrante que se halla más cerca del Trono y del Altar que del liberalismo moderado.

Las ensoñaciones plebeyas de Fajardo, su visión idealizada del pueblo como el único sujeto puro y auténtico de la corrompida España isabelina, denotarían una mutación del *alma romántica* respecto de la tercera serie. Si, en ésta, el romanticismo era el arma espiritual con que los *hombres nuevos*, políticos y soldados de fortuna, se postulaban como clase gobernante sublimando estéticamente «la fuerza y el compadrazgo» en que reposaban su conquista y ejercicio del poder, en la cuarta serie el romanticismo apunta a la «efusión popular» de un burgués con mala conciencia. Fajardo trataría de evadirse de su mundo familiar y social mediante el «ansia de belleza» que le produce semejante efusión, estableciendo así la pauta de una personalidad *dividida* incapaz de hallar «la paz en el interior».

En *Narváez* (1902), Fajardo sostiene que:

...en mi casa me aman y tienen de mí la más alta idea; en sociedad, me veo rodeado de consideraciones; el respeto me sigue, la admiración me acompaña y el dorado vulgo me rinde homenajes que en mi vida de célibe nunca pude soñar. A mi nombre va unida, con el flamante título que ostento, la idea de sensatez, pertenezco a *las clases conservadoras*; soy

una faceta del inmenso diamante que resplandece en la cima del Estado y que se llama *principio de autoridad*; en mí, se unen felizmente dos naturalezas, pues soy *elemento joven*, que es como decir inteligencia, y *elemento de orden*, que es como decir poder, riqueza, influjo.

Desde la seguridad que le ofrece tal posición, Fajardo muestra su distanciamiento de las «cosas públicas» con un evidente cinismo en el tono:

No me preguntéis nada de cosas públicas (...) Todo lo ignoro, y lo que traen a mi oído derecho los amigos cuenteros y parlanchines, o el bullicio de las calles, no tardo en arrojarlo por el izquierdo hasta dejar mi caletre vacío de cuanto no pertenezca a mis personales intereses y cuidados.

El memorialista ha terminado fundiéndose con su papel de hombre inteligente, poderoso, rico e influyente:

No soy quien soy, sino un yerno, al que se pega la etiqueta de un marquesado.

La asunción de dicho papel permite entrever un fondo de amargura. Fajardo no es un personaje cerril, sino clarividente y, por ello, no puede librarse del malestar. En *La revolución de julio* (1903-1904), afirma que

la misma sociedad me indica el camino que debo seguir, pues ella ya no quiere cuentas con el género trágico, y se ha hecho pura comedia, con sus puntas de sátira, y la exhibición de pasiones tibias, de caracteres excéntricos o graciosos (...) aquí me tenéis en plena vulgaridad social (...)

La Sociedad divaga, yo no... Yo estoy quieto en mi casa, y ella es la que da vueltas en derredor mío... Yo estoy harto y quieto, viendo venir la siniestra procesión de los estómagos vacíos, viendo pasar las revoluciones.

La fiebre ideológica dominante en las tres primeras series ha dejado su lugar a unas «pasiones tibias» que ya no necesitan esgrimir *grandes palabras y principios* porque los intereses que representan se han consolidado «en plena vulgaridad social». Tal enfriamiento de la guerra ideológica se constata, en *Narváez*, en un delirante diálogo entre el general que da título a la novela y Fajardo que demostraría la marginalidad e insustancialidad del debate de ideas una vez que el *moderantismo* ha establecido su hegemonía:

-¿Pero qué es Libertad, mi general? (...)

-Pues Libertad... Ello es, es... Yo lo siento, pero la definición no me sale, no doy con ella. Dígame usted ahora qué entiende por Principio de autoridad...

-¡Ah! (...) Principio de autoridad es pura y simplemente el aforismo de *quien manda, manda* (...)

-Bueno, explíqueme ahora en qué consiste la libertad... porque soy liberal, quiero serlo.

-...Yo también amo algo que no poseo... que ni siquiera sé dónde está. Precisamente

eso nos distingue de los tontos a usted y a mí, general: que amamos lo que no entendemos (...)

-...resulta que usted sabe de estas cosas lo mismo que yo, nada; que en usted, como en mí, todo es un sentimiento, un deseo, una ensoñación y nada más. ¿Bastará con eso? Porque, oiga *pollo*, aquí en confianza: yo he sondeado a Sartorius, a Bravo Murillo, a todas las eminencias del *moderantismo*, para que me expliquen bien esto de la libertad y de la autoridad y del régimen, y la verdad, *camará*, no me han sacado de mis dudas.

El carácter amorfo de la época isabelina, época de consolidación no exenta de inestabilidad, contrasta con la época anterior, mucho más afilada y viva en sus cruentas disputas. Tiempo este último en el que un diálogo con un efecto entre patético y cómico como el anterior sería impensable pues la *definición* de las palabras formaba parte de la lucha por conquistar el poder y no era, consiguientemente, un asunto en el que mostrarse dubitativo. En la década moderada (1844-1854), por el contrario, los grandes principios han quedado arrumbados por la vulgaridad de los intereses hegemónicos, provocando algo así como un *desencantamiento* de la realidad que consume a Fajardo con lo que él mismo llama la «bárbara invasión de lo práctico». Aquella «ceguera incurable de las clases acomodadas» provocada, según Donoso Cortés, por la «fiebre industrial», prelude de la revolución social dado el olvido de la caridad que dicha fiebre fomenta.

La rebelión mental del burgués atormentado que es Pepe Fajardo contra su posición familiar y social toma por objeto, en *Narváez*, las arengas reaccionarias de su suegro, don Feliciano:

Pero me recaté de expresar la idea que al oír a mi suegro me andaba por el magín, esto es: que todos los pudientes, cuál más, cuál menos, llevamos dentro el demagogo, y si me apuran, el socialista, que son dos clases de *virus*, de donde resulta que no habrá orden verdadero hasta que no nos metan en cintura... o nos metamos nosotros mismos.

Los orígenes revolucionarios de la burguesía, que, en el caso de Fajardo, remiten a su juventud italiana, en que quedó prendado del ejemplo de «los Mazzinis y Garibaldis», entrarían en contradicción con sus obligaciones como partido del orden una vez alcanzado el poder. La ambigüedad resultante se ilustra en las encendidas palabras que la «rabia demagógica» suscita en el memorialista:

...veré con grandísimo gozo los disturbios y convulsiones que tanto temen nuestros *hombres públicos* (...) Lleno estoy del condenado *virus* que es la desesperación de mi suegro ilustre, y con este veneno apaciento mis ideas (...) de que todos los pueblos ardan y todas las artificiales categorías sucumban, de que Francia sea inmensa barricada donde alcen su haraposa bandera los socialistas, comunistas y falansterianos del mundo entero (...) soy demagogo, furiosamente demagogo.

Fajardo no puede reprimir

un vivo afán de que reviente mi suegro, o de que un alzamiento de las turbas le haga total liquidación de vida y hacienda. En este morbosos anhelo mío, no entraba para nada la

idea de herencia: mi furor revolucionario contra el señor de Emparán era esencialmente desinteresado y justiciero.

La «efusión popular» de Fajardo sucede después de que los generales Dulce y O'Donnell se pronuncien en Vicálvaro en junio de 1854, suceso narrado en *La revolución de julio*. La «flojedad del acto militar» no le satisface y una insoslayable «ansia de belleza» se apodera de él:

¡Ansia de belleza! (...) Anhelos de lo grande y lo hermoso, la poesía de los hechos humanos (...) El recuerdo de una batalla de aficionados en campo casero me lleva al ardiente afán de presenciar un *Austerlitz* o algo semejante (...) desdeño las medias tintas, la clase media, el justo medio y hasta la moral media (...) ¡Bonito se va poniendo el mundo desde que nos ha entrado esta bárbara invasión de lo práctico (...) Hemos vuelto del revés la fabulilla del asno vestido con piel de león, y ponemos todo nuestro empeño en que los leones se vistan de borricos...

La ensoñación de Fajardo, grado límite de su rebelión mental, se produce en las jornadas revolucionarias madrileñas de julio de 1854. Tales jornadas, dominadas por la insurgencia popular, despiertan en el memorialista su instinto más plebeyo:

¡Y las culpas de esta brutal plebe, nadie las atenuará con el recuerdo de las horribles violaciones de toda ley moral y cristiana que se contienen en el gobierno regular de las sociedades; nadie verá la inmensa barbarie que encierra el régimen burocrático, expoliador del ciudadano y martirizador de pobres y ricos; nadie se acordará del sinnúmero de verdugos que constituyen la familia oficial, y cuya única misión es oprimir, vejar, expoliar y apurar la paciencia, la sangre y el bolsillo de tantos miles de españoles que sufren y callan! (...) Nadie ve las víctimas oscuras que inmola la ambición de los poderosos, ni los atropellos que se suceden en el seno recatado de una paz artificiosa, sostenida por la fuerza bruta dominante, y todos se horrorizan de que la fuerza oprimida y dominada se sacuda un día y, aprovechando un descuido del domador, tome venganza en horas breves de los ultrajes y castigos de siglos largos...

Para el Fajardo *encantado*, «una de las cosas más bellas» es «la acción libre del pueblo», «paréntesis de realidad abierto en el tedioso sistema de ficciones que constituye nuestra vida social y política». El sistema administrado en beneficio propio por «los que leen de corrido, los que escriben con buena sintaxis y los que hablan con sonora elocuencia».

El renacer del sentimiento perdido de un Gabriel Araceli en un burgués alienado como Fajardo no sitúa al pueblo en una arcadía apolítica de fraternidad y armonía. Ahora, «la acción libre del pueblo» se expresa en su lucha contra los poderosos, y no contra un ejército invasor. De ahí que el malestar que alienta la «efusión popular» de Fajardo resulte inseparable de la lucha de clases, del enfrentamiento entre «las clases conservadoras» y «la plebe». No es un éxtasis ingenuo e inocente como el de Araceli porque dicho furor constituye, en su arrebatado de autenticidad y pureza, una más de las *herencias del desordensembreado* por una historia desencadenada que enfrenta a los españoles entre sí. Sea como doceañistas y serviles, cristinos y carlistas, moderados y progresistas y, ya en tiempos de José Fajardo, «clases conservadoras» y «plebe».

El alma de Fajardo está *sucia* y los intentos por *limpiarla* no son más que románticas sublimaciones estéticas de su *pecado original*. El que representa como burgués ilustrado y escéptico que, aunque le duela en lo más hondo, ha hecho un *pacto con el diablo* al casarse con María Ignacia y convertirse en el marqués de Beramendi. Contra este pacto, en una clara huida hacia delante, Fajardo, ante las «escenas trágicas de la noche del 17 [de julio de 1854 en Madrid], el fulgor de las hogueras», emprende el vuelo al que le impulsan sus «ansias de belleza, el desarreglo estético». Tal vuelo le lleva a abandonar su casa en compañía de Rodrigo Ansúrez, al que pondrá el sobrenombre de *Ruy*, hombre del pueblo, «hojalatero artista, de ingenua sencillez en su trato». Recorriendo «calles poco frecuentadas»,

me sentí romántico: la leyenda, la poesía política, si así puede llamarse, me seducía y me llamaba.

El pueblo en armas lo arrebató con la imagen trágica de quienes luchan y pelean por «un principio fantástico» para volver después «al trabajo, a las privaciones, a la insignificancia»:

¿Cómo no admirarles si, en medio de su ruda ignorancia, advierto en ellos una elevación moral que en mí y en los de mi clase no veo, no puedo ver, por más que busco? (...)

Ellos trabajan rudamente todo el año para vivir con estrechez, y yo vivo de riquezas que no he labrado, y de rentas que no sé cómo han venido a mí (...) ellos se lanzan a la hechura de los acontecimientos, a impulsar la vida general y a desenmohecer los ejes del carro de la Historia. Ellos dan su hacienda corta y su vida no por el beneficio y mejora de sí mismos, y de la clase a la que pertenecen, sino por la mejora de toda la sociedad. Si algo bueno resultase de esta revolución, no será para ellos, que seguirán tan pobres, oscurecidos y bárbaros como antes, mientras recogen el fruto de la mudanza política los camastrones que han cultivado y adquirido agilidad oratoria, o los áureos gandules como yo.

Fajardo le dice a un Ruy estupefacto y un poco mosca que

vosotros, los Ansúrez, sois celtíberos, la raza primaria. Tu padre es el perfecto tipo de la nobleza española, y tu hermana [la bella y honesta Lucila], el ideal símbolo de nuestra querida patria (...) no dudes que ese niño [que va a dar a luz Lucila] ha sido engendrado por el Dios celtíbero, o por el mismísimo genio de la patria.

La ensoñación plebeya de Fajardo en su alucinado peregrinaje por un Madrid en llamas se resume en

el olvido de mi cara familia, en el amor ardiente al pueblo y en la insana ambición de realizar yo una o más acciones heroicas, siempre dentro de lo popular.

Pero como todo sueño, éste también termina. El atormentado burgués *despierta* sabiéndose «inferior, muy inferior a toda la caterva popular entre la cual había vivido tantas horas». A modo de epitafio, dice:

Volvería yo a mi clase o jerarquía social, materialista y egoísta, sin haber hecho nada fuera de lo común, sin encontrar medio de ennoblecer mi alma con un acto hermoso de piedad, o de justicia, o de moral grandeza.

La epopeya mental de Fajardo concluye en el reconocimiento de su derrota existencial. No ha sido derrotado por la política de las facciones, como un Salvador Monsalud o un Fernando Calpena, sino por los *intereses creados* de una situación histórica más conservadora que revolucionaria, más pragmática que exaltada. Pero, al fin, la derrota persiste y el pensamiento queda como el último baluarte al que asirse. Sea en la forma de un distanciamiento intelectual frente a la política de las facciones, sea en la de una efusión popular sin otro efecto práctico que escenificar mentalmente una huida imposible. Distanciamiento y efusión que constituyen episodios de una epopeya literaria confrontados amargamente con el páramo de los hechos históricos. Tales episodios, en su entidad estrictamente literaria, carentes de proyección política, ofrecen una perspectiva en la cual asentar, más allá de la amargura, una lectura sentimental, esperanzada de la historia. Como si Galdós hubiese metabolizado el sueño nacional de Gabriel Araceli en una epopeya literaria para mantener con vida, en medio de la derrota, el sentimiento esperanzado de aquel sueño sin capacidad para cambiar la realidad, pero con capacidad para pensarla e imaginarla al margen del despotismo de los hechos.

Son estos pensamientos y fantasías, visiones, encantamientos y éxtasis que proliferan en los *Episodios nacionales* en los que, quizá, reside el sentido más profundo del ciclo galdosiano. Pues, aunque históricamente un caso como el de Pepe Fajardo puede leerse en los términos de una contradicción esencial, su delirio popular tiene vida propia más allá del condicionamiento histórico y del malestar de quien lo padece. Es un delirio políticamente liberador, como el «adelante los muchachos» de un don Benigno Cordero o el culto de las formas de un Fernando Calpena, precisamente en lo que tiene de quimera literaria, sin influencia sobre la realidad, pero, al mismo tiempo, emancipada de la presión de ésta.

La literatura y la imaginación son asuntos políticos muy serios y siempre se deben tener muy en cuenta. Porque, en la lógica sentimental de la esperanza, en los delirios quijotescos del espíritu, en las búsquedas que se emprenden con el corazón propicio, uno, por lejos que esté del mundo, puede encontrarse de golpe y porrazo en una realidad transformada definitivamente por el propio ímpetu de su visión.

Galdós, partiendo del sueño nacional de Araceli, que fue flor de un día, se adentró lanza en ristre en el páramo de los hechos para fabular *desde la historia contra la historia*. Para, en fin, recuperar aquel sueño *por otros medios*, dando un largo rodeo a través de caminos expoliados, ilusiones perdidas y presentes difuntos. El largo rodeo dado, entre otros, por el marqués de Beramendi en torno a su atribulada conciencia de burgués con la mirada puesta en la tierra prometida del *pueblo bueno*, que es *sólo* literatura, pero literatura *siempre* política.

La estrategia de Galdós recuerda a la filosofía de la historia de Kant, que se inspiró en el recorrido espiritual de Rousseau. Heinrich von Kleist captó la esencia de dicho recorrido con palabras memorables:

El Paraíso está cerrado y el Ángel está detrás de nosotros; tenemos que rodear el mundo y comprobar si, tal vez, el Paraíso está abierto por detrás... Para volver al estado

de inocencia, tenemos que comer una vez más del árbol del conocimiento...

El «árbol del conocimiento» del que *comió* Galdós fue la historia española contemporánea. El cierre del «Paraíso» provocado por dicha historia designa la brevedad de la visión moralmente esperanzada de Gabriel Araceli. La puerta trasera del «Paraíso» por la que entrar en éste después de que aquella visión haya sido devorada por las pasiones ideológicas se llama *literatura*. Ésta no nos devuelve el sueño nacional de Araceli porque está *manchada* por la historia, por el conocimiento histórico, por la política y la ideología. La paradoja estriba en que esa *mancha* es la que restituye aquel sueño de la única forma posible: como fantasía liberadora y paradisiaca del infortunio histórico del hombre.

Los grandes personajes de los *Episodios nacionales* son criaturas vapuleadas por la política y la historia, pero, al mismo tiempo, son criaturas de pensamiento e imaginación. Han sido expulsados del paraíso, pero han vuelto a entrar en él por la puerta de atrás. La expulsión histórica sella su derrota política. El regreso, en la forma de una apología de la vida privada, de culto de las formas o de efusión popular, su epopeya literaria. Sólo falta que *los Molinos se conviertan en Gigantes*. Que la literatura triunfe sobre la realidad con *la verdad de las mentiras*. Que Pepe Fajardo no despierte nunca de su quijotismo y permanezca «siempre dentro de lo popular», en la ensoñación de unas jornadas revolucionarias que le permitieron fugarse a la Ítaca plebeya y espiritual de sus anhelos juveniles. Reino transparente e idealizado que contrasta con la «vulgaridad social» de su condición de burgués ennoblecido.

## 5

En *Prim* (1906), el marqués de Beramendi aún sigue sufriendo esporádicos episodios de «efusión popular», que se conjugan con la lectura de la «Historia lógico-natural» del «eximio historiógrafo» Juan Santiuste, alias *Confusio*.

Le dice Fajardo a su amigo Manuel Tarfe:

¿Sabes que sufro un inmenso mal, la conciencia de no haber hecho en el mundo nada ni bello ni grande, nada que me diferencie del común de los hombres de mi tiempo? ¿No te he dicho mil veces que cuando me ennegrece el alma el tedio de la inacción, de la inutilidad, tengo para mi consuelo un remedio que tú no tienes, y es inflar mi globo, meterme en la barquilla, y subirme a las nubes, desde las cuales te veo como una pobre hormiga que se afana en la realidad, mientras yo respiro y gozo en las altas mentiras?

Las «altas mentiras» en que se engolfa el marqués, mientras la revolución democrática de 1868 que pondrá fin al reinado isabelino va cobrando forma en el horizonte, le son suministradas por su buen Confusio, artífice de una «historia estética y soñada» opuesta a la «historia fea y prosaica». En ella, el «eximio historiógrafo» propone una historia de la España contemporánea alternativa a la basada en «los hechos menudos»:

Mi Historia [dice Confusio] no es la verdad pedestre, sino la verdad noble, la que el principio divino engendra en el seno de la lógica humana. Yo escribo para el universo, para los espíritus elevados en quienes mora el pensamiento total. Yo abandono el ambiente putrefacto que nos rodea; saco mis pies de este lodo de los hechos menudos, y subo, señor mío, subo hasta que mis oídos pierden el murmullo terrestre, y mis ojos el falso brillo de las mentiras barnizadas de verdades. Yo subo, señor, y arriba escribo la historia lógica, y pinto la vida ideal. Mis lectores no son de este mundo.

Ejemplo de esta historia *contrafáctica*, y de las dificultades que entraña su elaboración, son las siguientes palabras de Confusio:

...el anhelo de perfección nos obliga a frecuentes alteraciones de la forma y del plan... En el capítulo XXII de mi obra, describí... la muerte que dieron en Cádiz a Fernando VII los constitucionales..., verá usted... Luego... verá usted..., el desarrollo histórico me ha llevado a consecuencias ilógicas y a frialdades antiestéticas... He creído que debo resucitar al Rey, mejor dicho, que debo anular aquel capítulo y escribir otro... Fácil es

comprenderlo: la muerte de Fernando me desequilibra la raza... ¿No lo cree usted así?  
Aconséjeme: ¿debo resucitar al tirano o dejarle en la sepultura?

El delirio historiográfico de Confusio, que hila tan bien con las efusiones populares de Pepe Fajardo, pues tal delirio y efusiones representan sendas fugas de la realidad y pertenecen, por ello, a la dimensión de epopeya de los *Episodios nacionales*, al regreso al paraíso por la puerta de atrás, alcanza su paroxismo en las líneas finales de *Prim*.

Junto con Teresa Villaescusa, Confusio se acerca al cuartel de San Gil, donde artilleros sublevados a favor de Prim acaban de ser masacrados por las tropas de O'Donnell y Serrano. Teresa busca «a un hombre» entre los muertos. Confusio, con los ojos transfigurados por su historia ideal, le dice a Teresa «risueño, en plena embriaguez de pensamientos optimistas»:

Vivo lo encontrarás, porque muertos no hay aquí... No te fies de cadáveres fingidos, que ellos son hombres que hacen que se mueren, y viven.

Teresa le recrimina su actitud jovial:

...con tu imaginación enferma trabucas las formas reales.

Confusio insiste en que la batalla del cuartel ha sido un «simulacro», una obra de teatro bien representada por unos y otros:

Yo he visto en el Cuartel el simulacro de asalto y rendición. Los valientes soldados han desempeñado su papel de maravilla, y los generales han igualado con su arte exquisito a los más hábiles cómicos... Dentro del Cuartel, he visto a Prim con sencillo y airoso disfraz de hijo del pueblo (...)

Prim mandaba el simulacro dentro del Cuartel... y fuera, el intrépido Serrano dirigía el asalto. Cuando por acuerdo de los dos terminó la figurada chamusquina, entró Serrano en el Cuartel con cara de júbilo... Serrano y Prim se abrazaron.

Teresa pierde los nervios:

Quítate allá, Juan... Eres loco.

El Quijote de la historiografía le responde:

Soy lo que soy. Compongo la historia lógica y estética, estudio los acontecimientos, no en la superficie, sino en el fondo... En el fondo, veo a Serrano y a Prim abrazados... Son los mejores amigos del mundo, aunque no lo parezca... Tus ojos pecadores no ven la verdad (...)

Veo los muertos vivos, los enemigos reconciliados, el Altar y el Trono llevados a la carpintería para que los compongan, la Historia de España escrita por los orates... Tú no sabes de esto, pobrecilla... Léeme y sabrás.

En los *Episodios nacionales*, se da una tensión entre la «superficie» y el «fondo» de los acontecimientos narrados que define el pensamiento histórico de un novelista como Galdós. Éste

no es un historiador como Confusio porque parte de «los hechos menudos» y reconoce con tristeza la derrota que expresan. Pero abre una perspectiva que va más allá de aquellos hechos, de la «superficie» de la historia, y penetra en el «fondo» de las cosas, del que Galdós extrae el aliento utópico de una investigación literaria volcada sobre la historia como *empresa cívica de imaginación*. Pues la visión de «Serrano y Prim abrazados» tiene, en tanto símbolo de la esperanza enfrentada al «páramo de los hechos», una trascendencia política indudable. Con semejante visión, el extravío del buen Confusio contribuiría a oxigenar «el ambiente putrefacto» de la historia con el «pensamiento total» de *lo que casi nunca es, pero siempre debería ser*.

El diálogo entre Confusio y Teresa constituye uno de los grandes momentos de los *Episodios* por lo que representa de esperanza cívica. Aunque tal esperanza, una vez que el sueño nacional de Gabriel Araceli se ha disuelto en la guerra ideológica contemporánea, pertenezca al género del quijotismo historiográfico, de las «altas mentiras», de la «historia soñada y estética». Mas este reducto de la «vida ideal» establece el fundamento de un *patriotismo de la imaginación*. Alternativa al patriotismo de, como decía Mariquilla en *Zaragoza*, aquellos «negociantes que especulan con las desgracias de la ciudad».

Galdós llegó a vislumbrar *Molinos convertidos en Gigantes*, muertos vivos, enemigos reconciliados, como si la destrucción acaecida en España hubiese sido tan sólo un «simulacro». Por eso, sus *Episodios*unen a la clarividencia histórica, esa rara capacidad para radiografiar una época de inestabilidad desde las actitudes psicológicas conformadoras de la misma, lo que permite a Galdós sondear algunas de las estructuras más persistentes y definatorias de la política contemporánea, el sentido cervantino de una investigación literaria para la cual *la vida es sueño*, visión transfigurada de la realidad. Lo que debe quedar claro es que proyectar una mirada quijotesca al agitado mundo español del siglo XIX, confrontar el ideal con lo feo y prosaico, constituye en sí mismo un acto de lucidez política. Nadie más lúcido que *Confusiocuando*, ante las recriminaciones de Teresa, le dice «tú no sabes de esto, pobrecilla... Léeme y sabrás». Pues ante los muertos apilados en el cuartel de San Gil tras la masacre, quizá la política más sabia consista en imaginar, contra los hechos y a pesar de los hechos, una sociedad unida y en paz.

## 6

En el episodio que cierra la cuarta serie, *La de los tristes destinos* (1907), Santiago Ibero, hijo de otro Santiago Ibero que había destacado en la lucha contra los carlistas, participa en la batalla decisiva que sellará el triste destino de Isabel II. Las andanzas de Ibero en esta cuarta serie han estado condicionadas por su declarado apoyo al general Prim y a la causa progresista que éste representa. Llegado el momento de la batalla, en la que las tropas del aliado de Prim, el general Serrano, se enfrentan a las de la reina, dirigidas por el general Novaliches, Ibero no puede reprimir el disgusto que le causa matar españoles:

A todo seré traidor; pero no a la humanidad [le dice a su amigo Leoncio Ansúrez]. Esta carnicería es estúpida... ¡La guerra civil!, ¡qué cosa más abominable!... Menos mal cuando se pelean los que quieren libertad con los que la aborrecen. Pero aquí, en uno y otro bando, todos piensan lo mismo. Métete en el pensamiento de ellos, examínalos por dentro uno por uno, y verás que no hay diferencia mayor en lo que desean... Todo es un puntillo de honor, un puntillo de disciplina y nada más...

Santiago y Leoncio matan «hermanos». El deseo imposible de que todo sea un mero simulacro se apodera de ellos:

Sentían opresión, ansia misteriosa de que todos los caídos se levantaran; de que el hierro de las bayonetas se convirtiera en cartón, y los fusiles, en inofensivos juguetes.

Tras el triunfo de las tropas de Serrano, Ibero se topa con el «aristócrata revolucionario» Manuel Tarfe, amigo del marqués de Beramendi y *unionista* que contempla en la ya inevitable caída de Isabel II una puerta abierta para que los suyos se repartan cargos y prebendas. Tarfe le ofrece ir con él a Madrid. Santiago le responde «con afirmación enérgica, añadiendo que anhelaba perder de vista el horrible matadero de hombres». Al *unionista* le sorprende el decaimiento de Ibero, que tanto contrasta con la actitud exaltada del joven que conoció tiempo atrás, cuando «aún cachorro quiso ir con Prim a la nueva conquista de México». Santiago reconoce que «el desencanto viene como un desplome» y que «el espanto de la guerra civil me ha trastornado».

Durante el viaje en tren a Madrid, Ibero termina de desahogarse ante un Tarfe perplejo por lo que oye. Pues, para el último, ante la situación creada por la revolución, tan favorable a sus intereses políticos, sólo cabe predicar sin complejos la «filosofía» de los «hechos consumados». Frente a esta filosofía mezquina y oportunista en la que se está grabando el *mal español*, Santiago exclama exasperado:

Ahora veo todo lo vulgar, todo lo indecente y chabacano de esta revolución que ustedes han hecho (...) ¡Inmensa y ruidosa mentira! La misma *Gaceta* con emblemas distintos... Palabras van, palabras vienen. Los españoles cambian los nombres de sus vicios.

En Madrid, un Ibero deseoso de marchar a San Sebastián cuanto antes para reunirse con su amada Teresa y salir de España aún tiene tiempo de entretenerse «algunos instantes» con «su más inmediato vecino», el «gran Confusio». El análisis de la revolución de 1868, de la cual el propio Galdós se reconocía hijo espiritual, hecho por el «eximio historiógrafo» está impregnado de un pesimismo *lógico-natural*:

¿Ha visto usted (...) la elegante Revolución que hemos hecho? Es un lindo andamiaje para revocar el edificio, y darle una mano de pintura exterior. Era de color algo sucio, y ahora es de un color algo limpio; pero que se ensuciará en breves años... Luego se armará otro andamiaje... llámele usted república, llámele monarquía restaurada. Total: revoco, raspado de la vieja costra, nuevo empaste con yeso de lo más fino, y encima pintura verde o rosa... Y el edificio cuanto más viejo más pintado. Pasarán años, y aquí estoy yo para derribarlo antes de que se desplome y aplaste a todos los que estamos dentro. Sobre las ruinas, armaré yo el gran andamiaje *lógico-natural* para edificar de nueva planta sobre el basamento secular ¡oh! que nunca necesitó revoco ni pintura. No respetaré más que el basamento, que es del mejor granito...

Santiago y Teresa salen en tren desde San Sebastián hacia París. Ibero se dice a sí mismo:

Sí que soy feliz. Cada cual obedece a sus propias revoluciones (...) Mi casa es una choza nueva y linda. En ella, tengo mi trono y mi altar. En ella, venero mis instituciones.

Desde el tren en marcha, fuera ya de territorio español, Santiago pronuncia las amargas y, sin embargo, esperanzadas palabras finales de la cuarta serie:

Somos la España sin honra, y huimos, desaparecemos, pobres gotas perdidas en el torrente europeo.

Confusio adivina el sentido profundo de su quehacer historiográfico no en una u otra revolución, siempre emparentadas con la *filosofía de los hechos consumados*; no en «revocar el edificio y darle una mano de pintura exterior», sino en dejarlo caer y «edificar de nueva planta sobre el basamento secular», que «es del mejor granito». Tal basamento quizá se relacione con la fe de Galdós en las virtudes del pueblo español, origen último de unas energías nacionales que perviven intactas en el fondo de los turbulentos hechos históricos narrados en los *Episodios*. Esas energías, que parecen alentar tras la visión *lógico-natural* de un Confusio, conectarían a éste y a la «efusión popular» de su protector y amigo, el marqués de Beramendi, con el sueño nacional de Gabriel Araceli, con el sentimiento humanitario, fraterno y apolítico que actúa como *negativo* del despotismo de la política, la ideología y las facciones en la España del XIX.

Santiago Ibero y Teresa obedecen «a sus propias revoluciones». Salen de España derrotados por una realidad egoísta y mezquina para venerar el «trono y el altar» del amor que los une, las «instituciones» de su «choza nueva y linda». Pero esa vida privada venturosa de los expatriados

se injerta en el «torrente europeo», el cual, quién sabe, al fundirse con dos exponentes tan señalados del «basamento» español, podrá alumbrar en el futuro un regreso a la patria lleno de honestas expectativas de regeneración pública que se relacionarían, como reconocerá Vicente Halconero ya en la quinta serie, con aquellas familias

medianamente ilustres, medianamente ricas, medianamente aderezadas de cultura y de educación (que) serán las directoras de la humanidad en los años que siguen. Este último tercio del siglo XIX es el tiempo de esta clase nuestra, balancín entre la democracia y el antiguo régimen, eslabón que encadena pobres con ricos, nobles con villanos y creyentes con incrédulos.

Galdós concluye la cuarta serie de sus *Episodios* con amargura y con esperanza. El «eslabón» o «balancín» que fije la sociedad española en un punto de equilibrio no termina de hacerse presente en la vorágine de los pronunciamientos y las revoluciones. Quizá, el sueño de Araceli deba desembocar en el «torrente europeo» para que fructifique, tras el páramo, el jardín de un nuevo país. Hasta entonces, la «España sin honra» seguirá siendo la epopeya de una derrota. Y aquel jardín, un anhelo amargamente esperanzado de «historia estética y soñada» que avanza a contracorriente de «los hechos menudos».

## 7

La sensación de irrealidad y fantasía se acrecienta en la quinta y última serie de los *Episodios nacionales*, escrita por Galdós entre 1907 y 1912. Y ello debido, fundamentalmente, a que el gran personaje de esta serie es la propia *historia*, encarnada en la figura de «Mariclío», espíritu elocuente que merodea tras los acontecimientos de la España de Prim, de Amadeo de Saboya, de la Primera República, de la revuelta cantonalista, de la reanudada guerra carlista y de los primeros años de la Restauración alfonsina. Galdós, a través de Mariclío, extiende un velo irreal y fantástico sobre el periodo 1868-1880, como si la lógica narrativa de sus *Episodios* lo impulsase a tomar distancia con los hechos, a contar éstos desde una *historia encarnada en personaje* que, por eso mismo, permite contemplarlos desde una cierta niebla y penumbra. El novelista canario termina difuminando la historia española contemporánea al espiritualizarla mediante una retórica castiza y desenvuelta en que la adivinación del futuro convive con juicios expeditivos sobre el sentido del presente.

El Galdós que se escuda en Mariclío es un Galdós que sustituye el análisis grave y profundo del *mal español* realizado en las series anteriores por la mirada del espectador que, en la recta final de la representación, sabedor de lo que se cuece en ella y previendo el desenlace de la misma, enriquece la *obra* con el libre juego de su imaginación. Juego de espejos superpuestos que tiene un efecto de distanciamiento. Galdós se deleita con la *historia*, explotando su condición de personaje profético que sobrevuela los hechos con los arcanos de su saber.

La quinta e incompleta serie final de los *Episodios* cierra el ciclo dejando la impresión de un *déjà vu* que el novelista tramita viajando al reino de las musas. Mundo fantástico de resonancias paganas desde el cual constatar jovial y amargamente, de manera lúdica y apesadumbrada al mismo tiempo, una derrota histórica cuya epopeya se termina contando entre el sueño y la realidad.

Mientras Confusio «sigue escribiendo la historia de España... por el reverso (...) *por la verdad de la mentira*» en el manicomio de Leganés, un nuevo y eximio *historiador* irrumpe en la quinta serie de los *Episodios*. Se llama Tito Liviano y es, según él,

chiquitín, travieso, enamorado, con tendencias a exagerar estas cualidades o defectos, si es que lo son. Mi estatura parece que tiende a empequeñecerse más cada día; la agilidad de mi espíritu y de mis movimientos toca ya en lo ratonil, y en cuanto a mis inclinaciones y aptitudes donjuanescas, debo decir que vivo en constante combustión amorosa.

Este pequeño y enamorado historiador vive en la duda:

¿Estaré un poco demente, o siquiera tocado de tenaces manías, la manía de mi proteísmo, que consiste en escribir con distintos criterios y aparente convicción (...)

¿Todo lo que cuento es real, o los ensueños se me escapan del cerebro a la pluma y de la pluma al papel? ¿Las amorosas conquistas que me sirven de trama para la urdimbre histórica son verdaderas o imaginarias? ¿Creo en ellas porque las imagino y las escribo porque las creo?

Tito se reconoce discípulo de «Mariclío», a la que llama «madre» y cuyo cortejo de servidoras lo tiene embrujado:

La historia me ha llevado en sus brazos, en sus bolsillos y en su regazo augusto. La llamo mi madre, no sé dónde se ha metido, y la buscaré por toda la redondez de este suelo ibérico, dejado de la mano de Dios.

En un momento de ensoñación, Tito Liviano dice ver

a Mariclío, grande como el tiempo, hermosa como la verdad, plácida y grave como el genio de la Historia.

La musa le habla en un «mundo muy revuelto», el de la Primera República, constituida tras la abdicación de Amadeo I, en el que le dice a Tito,

una y otra vez quise ponerme al habla con tus grandes hombres, pero ni siquiera supieron oír mis pasos formidables.

Mariclío constata, ante la crónica inestabilidad del nuevo régimen, que

pasarán días, años, lustros, antes que junten y amalgamen estas dos ideas: paz y República.

La revuelta cantonalista promovida en lugares como Andalucía, Cartagena y Alcoy por republicanos federalistas radicales provoca en Mariclío una reflexión desesperanzada sobre «el paraíso federal»:

Tanto sentimentalismo me parece de muy mal agüero. Creen estos inocentes que las revoluciones se hacen con discursos frenéticos, con abrazos fraternales, con vivas estrepitosos y cantinelas optimistas (...)

La idea federal es hermosa, es mi mayor encanto, la ilusión de mi vida en esta y en todas las tierras que visito. Pero dudo, ¡jay!, que pueda implantarla de una manera positiva y duradera un pueblo que ayer como quien dice ha roto el cascarón del absolutismo.

Tito escucha atribulado el veredicto de la musa sobre el experimento federal-cantonalista porque

...esta descomposición de la patria, este desorden convulsivo traían a mi espíritu un

regocijo intenso, porque en mi propio ser sentía yo el frenesí de independencia; yo era también obstinado rebelde, y el impulso centrífugo me lanzaba fuera del régimen de mansedumbre y rutinas putrefactas de puro viejas. Yo era también cantón o quería serlo (...) Érame odioso el pesado matalotaje de leyes que por todas partes nos cercan y nos aprisionan. Infecto me resultaba el llamado orden social (...) Así, para juzgar los arrebatos facciosos de las ciudades andaluzas, yo ponía mañosamente a un lado la reflexión, y me iba derecho al asunto con mi fantasía sin freno y con el centelleo de la pasión que me abrasaba.

Mariclió reprende a Tito por sus arrebatos sentimentales y románticos, apelando a la sensatez política contra el incendio cantonalista:

No serás hombre sino un muñeco si en vez de contener tu alma en la norma de la ambición que la naturaleza concede a los humanos, te lanzas al espacio insondable de las ambiciones locas, quiméricas, fuera de los confines de la realidad. Acabarás por perder la salud, y con la salud tu vida, si te empeñas en remontarte al cielo para coger la estrella más linda que en él has visto desde la tierra, o si te arrojas en medio del océano para sacar la perla escondida en el seno más hondo de las aguas.

El viejo revoltoso y demagogo Segismundo García, sobrino del marqués de Beramendi, que había pasado por la «Unión liberal», «los demócratas de Rivero», el «carlismo», la «República» y el «federalismo» de Pi y Margall y que, llegada la Restauración alfonsina, se había adaptado al clima imperante asumiendo «un epicureísmo que me asegure el regalo y el reposo del presente y el porvenir», le dice a Tito que

los dos partidos [el de Cánovas y el de Sagasta], que se han concordado para turnar pacíficamente en el poder, son dos manadas de hombres que no aspiran más que a pastar en el presupuesto. Carecen de ideales, ningún fin elevado los mueve, no mejorarán en lo más mínimo las condiciones de vida de esta infeliz raza, pobrísima y analfabeta.

Incluso los que aspiran, le responde Tito, a «un cambio radical y violento de la política» se están quedando tan anémicos como los que pastan en el presupuesto. ¿Quién cree a estas alturas en la revolución?

Han de pasar [concluye Tito] años, lustros tal vez. Quizá medio siglo largo, antes que este régimen, atacado de tuberculosis étnica, sea sustituido por otro que traiga nueva sangre y nuevos focos de lumbre mental.

La Mariclió antirromántica, serena y clásica, escéptica y conservadora en tiempos de la Primera República y de la revuelta cantonalista enseña otra cara de sí misma «en medio del general positivismo» de la Restauración alfonsina:

...la Restauración inaugura los *tiempos bobos*, los tiempos de mi ociosidad y de vuestra laxitud enfermiza [le dice a Tito] (...) reconozco que en los países definitivamente constituidos, la presencia mía es casi un estorbo, y yo me entrego muy tranquila al descanso que me imponen mis fatigas seculares. Pero en esta tierra tuya, donde hasta el

respirar es todavía un escabroso problema, en este solar desgraciado en que aún no habéis podido llevar a las leyes ni siquiera la libertad del pensar y del creer, no me resigno al tristísimo papel de una sombra vana sin otra realidad que la de estar pintada en los techos del Ateneo y de las Academias.

La Mariclió *revolucionaria* coincide con el diagnóstico de Segismundo García:

Los políticos se constituirán en casta, dividiéndose hipócritas en dos bandos igualmente dinásticos e igualmente estériles, sin otro móvil que tejer y destejer la jerga de sus provechos particulares en el telar burocrático. No harán nada fecundo, no crearán una nación, no remediarán la esterilidad de las estepas castellanas y extremeñas; no suavizarán el malestar de las clases proletarias.

La historia debe seguir *en activo* en el solar hispano:

Alarmante es la palabra revolución. Pero si no inventáis otra menos aterradora, no tendréis más remedio que usarla los que no queráis morir de la honda caquexia que invade al cansado cuerpo de tu nación. Declararos revolucionarios, díscolos si os parece mejor esta palabra, contumaces en la rebeldía. En la situación a que llegaréis andando los años, el ideal revolucionario, la actitud indómita si queréis, constituirán el único signo de vida. Siga el lenguaje de los bobos llamando paz a lo que en realidad es consunción y acabamiento... Sed constantes en la protesta, sed viriles, románticos.

El siglo XX se barrunta al final de los *Episodios* como un siglo en el cual todo está por hacer. El pueblo español, pese a tantos intentos frustrados, debe volver a constituirse en «estado de epopeya». Aunque el siglo XIX haya demostrado en qué puede terminar convirtiéndose el sueño nacional de un Gabriel Araceli, ese sueño es irrenunciable. Y la revolución inspirada por él, una tarea siempre por recomenzar. Al fin, hay que *seguir siendo románticos*. Galdós no se resigna a que, por toda epopeya, los españoles tengan la lucidez de su derrota histórica; a que encuentren en el escepticismo una actitud con la que sobrellevar honorablemente el epicureísmo ramplón de los «tiempos bobos» y el mezquino egoísmo de los partidos.

El siglo XIX no puede convertirse en la *excusa* para no actuar con ímpetu revolucionario en el XX. Si aquél terminó en el fracaso, éste no debe refugiarse tras la *herencia escéptica* que el primero le ha legado. Galdós no modula con claridad la forma en que uno debe seguir protestando cuando su conciencia histórica le avisa de los efectos perversos e inesperados de toda protesta. Quizá, porque dicha forma no puede modularse con claridad y su concreta definición no puede ir más allá del hecho de reconocer que la lucidez intelectual no debe tener la última palabra sobre el compromiso político. Éste trasciende dicha lucidez porque el efecto políticamente paralizador de la inteligencia, y más después de un siglo de ilusiones perdidas como el XIX en España, juega a favor del mantenimiento de *lo existente*. Cuando muchas veces lo existente resulta intolerable. Pero, ¿qué sería más intolerable, los *tiempos bobos* de la Restauración o las consecuencias imprevistas desatadas por la llegada de Primo de Rivera al poder? ¿La falsa democracia caciquil o el desprestigio del *turno pacífico* entre los partidos hasta el punto de equiparar alternancia en el poder con corrupción y, así, favorecer de nuevo la política de la exclusión del adversario?

Galdós, que escribía sobre la primera época de la Restauración unos diez años antes del fin

del régimen, no entra en cuestiones de ese jaez. Simplemente, da a entender, con las palabras de Mariclió que cierran los *Episodios nacionales*, que, pese a todo el coste que tuvo el *despertar de la historia* en el ruedo ibérico a comienzos del XIX, la historia debe seguir activa en el XX porque nada justifica su soñoliento retiro a los libros y las academias. Y ello asumiendo la incertidumbre de lo que significa vivir en *tiempos revolucionarios*. La tranquilidad soporífera e injusta de los *tiempos bobos* no se puede comprar al precio de dejar una nación a medio hacer. Y si, para hacer ésta, los españoles deben nuevamente constituirse en «estado de epopeya», volver a degustar el peligroso fruto del romanticismo político han de dar ese paso pese a todo el escepticismo que les genere «la palabra revolución». Pues nada ni nadie aseguran que intrépidos y audaces *reaccionarios* no resuciten «en el siglo XX (...) los soldados de la fe para traer a España el reino de Dios», profecía que el cura Choribiqueta espeta a Tito Liviano.

Para Galdós, la guerra ideológica contemporánea sigue en marcha tras el fin de los *Episodios*. Lo que hace de éstos mucho más que una obra histórica al formar parte de la corriente narrada en ellos. Motivo que, quizá, ayude a explicar por qué Galdós, como George Orwell, que también hablaba de hechos y procesos sin concluir, se mueve contradictoriamente entre la escéptica lucidez de sus juicios históricos y el compromiso revolucionario de su juicio político. Esta contradicción es la que llevaría a hombres íntegros como ellos a no resignarse estéticamente a la epopeya literaria de toda derrota histórica, a combatir moralmente contra el escepticismo intelectual motivado por el conocimiento histórico, a seguir actuando políticamente en un mundo obstinado en la perdición.

A juicio de Galdós y Orwell, la *responsabilidad política* suministrada por la razón histórica debería equilibrarse, en términos weberianos, con la *convicción política* suministrada por la voluntad moral. Equilibrio tenso y contradictorio que aboca siempre a la incertidumbre de un salto sin red. Pues la política es una variable de la historia, y ésta no se deja atrapar en una fórmula matemática que resuelva de una vez por todas el problema de cuándo *actuar* y cuándo *detenerse*. La acción política puede incendiar el mundo, pero el mundo puede ser un hielo más abrasador que el peor de los incendios. Galdós y Orwell comprendieron históricamente los costes que tiene incendiar el mundo, pero nunca dejaron de sentir y de reaccionar políticamente a las penurias de su presente.

# EPÍLOGO. ROMANTICISMO, REVOLUCIÓN, PODER

Galdós entendió que una parte fundamental de la historia española del siglo XIX tiene que ver con el romanticismo, con una mentalidad cultural que actúa de matriz de los comportamientos políticos. La libertad de espíritu del romanticismo en una sociedad postabsolutista, en la que el poder se ha vuelto una realidad líquida y flotante y en la cual diferentes ideologías compiten por él, constituye un arma estética y política al mismo tiempo. La hoja de doble filo del romanticismo se acomoda perfectamente a la guerra ideológica desatada por la quiebra del absolutismo y su consecuencia: poder vacante y discursos competitivos.

El romanticismo exuda lucha, conflicto, división; el afilado activismo de los *estetas* que adoran al dios de la política y de la ideología y que, por ello, se hallan consumidos por la voluntad de poder. La fiebre facciosa de la España del XIX no es sino el resultado de un mundo desquiciado en el que los *hombres nuevos* salidos de la política, el periodismo, el ejército y la literatura se enfrentan entre ellos con la vista puesta en el botín que les augura la conquista del Estado. Es como si la quiebra del absolutismo hubiese reinstaurado en España una *situación histórica feudal* en que señores desbocados por su ansia *de belleza y de poder* participasen en el viejo juego político de las partidas, las guerrillas y las facciones. Y ello con la aureola romántica de una clase gobernante por tono y actitud, por palabras y gestos, por *la pose y el traje*; en fin, por su estilo de vida, a la altura del siglo, moderna.

El romanticismo sería la cultura dominante en una sociedad políticamente desquiciada, la expresión estética de un vacío institucional, la voluntad de poder que irrumpe a raíz de dicho vacío. Gobernar semejante situación y canalizarla hacia la instauración de un orden nuevo tras la época absolutista se volvió un asunto demasiado complicado para los españoles del siglo XIX. Pues la mezcla de romanticismo y feudalismo saturó el Estado con tantos ingredientes desestabilizadores que lo transformó en objeto de rapiña y botín para políticos, periodistas, militares y literatos *de fortuna*. Especie de Cides desterrados a una época histórica que hizo de ellos profesionales de la depredación y del reparto, del pillaje y del saqueo. Es decir, especialistas en «la fuerza y el compadrazgo» que permiten monopolizar los recursos políticos y consolidar una *autoridad caciquil* mediante la distribución de dichos recursos entre los fieles.

Para Galdós, el romanticismo no es sólo la *ideología de un poder vacante* por el que todos

compiten, sino, también, el ansia de belleza responsable de dejarse atrapar por *efusiones populares*, por la imagen del pueblo bueno e inocente.

Más allá de las *facciones de caballeretes* causantes del desastre, palpita la utopía sentimental de una nación de hermanos, de costumbres en común. Este nacionalismo, heredero del idealismo humanitario de un Johann Gottfried Herder, vibra como la esperanza de un mundo siempre por descubrir bajo los escombros de la guerra ideológica. Pues el basamento español expoliado por las intrigas del absolutismo y por las luchas del liberalismo permanece intacto entre las llamas, siendo el romanticismo de sus visionarios una forma de destruir el trágico vínculo entre romanticismo y poder. Es decir, el elitismo depredador de una *poesía política* que nunca debió olvidar los orígenes populares y apolíticos, humanitarios y universales de toda literatura orientada a la regeneración de la sociedad, a que la pureza incorrupta de ésta termine explicitándose como un fraternal *reino de plebeyos* ajeno a las pasiones ideológicas.

Lo peor del absolutismo, sus intrigas, su elitismo, su autoritarismo, su opacidad política, pervive tras la quiebra del absolutismo, pero sin el orden institucional del Antiguo Régimen. La guerra y la revolución hunden a España en el desorden, en un sucederse vertiginoso de gobiernos y regímenes, en un *absolutismo* sin monopolio del poder y, por tanto, abocado a una cruenta lucha por el poder. Este *absolutismorevolucionario*, neofeudal y romántico, viene impuesto por la enorme distancia que separa las promesas de la revolución del estado en que se halla la sociedad española. Tal distancia entre los principios y las realidades, entre lo que algunos liberales honestos otean en su ilustrada cabeza y la mentalidad dominante en el país, *que sigue siendo absolutista*; el vacío, en fin, que resulta de semejante distancia será ocupado a manera de cuña por la poco santa alianza del romanticismo y del poder, por una especie de *Antiguo Régimen desatado* que uniría lo peor del Antiguo Régimen con una situación histórica descentrada en la que imperan ya no *uno*, sino *muchos* absolutismos en pugna. Como si la libertad de espíritu predicada por el romanticismo embrujado por la voluntad de poder abocase a un *pluralismo autoritario, elitista, intrigante, faccioso y conflictivo*.

¿Sería, al fin, el liberalismo un mundo de pasiones volcánicas que ha perdido el sentido institucional del límite y, por ello, se encuentra siempre al borde del colapso y la autodestrucción?

Sed románticos, dice, pese a todo, Galdós. Su esperanza política pasa por la revolución, aunque ésta sea el desahogo espiritual de un hombre exasperado por los *tiempos bobos* de la Restauración. Este régimen logró cauterizar la herida española, sofocar mediante concretos arreglos institucionales el pluralismo conflictivo legado por el inmediato pasado, transformar aquel absolutismo febril de señores desbocados en un liberalismo prosaico lleno de lagunas. Galdós se rebela contra dicho liberalismo, quiere que los españoles vuelvan a ser románticos y revolucionarios. El basamento de la nación sigue oculto bajo el suelo de la historia esperando a conquistar su cielo. De nuevo, hay que revolverlo todo para que la distancia entre las ideas y los hechos se reduzca. No cabe resignarse al lento paso del tiempo, hay que actuar revolucionariamente, virilmente, románticamente sobre la realidad.

Galdós proyecta su mirada, al final de los *Episodios*, sobre aquel romanticismo apolítico, fraterno y humanitario opuesto al romanticismo del sable y del puñal. Sobre el romanticismo de una nación insurgente y tradicional, rebelde y pura liberada de la costra de una mentalidad absolutista que la mantiene apegada a viejos mitos de autoridad y obediencia y de una política

liberal que le ha cortado las alas en el momento mismo de emprender el vuelo.

El novelista canario intuye que la revolución y el poder son instrumentos de cualquier acción política consciente en el mundo contemporáneo. No se puede seguir soñando con un romanticismo *ingenuo* y una nación *apolítica* después del siglo XIX. Para conservar lo mejor de ese sueño, hay que mancharse las manos. Lo que implica asumir el riesgo de que el romanticismo, la revolución y el poder vuelvan a caer del lado equivocado.

Galdós bascula entre dos romanticismos. Uno es bueno, pero irrealizable. Otro, malo, pero realizable. ¿Cómo armonizar el romanticismo de la esperanza nacional con los instrumentos políticos y revolucionarios del romanticismo de las facciones? ¿Cómo unir el romanticismo y el poder, la nación y la política en una unidad virtuosa? ¿Cómo probar el fruto del árbol del bien y del mal sin perder la pureza del paraíso terrenal?

Sólo en dios, decía Carl Schmitt, se produce la unión del Bien y del Poder. ¿Será esa forma de dios secularizado que llamamos *historia* una trampa en la que los hijos de la contemporaneidad hemos caído? Y si, en el fondo del abismo, dilucidamos clarividentes e impotentes que la política y la ideología fueron las responsables de hacernos caer en la trampa, ¿qué otros medios que no sean políticos e ideológicos podrán sacarnos del agujero?

Esta ambivalencia es la que Galdós tramitó consciente de que la historia, a diferencia de dios, nunca nos libraré de dudas y contradicciones. Las cuales debemos aprender a manejar si queremos *regresar al paraíso*, aunque sea por la puerta de atrás.

Mariclío es la musa de una pesadumbre luminosa, de la epopeya de toda derrota, del arrastrar la piedra hasta la cima una y otra vez aun sabiendo que, inevitablemente, volverá a deslizarse pendiente abajo. La certeza de este conocimiento inexorable es, paradójicamente, la razón que empuja al hombre a fracasar y a asumir su fracaso. Como si el conocimiento histórico fomentase la libertad moral y política de una criatura empecinada en el error de la esperanza.

¿No es dicho error y empecinamiento la única forma de trascendencia accesible al hombre que se conceptúa *hijo de la historia*?

La historia no tiene sentido, pero el *error* de buscarlo constituye el fundamento de nuestra libertad. La libertad de aspirar políticamente a un *fin* que la política siempre termina corrompiendo.

Mariclío no es la musa de la impotencia, sino de la acción trágica, de la esperanza condenada y, pese a ello, obstinada.

Menos mal que el hombre se resiste a sacar la última consecuencia de sus errores porque, de ser así, quedaría paralizado para siempre en la arcadia de un conocimiento desarraigado, en la complacencia olímpica de su escepticismo.

Precisamente, esa resistencia es la que esgrime un Galdós viejo y exasperado como conclusión de sus *Episodios*. Los cuales bien podrían haberse cerrado con las palabras de un lúcido y resignado desencanto, de una epopeya condenada a ser la certificación literaria de un fracaso. Pero Galdós prefiere el error y el empecinamiento de una conclusión viril, romántica, revolucionaria. Lo que no obsta para que, en nuestra memoria, quede, junto con este compromiso audaz y postrero, el deslumbramiento causado por aquella certificación, por la vida y el destino de unos personajes cuyas diversas estrategias para tomar distancia respecto del «páramo de los hechos» alumbrarían una profunda reflexión sobre los imponderables de la historia y de la política en el agitado mundo contemporáneo.