

El milenarismo pesimista de Azorín

L. ÁLVAREZ MUNÁRRIZ

«Azorín, izquierdista en las eras de mozo, evolucionó hacia una amplia, moderada posición conservadora, por lo que le zarandeó la crítica de los necios, de la izquierda y de la derecha.»

Gregorio Marañón

En esta contribución intento exponer el sistema de creencias y valores que configuran la personalidad y la obra de Azorín. Tarea difícil por cuanto este literato, tanto en su faceta de filósofo como de político, mantuvo ideas y credos no solamente diferentes sino incluso contradictorios. Esta es la razón por la que Díaz-Plaja sostiene que se debe hablar no de un Azorín sino más bien de cien azorines. Pues bien, una obra compleja, llena de facetas y matices cambiantes como la de este «pequeño filósofo» se puede abordar desde dos perspectivas diferentes. Un punto de vista *diacrónico* en la que podemos seguir paso a paso el desarrollo de su personalidad y su obra (Riopérez y Milá: 1979; Figuero: 1997, 19-68), y también *sincrónico* tratando de fijar los momentos esenciales que van configurando su manera de ser y pensar. He elegido esta última perspectiva y en ella la categoría antropológica de «milenarismo» será el hilo conductor que guíe y oriente la presente reflexión. En efecto, ella nos servirá para entender los diferentes «roles» que desempeña el *hombre-voluntad* en virtud de los impulsos que recibe el *hombre-reflexión*. Al mismo tiempo podremos comprender las diferentes maneras en las que plasmó lo que él consideró el ideal de la vida para cualquier hombre a través del tiempo: procurar que la vida no sea confusa y arbitraria, dar coherencia y

lógica a la vida para adecuarla a los grandes ideales de bien, verdad y justicia. Intento lleno de éxitos pero también plagado de fracasos que le produjeron un enorme pesimismo. Se trata por consiguiente de un «milenarismo» teñido en sus tres expresiones «apologista cristiano, anarquista revolucionario y nacionalista español» de un hondo pesimismo. Ahora bien, antes de abordar sistemáticamente esta propuesta comenzaré con un encuadre sociohistórico de la vida y la obra de este pensador.

Azorín, seudónimo de José Martínez Ruiz, nació en Monóvar, provincia de Alicante, en el año 1873 y murió en Madrid el año 1967. En su ciudad natal realizó los estudios primarios de los que, como él mismo cuenta, siempre guardó un sabor de congoja y amargura. Continuó sus estudios en el colegio de los padres Escolapios de Yecla donde permaneció ocho años. Después de aprobar los ejercicios de Bachillerato en Murcia, estudió Derecho en Valencia y Granada. De vuelta a Valencia inicia sus primeras publicaciones en los periódicos de aquella ciudad. Reanuda sus estudios de Derecho en Salamanca y Valladolid hasta que se traslada definitivamente en 1896 a Madrid con la decidida intención de dedicarse por entero a la literatura: novela, poesía, teatro y, en especial, «crítica social», que para él constituye una dimensión esencial de la literatura. Piensa que el arte se resuelve en crítica y que la crítica toma su forma más adecuada en el periodismo. En esa época entra en contacto con un conjunto de escritores en los que anidaba el espíritu de rebeldía y protesta, y que constituyen la por él denominada «generación del 98». La literatura fue el instrumento del que se sirvieron este grupo de intelectuales para proponer ideas modernizadoras que sirvieran para transformar la sociedad, ya que consideraban que los políticos eran incapaces de promover y activar el cambio cultural y social que en aquella época necesitaba España. Se puede decir que este movimiento representa un momento creativo (IX, 1146)¹ que se constituye el motor de un «renacimiento» (II, 908) fecundador de la sociedad española en todos sus ámbitos. De modo sintético: una renovación de la vida de España es a lo que aspira la «generación del 98».

El término «generación del 98» es una denominación controvertida, tan controvertida que muchos críticos son partidarios de desterrar del vocabulario del saber esta categoría: no solamente es inadecuada para reflejar la realidad sociocultural de aquella época, sino que además la distorsiona (Gullón, 130; Núñez: 470). Es controvertida por su origen (Shaw: 2; Llorens: 67), ya que los historiadores discuten sobre la paternidad del término.

¹ Todas las citas de Azorín refieren a tomo y página de las *Obras Completas* I-IX publicadas por Aguilar, Madrid, 1947.

En el año 1908, G. Maura hablaba de la generación nacida intelectualmente a raíz del desastre; Ortega y Gasset se consideró el creador del término como nos ha recordado Cacho (1997: 117). Aunque fue Azorín quien ha pasado a la posteridad como creador de ese concepto, sin embargo, habla en 1910 de la «generación del 96», más tarde del 97, y es en un artículo en *ABC* del mes de febrero de 1913 cuando acuña definitivamente este término. Pero también es controvertida como categoría de interpretación del ambiente social y cultural de una comunidad o nación. Si bien es cierto que la categoría de «generación» a nivel microanalítico es fértil en la medida que permite reflejar la estructura sociocultural de una comunidad o un grupo local, también es cierto que cuando se toman como foco de investigación unidades de análisis más amplias, el matiz positivista y biológico que conlleva limita seriamente la validez de su uso. Y desde luego pierde toda su potencialidad explicativa cuando se la «esencializa» y se aplica de una manera mecánica. Surge también la controversia cuando se intenta precisar el conjunto de personas que se deben agrupar en esa denominación. Los historiadores no se ponen de acuerdo sobre cuáles son los escritores que engloba. Ortega y Gasset se incluye a sí mismo cuando nadie lo incluye, sino que se le adscribe a la generación de 1914; muchos de los que Azorín incluye rechazaron expresamente pertenecer a ese grupo generacional; incluso alguno de los incluidos niega la existencia de tal grupo. Pero todavía es más grave que se excluya a todos aquellos intelectuales catalanes que también contribuyeron a crear un clima cultural enfocado a la renovación de las ideas que configuraban la vida social y política de aquellos años (Seco: 1998; Cacho: 1997, 33; Abellán: 1989, 93). Es también controvertida por lo que refiere al alcance y significado político de tal término. Hace referencia al desastre del año 1908 en que España dejó de ser una potencia colonial tras la pérdida de Cuba y Filipinas. Sin embargo, el denominado desastre nacional no tuvo ninguna repercusión real: ni tuvo eco en la población que más bien se alegró de la pérdida, ya que tenía que soportar las cargas de la guerra, y tampoco en la política, en la que no se produjo ningún cambio significativo. Azaña sostuvo en el año 1923 que la denominada generación del 98 sólo innovó y transformó los valores literarios, pero que no tuvo ninguna repercusión política (1997: 42). Pienso, sin embargo, que se puede seguir usando el término «sin el carácter dogmático que tuvo en la época de la dictadura franquista que pretendió apropiarse de su simbolismo», aunque quizá sería más exacto hablar de un espíritu del 98, como propuso Abellán (1997: 28). En efecto, algún término debemos seguir usando para referirnos a este ambiente cultural que, como

ha señalado J. P. Fusi, generó una profunda reflexión sobre España y también produjo exigencias de cambio, reformas y un ansia de regeneración (1998: 329). Algún término deberemos usar para caracterizar esa «espiritualidad nueva» (Dobón: 1997, 171) encaminada a inspirar una solución de los problemas sociales cuya urgencia había sido señalada por los movimientos socialistas y anarquistas. Es decir, que, al margen de las controversias que ha generado esta categoría, hay un ambiente cultural constituido por un grupo de intelectuales que a través de la crítica social intenta la regeneración y la salvación de España maltrecha y funesta y de esta manera depararle una vida placiente y venturosa (VI, 225).

En todo este grupo late el ideal de una regeneración de la vida española exigida por el contexto cultural y el cambio de siglo que les tocó vivir: todos clamaban por un renacimiento, por una «salvación». De ahí que se pueda afirmar que en todos ellos se aprecia la presencia de un cierto «milenarismo». Añadir inmediatamente que este término no es usado en su sentido corriente, vulgar y despectivo, sino como categoría antropológica. En efecto, el término «milenarismo» proviene del *millenium* profetizado en el Apocalipsis, aunque sus bases ideológicas se remonten al primer profeta milenarista Zoroastro. Es en el cambio de siglo o milenio donde mayor relevancia y presencia posee. Uno de los predicados fundamentales del milenarismo es la condensación del pasado y del futuro en el presente. El presente contiene tanto el pasado realizado como el futuro que ya ha comenzado. Presente que de una manera inexorable se cumplirá aunque podamos acelerarlo a través de la revolución. Aunque originado en la religión se ha transformado en un concepto más amplio, sobre todo como movimiento social. Ha sido Cohn (1981, 14-15) quien mejor ha caracterizado el sentido y la significación del milenarismo a través de cuatro rasgos. Es una acción salvífica de carácter colectivo en la medida que debe ser disfrutado por todos los miembros del grupo social. Es terrenal, ya que la salvación se alcanzará en este mundo y en manera alguna en el cielo o paraíso extramundano. Es inminente puesto que se ha de cumplir de inmediato y además de un modo repentino. Es total en la medida que transformará radicalmente la faz de este mundo que alcanzará un estado de perfección inimaginable. Y, finalmente, será milagroso porque se alcanzará por o con ayuda de agentes sobrenaturales. Desde estos supuestos podemos distinguir tres tipos de milenarismo: *a)* si se instaura con la ayuda de la acción divina, se denomina «salvífico»; *b)* si la transformación se realiza única y exclusivamente por medio de los movimientos sociales que se oponen y transforman sustancialmente las nor-

mas de derecho por las que se rige una comunidad con la intención de instaurar un nuevo orden, se denomina «revolucionario», y c) si la salvación se alcanza a través de la constitución de una comunidad étnica, recibe el nombre de «nacionalista». Los tres están presentes en el pensamiento de Azorín. Ello, sin embargo, no debe ser entendido como un signo de volubilidad ni mariposeo a través de todas las ideas, sino que constituye un espíritu instintivo de justicia. Sostiene que los viejos, hombres de una sola idea, no pueden comprender que se vivan todas las ideas. Sin embargo, los jóvenes no tienen ideas fijas. Y es precisamente cuando no se tiene una idea fija cuando se pueden tener todas, gustarlas y amarlas todas. Ocurre lo mismo con la vida que no es una sola cosa, sino muchas e incluso muy contradictorias.

«Todo cambia en la vida; nada hay más contradictorio que la vida. A los veinte años, en plena ardorosa mocedad, pensamos de una manera; pensamos de otra manera cuando la edad ha ido transcurriendo y los entusiasmos se han ido enfriando. La experiencia del mundo enseña mucho; una ilusión que se realiza es un cambio que se opera en nuestra manera de ser. La ingenuidad no resiste al tiempo; la experiencia se va formando lentamente de desengaños. [...] Si cambia la sensibilidad, “cómo no ha de cambiar el pensamiento”» (II, 382).

Esta confesión nos ayuda a entender la vida y la obra de este literato en todos sus matices y cambios a primera vista *contradictorios*. Solamente con esta regla podemos entender el pensamiento de Azorín: lo ama todo, lo busca todo. Y ello explica que en el pensamiento de Azorín convivan tres ideas milenaristas. Las tres se hallan reflejadas en personajes claves de su obra literaria. En su obra cumbre *La Voluntad* el clérigo Puche y el P. Lasalde simbolizan el milenarismo religioso en sus dos expresiones más extremas; Yuste representa el revolucionario y Azorín encarna el nacionalista. Podemos recordar una fábula que cuenta en su libro *Antonio Azorín* donde también aparecen simbolizadas estas tres orientaciones. En una taberna exponen tres hombres su visión de cómo se puede remediar la penosa situación en la que se halla el país. Uno sostiene que sólo puede curarse con la resignación y la caridad cristianas. Otro apela al conocimiento de los derechos y a su conquista. Y el tercero indica que un mal tan grave únicamente puede curarse con la nacionalización (I, 1062). Veamos detenidamente cada una de estas tres opciones.

Milenarismo salvífico

Hay en la obra de Azorín una excelente exposición del milenarismo mesiánico que describe en los siguientes términos por la boca del clérigo Puche:

«Mas tiempo vendrá en que la justicia suprema reine implacable. Los grandes serán humillados y los humildes ensalzados. La cólera divina desbordaráse en castigos enormes. ¡Ah, la angustia de los soberbios será indecible! Un grito inmenso de dolor partirá de la humanidad aterrorizada. La peste devastará las ciudades; gentes escuálidas vagarán por las campiñas yermas. Los mares rugirán enfurecidos en sus lechos; el incendio llameará crepitante sobre la tierra conmovida por temblores desenfrenados, y los mundos, trastornados de sus esferas, perecerán en espantables desquiciamientos... Y del siniestro caos, tras la confusión del juicio último, manará serena la luz de la Verdad Infinita» (I, 812).

Este milenarismo ¿Es un recurso estético o una idea en la que creyó firmemente y participó activamente en su difusión? ¿Tiene un valor puramente literario, quizás motivado por los estudios que por aquella época había realizado Ortega sobre los terrores del año mil? ¿Estuvo convencido alguna vez de la llegada inminente de una situación apocalíptica que culminase en una salvación de la humanidad quizás motivado por los movimientos milenaristas que en aquella época se desarrollaban en América? Nuestra interpretación es que en los años de juventud fue un apologista de esta visión de la vida terrenal y celestial. Y si bien es cierto que abandonó esta concepción religiosa, en manera alguna se desprendió de la actitud milenarista y mucho menos de la impronta que en él dejó el catolicismo como él mismo reconoció en su vejez. En efecto, Azorín nació en el seno de una familia de costumbres católicas. Fue educado en un colegio de religiosos. Aquí es donde aprende las virtudes fundamentales de la persona como cordialidad y llaneza (VIII, 1132), pero también cierta ansia por lo espiritual, cierto anhelo por lo infinito que para él da valor a la vida y realza el mundo. Se trata de una dimensión esencial de su vida en la medida que estas creencias dejaron un poso instintivo e inconsciente de carácter religioso en la personalidad de Azorín. Él mismo reconoce que su propio yo está conformado por un tradicionalismo basado en el arte y la religión, por un catolicismo firme, limpio y tranquilo al que jamás renunció (I: Advertencia importante, viii).

Debemos recordar además que los primeros escritos de Azorín en la prensa son de claro matiz religioso. En el año 1892 colaboró con el *Defensor de Yecla* y en la *Monarquía* con 13 artículos periodísticos donde firmaba con el seudónimo de Juan de Lis, y con 7 en la *Educación Católica*, con el seudónimo de Fray José (Rico Verdú: 1975, 124 y 1981, 112; Fox: 1992, 102-103). Además junto con otros compañeros difunde por Valencia la *Revista Católica* en la que se defienden las mismas ideas. En aquella etapa actuaba como un apologista cristiano. En efecto, aprovecha sus críticas para clamar contra las erróneas teorías metafísicas y las ideas espiritistas que ponen en peligro la educación de los jóvenes universitarios. Se muestra como un defensor a ultranza de métodos inquisitoriales. Sostiene que la Inquisición no puso trabas al libre vuelo de las ciencias, sino que más bien, al contrario, pecó de cierta tolerancia simpática. Además, en la Inquisición floreció la literatura, en la que cabe destacar la dulce y consoladora filosofía de los místicos que tanta gloria dio a nuestra nación. Incomparablemente más beneficiosa que la que surge en el pensamiento moderno de corte racionalista y panteísta. Por ello recuerda que el hombre no encontrará consuelo en las téticas teorías de filósofos modernos y que tanta influencia están teniendo en la juventud española. Todos estos filósofos han creado un negro horizonte y de ahí la necesidad de extirpar de raíz tales doctrinas. Es necesario poner coto a tales ideas y los católicos deben preocuparse de tan grave problema para acabar con la impiedad de que hacen alarde muchos jóvenes contaminados por lecturas heréticas y falsas filosofías. Oigamos al propio Azorín en una sección bibliográfica de la *Educación Católica*:

«¡Cuán dulce, cuán consoladora aparece la filosofía de los místicos, y qué inmensa la distancia que existe entre ella y las téticas negruras de Hartmann y Schopenhauer! En vano buscará consuelo el hombre abatido por las tempestades de la vida en su filosofía caótica, en vano, porque ella implacable le dirá que no hay nada más allá de los linderos de la muerte, que la suprema dicha consiste en el no ser, que Dios es un mito creado por la fantasía de filósofos especuladores. ¡Qué horizonte tan negro! [...] Terminamos pues, pidiéndole al cielo de todo corazón que depare a la Iglesia muchos campeones que... repriman con mano fuerte y segura las impiedades con que muchos prevaricadores atacan hoy día al catolicismo: muchos campeones que ganando almas para el rebaño de Cristo, hagan que el imperio de la cruz se dilate por doquier que la vista tendamos» (Año I/4, 1892, 12 y 13).

Se ha dudado de la sinceridad de estas colaboraciones e incluso se ha llegado a afirmar que fueron preparadas por su padre y por su tío, pero lo cierto es que allí defiende un sentido de la vida dentro de los cánones más ortodoxo del cristianismo. Y éste es el contexto en donde encaja el milenarismo de Azorín. Y aunque en aquellos artículos se puede rastrear la presencia de esta creencia milenarista, es sin embargo a través de dos personajes donde queda maravillosamente representada esta concepción de la vida: el padre Lasalde que aparece en *La Voluntad* y Pascual Verdú que describe en *Antonio Azorín*. Dos personajes reales que causaron una honda impresión en su mentalidad. Trataré de delinear los rasgos más sobresalientes de esta visión del *universo*, del *hombre* y la *sociedad* que en estas obras se expone de una manera más reflexiva, clara y sistemática.

El universo es concebido como el conjunto de todo lo que existe y que además ha sido creado por Dios. Este es visto como la causa última explicativa. Y precisamente porque ha sido creado, en manera alguna es eterno sino contingente. Ha tenido un comienzo en el tiempo y tendrá un fin en el tiempo. Sólo Dios es eterno. Por consiguiente, el hombre jamás podrá encontrar la felicidad en este mundo sino en la otra vida. Debe, por tanto, renunciar a las cosas de la tierra para dedicarse por entero a las cosas divinas. El hombre se esfuerza por crear un paraíso en la tierra. Vano sueño, ya que siendo la vida un mero tránsito, lo único que se consigue es poner de manifiesto la enorme vanidad de los seres humanos.

El hombre no es algo perecedero y contingente, ya que posee un espíritu indestructible e inmortal. En esa alma se encuentra lo más valioso del ser humano y que además le permite superar y afrontar con resignación todas las amarguras de la vida. A pesar de que en la nueva sociedad la ciencia está infiltrando ideas perniciosas en los jóvenes y las almas sencillas, en manera alguna debemos aceptar que con el mundo se acabe todo, que todo sea perecedero, que esto sea mortal, que todo se reduzca a pura materia, que la sustancia sea única. Frente a estas doctrinas nuevas debemos gritar con todas nuestras fuerzas: No, no; todo no es perecedero, todo no muere... *El espíritu es inmortal. El espíritu es indestructible*. Por ello afirma: tengamos fe y consideremos un crimen quitar la fe a esas pobres gentes que les ayuda a soportar el dolor con resignación. La fe es el fundamento de la esperanza en un mundo mejor que, a diferencia de la ciencia, permite soportar todas las calamidades de este mundo.

Esta resignación es determinante para comprender cómo está estructurada y cómo debe funcionar la sociedad. En ella siempre habrá ricos y pobres, buenos y malos, etc. Así ha sido siempre y así seguirá mientras existan

los hombres. Frente a esta situación debemos ampararnos en la fe que nos proporciona el sosiego, la beatitud y la conformidad con el dolor que genera esta situación. Es más: cualquier pretensión o intento de modificar la estructura social está condenada al fracaso. Es decir, deben ser considerados como fantasías o «Utopías» en el sentido más negativo del término» todos aquellos movimientos revolucionarios que aspiran a modificar la situación actual. La sociedad está estructurada injustamente y funciona mal, solamente la actuación divina podrá salvar la sociedad. Aquí se halla fundada la necesidad del milenarismo mesiánico.

Ahora bien, llega un momento en la vida de Azorín en la que toda la energía y entusiasmo que había puesto en las promesas de la Religión se tambalean y finalmente se desmoronan. En *Buscapiés*, cuando tenía 21 años, aparece con bastante claridad la fuerte y profunda crisis religiosa que sufrió Azorín al perder la fe en los ideales en los que hasta ahora había creído. El mismo confiesa no creer en nada:

«Existe en la sociedad moderna un mal que, aunque no registrado en los más perfectos tratados de patología, hace víctimas numerosas en las filas de la juventud estudiosa. Es el hastío temprano que atronando la voluntad y aplanando el espíritu agosta los más entusiastas ideales y derroca los caracteres más bien templados. Es el mal de nuestro siglo, así como de los pasados fue la credulidad cerrada, la confianza excesiva en un ideal, muerto para nosotros, que no creemos en nada o creemos por fuera que todavía es peor» (I, 71).

Esa pérdida de la fe lo expresa Azorín de una manera plástica cuando en *La Voluntad* nos habla de la inmensa cantidad de energía y entusiasmo empleada durante un siglo para levantar una iglesia que, sin embargo, acabará desmoronándose e integrándose en la Nada. Me siento vacío de fe, confesará. Este nihilismo paralizante provoca en Azorín un sentimiento de angustia al derrumbarse su confianza en los ideales en los que había sido educado. Tal situación genera en él un estado de abulia de la que le costó salir, ya que no tenía la voluntad suficiente para buscar un nuevo ideal que colmase sus aspiraciones: la abulia paraliza totalmente su voluntad (I, 971). Esta situación de impotencia explica perfectamente que sustituya la fe cristiana por la religión de Buda. La creencia en el Dios cristiano es sustituida por la religión de Buda, apóstol entusiasta de una religión de caridad y amor en la que todos se salvan y en la que no existe la concepción de un ser superior creador y árbitro del universo. Una religión en la que se promete la

paz y la felicidad perfecta que proporciona el Nirvana: el deseo de la nada. Angustia, abulia y nada son la expresión del «pesimismo» de Azorín que había confiado ciegamente en los ideales y las promesas de un Mesías que transformaría la faz de la tierra y otorgaría a los creyentes la felicidad eterna en el Paraíso celestial.

Milenarismo revolucionario

Muy pronto la nostalgia del paraíso terrenal es sustituida por el paraíso libertario y la fe por la filosofía anarquista. Aunque no militó en ningún partido anarquista fue reconocido por este movimiento como el «compañero Azorín». Tal cambio no supone para él ningún trauma ni ninguna ruptura en su pensamiento porque interpreta el cristianismo desde un punto de vista revolucionario. En efecto, concibe a Cristo como uno de los grandes anarquistas de la historia en la línea propuesta por Renan. De ahí que se moviera por unos nuevos ideales que defendió con una enorme convicción y ardor a pesar de haberlos tachado en su vejez de pecadillos de juventud (Blanco: 170). Oigamos la convicción con que expresa estos ideales en una obra de teatro:

«Apartad de la vileza vuestros ojos, bañadlos en la eterna luz de la Verdad. ¡Sed grande, sed sincero, sed generoso en el medio universal del envilecimiento de las almas! Sed afable con los pequeños, altivo con los fuertes, sosegado en las palabras, austero en las obras, olvidadizo en los agravios, liberal en las mercedes. ¡Luchad, amad, cread! Y cuando vuestro cuerpo se rinda a la tierra, y vuelva la materia a la materia, y el corazón que tan nobles ansias sintiera sea polvo, y sea polvo el cerebro que tan luminosas obras engendrara, quedará perdurable entre los buenos el recuerdo de quien tan noblemente peleara por el reinado de la Justicia y la Poesía...» (I, 759-60).

Su aspiración es convertirse en un verdadero anarquista, es decir, en un individuo batallador, independiente, individualista, altruista, lógico, deseoso de justicia, observador, y propagandista como proponía Dubois (I, 155). Piensa que cuando hay quien sufre, cuando alientan perseguidos por la injusticia social, cuando viven a nuestro lado víctimas de la iniquidad, cuando hay explotadores y explotados, señores y amos, vencedores y vencidos, nadie se puede entretener en juegos malabares ni en las combinaciones

retóricas del arte por el arte. Por el contrario, hay que participar en una transformación de la sociedad. Incluso se atreve a proclamar que hay que marchar hacia adelante con toda la brutalidad de quien se siente superior a los otros. No hay que tener ningún miedo a destruir los fundamentos jurídicos de la sociedad injusta en la que vivimos. Si la sociedad sucumbe por falta de tutela jurídica que sucumba como sucumbió la esclavitud, el feudalismo y la monarquía absoluta. Lo más importante y urgente es destruir el mal que proviene en España de una estructura socio-religiosa: la ciencia nula, la Inquisición triunfadora. El mal es también la austeridad castellana y católica que agobia a nuestra raza paralítica. Hemos llegado a una situación en la que es imposible seguir viviendo regidos por las actuales instituciones. Azorín enuncia una serie de lacras de nuestra sociedad que hay que rechazar, extirpar de cuajo y que constituyen su programa para el anarquismo revolucionario (I, 544):

- Dominio del hombre sobre el hombre ya sea directa o por delegación.
- Asambleas legislativas sea cual sea su origen y tengan la forma que tengan.
- Leyes positivas que uniformizan y subyugan a las personas.
- Penas legales con la consiguiente parafernalia de carceleros, verdugos, presidiarios, cadalsos, etc.
- Ejércitos permanentes que crean y fomentan la guerra.
- Cultos impuestos en contra de la voluntad de las personas.
- Enseñanzas oficiales con sus correspondientes grados y títulos.
- Desigualdad entre el hombre y la mujer.
- Intromisión del Estado en el ámbito del matrimonio y la tradición familiar.
- Las aduanas que impiden el consumo libre, el intercambio, la pacificación de las naciones y la unidad de todos los pueblos y razas.

Este programa se opone a la sociedad establecida y por ello es fuente de conflicto por la manera radicalmente diferente de concebir la vida. Piensa él que este enfrentamiento está generando una crisis de la que debemos salir urgentemente. Considera que el camino más expeditivo para solucionarla son los «movimientos revolucionarios» que pueden propiciar el cambio y transformar la sociedad instaurando la justicia social. Recuerda que no se produce ningún cambio social sino a través de la revolución y que ésta es una ley de la Historia. La evolución de la humanidad en manera excluye la

revolución que puede acelerar el cambio. El motor e instrumento de la revolución serán los obreros y los labriegos que serán capaces de crear una nueva sociedad en manera alguna basada en la caridad y el humanitarismo sino en la libertad. Veamos cómo describe este cambio apocalíptico:

«“El salvajismo es necesario cada cuatrocientos o quinientos años para revivificar el mundo”, dicen los Goncourt en su *Journal*. El mundo muere de civilización. Antes, en Europa, cuando los viejos habitantes de una hermosa comarca sentíanse debilitados, caían sobre ellos, desde el Norte, bárbaros gigantescos, que vigorizaban la raza. Ahora ya no hay salvajes en Europa, son los obreros quienes realizarán esta obra en una cincuentena de años. Llamaráse a esto revolución social» (I, 190).

«Dentro de quince, veinte años, todo el odio acumulado durante cuarenta años, acaso estalle en una revolución instintiva, irresistible, tan fatal como la rotación de un astro. Y entonces de Murcia, de Alicante, como de las Castillas y Andalucía, el labrador se alzaré con sus hoces y sus legones, y comenzará la más fecunda de las revoluciones españolas... Hoy el labriego está ya muy cansado: la fe le contiene aún en la resignación. Dentro de algunos años “los que sean”, cuando la propaganda irreligiosa haya matado en él la fe, el labriego afilará su hoz y entrará en las ciudades. Y las ciudades, debilitadas por el alcoholismo, por la sífilis y por la ociosidad, sucumbirán ante la formidable irrupción de los nuevos bárbaros» (I, 976).

Una simple inspección de este texto nos muestra que su milenarismo revolucionario se sustenta en unos presupuestos diferentes sobre el universo, el hombre y la estructura de la sociedad. Si bien en la etapa anterior tenía ideas firmes y seguras respecto del sentido del universo y de todo lo que contiene, ya que estaban garantizadas por la fe, en esta etapa afirma taxativamente que en manera alguna podemos conocer el sentido último del mundo y del sentido de la vida del hombre sobre la tierra. La inmanencia o la trascendencia de la causa primera, el movimiento, el origen de la vida, la forma de los seres, etc., son arcanos impenetrables. Especulaciones metafísicas de las que no tenemos ninguna certeza. El único axioma metafísico que debemos aceptar es el de la «repetición universal». Este axioma se clarifica con tres postulados: *a)* que el universo es una substancia única y eterna en la que nada es *primero*, y en consecuencia la espontaneidad divina debe ser sustituida por la espontaneidad elemental; *b)* todo lo que contiene está sujeto a una *evolución* total; *c)* y todo lo que cambia sucede con

necesidad según leyes universales de carácter determinista. Y de esta totalidad evolutiva lo único que sabemos proviene del conjunto de conocimiento que nos proporcionan las ciencias positivas y la filosofía moderna. En efecto, siguiendo las ideas del físico alemán L. Boltzmann, sostiene que toda la energía que posee la materia del universo perderá su energía potencial y será incapaz de activar algún movimiento o transformación. La materia se convertirá en un montón de escombros. La entropía del universo anticipa su muerte, la muerte de todo lo que existe. El destino inexorable de todo nuestro ser y de todas las cosas que nos rodean en el océano misterioso de la nada. De cualquier manera tampoco es una teoría que se pueda aceptar con absoluta certeza. Azorín introduce ciertos matices escépticos sobre la validez de los principios de la termodinámica: no hay nada estable, ni cierto ni inmovible, dirá por boca de Yuste. Ello le permite completar *este marco teórico con ideas que provienen de la filosofía de Nietzsche que en aquella época empezaba a ser leído y sus doctrinas aceptadas en España*. Suscribe las tesis de este filósofo sobre el eterno retorno con la única diferencia que no será un retorno idéntico porque es una evolución variada que se repite de tal manera que el elemento variación es una dimensión esencial de las cosas. Además no tendremos conciencia de ella:

«La vuelta eterna no es más que la continuación indefinida, *repetida*, de la danza humana... Yo no siento la angustia que sentía Nietzsche ante la vuelta eterna; la sentiría si en cada nuevo resurgimiento tuviésemos conciencia del anterior. Entonces, el universo sería algo infinitamente más horrible que el infierno católico, y el primer deber del hombre, el más imperioso, consistiría en llegar a todos los placeres por todos los medios, es decir, en ser *fuerte*...» (I, 932).

Ese texto sobre Nietzsche nos pone sobre la pista de cuál es la concepción azoriniana del hombre o, más en concreto, en qué consiste la danza humana. La antropología de Azorín se condensa en esta afirmación: *el hombre es el medio*. Para demostrarlo comienza rebatiendo los dos principios claves en los que se asienta la terrible filosofía de los huraños escolásticos y los sabihondos teólogos conventuales. De una parte, niega la existencia de un «espíritu» en el hombre. Se sirve de la metafísica de Descartes que deviene panteísmo en Espinoza y culmina la idea del «hombre máquina» de La Mettrie. De este autor acepta dos ideas que van a configurar su visión antropológica. De una parte acepta la negación de la existencia del espíritu humano. El pensamiento espiritual, que justifica la existencia de un alma es-

piritual, es un producto como otro cualquiera del organismo. La inteligencia una función del cerebro. En consecuencia, el alma es una quimera. De ahí que afirmar que en el hombre existe un sentimiento o instinto innato natural es volver a viejos prejuicios de la filosofía escolástica que ya ha sido superado definitivamente y con ellos toda la vieja antropología. De otra parte, niega que el hombre sea libre. Si el hombre es pura materia y evoluciona dentro del determinismo universal, en manera alguna se puede decir que el hombre es libre sino que está determinado:

«El hombre no es libre. Se nace gentil o desmedrado. No depende de nosotros el nacer, como no depende de nosotros el morir. Tan imposible es el querer ser apuesto siendo contrahecho, como ser ingenuo siendo perverso. Todo son las circunstancias. Todo lo es el tiempo, el lugar, la hacienda, el trato humano. La sociedad, la instrucción, la civilización, son al hombre lo que al árbol el suelo, el cultivo, la luz» (I, 545).

«Realiza el hombre sus actos como el tigre que desgarrar la carne de sus víctimas; como la flor que abre su corola; como la catarata que se despeña en el abismo. Ni hombre, ni tigre, ni flor, ni catarata, son responsables de su manera de obrar... La irresponsabilidad de todos: esa es la verdad científica» (I, 572).

Si no existe el libre arbitrio, se debe concluir que la personalidad del hombre se conforma a través del ambiente, la raza y la herencia, es decir, el hombre es el medio. El espacio de reflexión en el que pretende demostrar esta tesis es el de la debatida cuestión de la «identidad». La identidad del hombre no proviene de un alma espiritual sino de la unidad vital que proporciona la unión de partículas conjuntadas en un organismo. Sobre esta identidad orgánica se desarrolla la identidad psíquica que nos proporciona la conciencia. Pero ésta también es insuficiente porque se necesita la identidad social. La razón es simple: el yo es distinto a cada momento porque cambia con los diferentes cambios de nuestra vida. El hombre es lo que es según el tipo de sociedad en la que ha sido creado y educado. En ella aprende las normas morales que deben regir su comportamiento, es decir, sus creencias, sus gustos, sus aspiraciones y sus ideas.

De estos supuestos antropológicos se deduce la idea de sociedad de Azorín. En efecto, si transformamos el medio habremos transformado al hombre. Mejoremos la sociedad y mejoraremos el hombre. Y la categoría clave desde la que se articula este proyecto de futuro es la de «evolución cultural». En esta época ya se han aceptado las teorías de Darwin sobre la lucha por la existencia y el darwinismo biológico había dado paso al dar-

winismo social (Girón: 144). El mismo Azorín es partícipe de esta teoría cuando afirma que todo en la tierra es una perpetua organización y desorganización y que todo es integración y desintegración. En este proceso no hay especie que no viva a expensas de otra especie y, por tanto, la vida es una lucha incesante (I, 565). Sin embargo, pronto se rechazó esta interpretación de la marcha de la sociedad porque se consideraba una justificación de la burguesía que quería seguir manteniendo sus propios privilegios. Además, la historia de la humanidad está sometida a un progreso continuo en el que paulatinamente se hará posible la implantación de un orden justo. En Azorín hay una interpretación optimista de la marcha de la historia nada acorde con el darwinismo social. No se puede negar la lucha por la existencia pero, siguiendo a Kropotkin, considera que ha sido sustituida por la ayuda mutua y la solidaridad no sólo de todos los fenómenos de la Naturaleza sino también entre los hombres. En ella se halla la raíz del movimiento progresivo de la humanidad a pesar de las momentáneas regresiones, pero que de una manera determinista avanza de manera inexorable. Debemos tener fe y proseguir nuestra obra con la confianza ciega en que la sociedad se transformará. La concordia entre los hombres aumenta y el caudal de buena fe acrece. Esto constituye una garantía de que se alcanzará la sociedad perfecta:

«Desaparecerán los hombres dañosos, como el bandidismo heroico ha desaparecido. Reinará la paz entre los pueblos; aumentará de día en día la concordia. Las ciencias habrán perfeccionado de tal modo los útiles de la industria y la agricultura, que lo que hoy hacen con pena y todo el día unos pocos hombres, lo haremos entonces todos, voluntarios y alegres, en contadas horas. Todo el género humano vivirá como una gran familia en que el placer y el trabajo sean comunes; en que el amor y el arte sean compartidos. Y el paraíso de los místicos y la edad de oro de los poetas serán entonces insuperable y dichosa realidad» (I, 499).

Ahora bien, llega un momento en su trayectoria vital e intelectual en la que el anarquismo revolucionario le produce un enorme desencanto y de nuevo desemboca en el pesimismo. Cabe hablar de una crisis que invade la vida de Azorín quizá influido por Unamuno en una entrevista que aquel le hizo. Se da cuenta de que los movimientos sociales solucionan perfectamente el problema de la vida pero en manera alguna el problema de la muerte que aparece en toda la obra a Azorín en diferentes matices y tonalidades.

«Fantasía es la vida; cordura la muerte. La muerte nos torna el juicio y nos lleva al juicio; nos quita las amarguras de la tierra y nos amarga con el temor del eternal castigo; nos deja pobres para hacernos ricos, porque los bienes terrenales nos roba y nos da los perdurables. Con el nacer comienza nuestra muerte; con la muerte nacemos a la vida. Muerte es la cuna; vida es la sepultura» (I, 785).

Pero el desencadenante de esta crisis de desencanto y pesimismo serán tres ideas que derrumban su confianza en el anarquismo revolucionario. La primera idea está expuesta con meridiana claridad en las últimas palabras de su *Sociología criminal*: nada es eterno, todo es mudable y finito, todo está sometido al aniquilamiento universal. Se acabará el hombre y no quedarán huellas de su genio, de sus monumentos y de sus civilizaciones. En este caso, ¿para qué habrán servido nuestros afanes, nuestras luchas, nuestros entusiasmos y nuestros odios? (I, 574). La respuesta será para él meridiana-mente clara: para nada. Otra de las razones de su pesimismo es que todos los alcances y logros que se conseguirán por medio de la acción revolucionaria no podrán ser gozados por él ni por el grupo de hombres sinceros y entusiastas que tendrán que sufrir toda clase de dificultades e incluso pagar con la muerte. Se lucha por un futuro a largo plazo que sus ojos no verán ni su persona vivirá. De ahí que concluya que constituye un esfuerzo vano el sacrificarse por las generaciones futuras. Dejemos que la especie se encamine por sí misma hacia el ideal de justicia y preocupémonos solamente de nosotros mismos. Es decir, si no lo veremos ni tampoco lo sentiremos lo único que debe preocuparnos es nuestro propio yo, nuestra propia vida antes que todas las vidas presentes y futuras. Lo importante es nuestra vida, nuestra sensación momentánea, nuestro propio ser que es un relámpago fugaz. Apoya esta tesis en su concepción del tiempo: no hay pasado ni existe porvenir, sólo el presente es lo real y lo trascendental. Por ello «nada importan los recuerdos del pasado y de nada sirven nuestras esperanzas en lo futuro» dirá por boca de Martín en *La Ruta de Don Quijote* (II: 270). Añade además que el progreso es una colosal inmoralidad, ya que procura el bienestar de las generaciones futuras a costa del trabajo y el sacrificio de las anteriores. Y en estrecha conexión con estas dos ideas, el temor de una personalidad educada en catolicismo y de claras convicciones burguesas de ser destruido por la violencia reaccionaria. El hombre-reflexión de corte burgués le impulsa hacia una mentalidad acomodaticia que expresa con meridiana claridad en *Tiempos y cosas*: «por dentro soy más anarquista que antes pero por fuera un conservador». Es la actitud más acertada para poder

aprovechar todas las ventajas en la lucha por la vida. Por ello afirma que el fanatismo religioso que él había promovido es tan perverso y ciego como el fanatismo revolucionario. También se da cuenta que los revolucionarios que alcanzan el poder conviven con los explotadores y configuran su vida según el ideal de «a vivir que son dos días». Todo ello le produce una profunda desilusión que le hace volver a renacer su pesimismo instintivo como él mismo confiesa:

«En Madrid su pesimismo instintivo se ha consolidado; su voluntad ha acabado de disgregarse en este espectáculo de vanidades y miserias. Ha sido periodista revolucionario y ha visto a los revolucionarios en secreta y provechosa concordia con los explotadores. Ha tenido luego la humorada de escribir en periódicos reaccionarios y ha visto que estos pobres reaccionarios tienen un horror invencible al arte y a la vida» (I, 911).

Milenarismo nacionalista

Es a partir de 1904 cuando se consolida como periodista profesional, preocupado y dedicado enteramente a la política. Milita en el partido conservador, aunque jamás renuncia a su «liberalismo instintivo». En este contexto, prescinde del ideal de instaurar la *conciencia social de la humanidad para desarrollar y formar la conciencia de la Nación española* como el camino más adecuado para encontrar la salvación de un pueblo que ya empieza a renacer como afirmará en *La España amada*:

«España “repito yo” está en un período ascensional. Cuando se pueda hacer el examen de la actual situación política, será preciso decir muchas cosas, duras, amargas. Pero las naciones, cuando se hallan en épocas de ascensión, no detienen su marcha ante nada; las torpezas, faltas, yerros de los gobernantes no empecen la subida. Allá va arriba el país, a pesar de todo. Del mismo modo que cuando llega la hora del descenso, no puede impedirlo toda la pericia y patriotismo de los políticos. España va ahora, impetuosa, lozana, exuberante, hacia lo alto. Todo en Europa, en el mundo, lo indica. El prestigio es cada vez mayor.»

Por ello, parafraseando a San Agustín, dirá: no quieras ir fuera, vente a dentro, en el interior de España habita la verdad. Si bien la esencia de lo que constituye la generación del 98 es el renacimiento y una dimensión esencial

el contacto y la apertura con otros pueblos, ahora, y siguiendo ideas expresadas por Unamuno, la salvación únicamente se puede encontrar en el espíritu español y la continuidad nacional. Lo expresa claramente en un artículo publicado en el año 1909 «Colección de farsantes» con motivo del juicio y condena a muerte del anarquista Ferrer. En este artículo se queja amargamente de la cerrazón mental, del desdén olímpico y altivo desconocimiento de muchos escritores europeos que en otra época él había admirado, y a los que les invita a que se queden en su casa. Acepta que somos pobres y modestos, pero poseemos una verdadera cultura propia. Con ella vamos marchando y haciendo adelantar a nuestra nación, y desde ella volveremos a ser el país glorioso que en otra época fuimos. En este nuevo ideal de salvación no se inclina por el antieuropeísmo, pero sostiene que solamente es valioso aquello que proviniendo del extranjero se adecua al espíritu nacional en la medida que mantiene la continuidad nacional y promueve la conciencia de nuestro propio ser. Un ejemplo altamente significativo lo constituye el krausismo que siendo una importancia extranjera llega a ser una de las manifestaciones más castizas y españolas, más hondamente españolas que aquí se han producido (II, 543). Esta observación es para él relevante porque demuestra el vigor de los intelectuales y no su falta de curiosidad intelectual que es, en última instancia, la verdadera raíz de la decadencia de un pueblo. Y en este contexto hay que situar su rechazo de la idea de decadencia de España para sustituirla por la conciencia de fecundidad de España.

«No ha existido la decadencia. Un mundo acaba de ser descubierto. Veinte naciones son creadas. Un solo idioma ahoga a multitud de idiomas indígenas. Se construyen vastas obras de riego. Se trazan caminos. Se esclarecen bosques y se rompen y cultivan tierras. Montañas altísimas son escaladas, y ríos, de una anchura inmensa, surcados. Se adoctrina e instruye a las muchedumbres. Las mismas instituciones municipales son esparcidas por millares de villas y ciudades. La industria, el comercio, la navegación, la agricultura, el pastoreo surgen, en suma, en un nuevo pedazo del planeta y enriquecen a gentes y naciones. Y ¿quién ha realizado tan gigantesca obra? ¿Todas las naciones de Europa juntas? ¿Todas las naciones, unidas en un supremo y titánico esfuerzo? ¿Francia, Inglaterra, Italia, Alemania, Austria, Rusia, de consuno?. No; una nación, una sola nación, sola, sin auxilio de nadie: España» (IV, 566).

Por ello, reaccionar contra la idea de decadencia es un deber para sustituirla por la idea de fortaleza y fecundidad de España. De ahí que en

esta época su objetivo primordial consiste en describir y proyectar la identidad colectiva de España. Tiene, como el resto de las naciones, unos rasgos peculiares y propios en lo que atañe a la tradición, el arte, a los ideales, a la religión. Es decir, constituye una raza y solamente cuando se vigoricen esos rasgos, que deben descubrir los artistas y promover los gobernantes, podrá salir del estado de postración en la que actualmente se halla. Para ello necesita desarrollar un conocimiento crítico de sí mismo, porque un pueblo sin conciencia es un pueblo muerto. Una crítica reflexiva que le permita medir y contrastar los méritos y los deméritos, las ventajas y las desventajas, los avances y los retrocesos. Cuanto más espíritu de crítica tenga un pueblo, más conciencia tendrá de lo que ha hecho pero también de lo que le falta por hacer (II, 1155). Pero veamos su contribución a esta labor crítica enfocada a *reinterpretar* la tradición española.

Su *punto de partida* es el análisis y descripción de lo ordinario, lo prosaico, lo vulgar, la bagatela, el detalle mínimo de cada uno de los aspectos más insignificantes de cualquier realidad. Recuerda que tanto los aspectos diminutos de la realidad como las grandes síntesis tienen su valor. Para él se decanta por el arte de lo pequeño, porque los tópicos abstractos y épicos de los poetas ya no nos dicen nada. Piensa que necesitamos hechos microscópicos que sean reveladoras de la vida y que, ensamblados armónicamente, con simplicidad, claridad, nos desvelen la fuerza misteriosa del Universo (II, 234). Por tanto, no es un filósofo de la historia que trata de describir los grandes acontecimientos ni las edades históricas, sino un *sensitivo de la historia*, un artista que a través de las cosas mínimas revive la sensibilidad básica del hombre a través del tiempo (Ortega: 2, 163). Pero oigamos cómo describe su trabajo el propio Azorín:

«Yo, pequeño filósofo, amo observar las calles, las tiendas, los interiores, los mercados, los talleres, el ir y venir de los transeúntes, los gritos, los gestos, las maneras de andar, yo voy marchando por las calles lentamente, apoyado en mi bastón o en mi paraguas. Cuando se va llegando a cierta edad en la vida, cuando hemos pasado largos años de juventud sobre los libros, millares de libros, y vemos que los libros dicen casi todos lo mismo, si el espíritu de curiosidad se mantiene vivo en nosotros, comenzamos a sentir un íntimo placer en la observación de las cosas triviales, diarias, prosaicas de la existencia, y, aún conservando un resto de amor a la lectura, todo ese espíritu de curiosidad que antes hemos empleado en la letra impresa lo llevamos ahora a los gestos y a las palabras vivas» (VII, 213).

El *método* que sigue para interpretar estos detalles mínimos aparece expuesto con meridiana claridad en *Castilla* (I, 680). Aquí sostiene que toda la historia puede ser diferente de como es. Los pequeños hechos se prestan a todo y con ellos se pueden formar mil combinaciones y figuras. Es decir, que los pequeños hechos por sí nada dicen. La tarea del crítico consiste en escogerlos, agruparlos, agrandarlos y hacerles decir lo que el crítico quiere que digan. Ahora bien, toda interpretación conlleva cierta dosis de subjetividad que en Azorín se manifiesta en su historiografía *castellano-céntrica*, que se puede apreciar tanto en las obras donde estudia la literatura española como punto de referencia para comprender la esencia de lo español, así como en sus libros donde reflexiona sobre la política a seguir en España (Fox: 1997, 136). De cualquier manera, en toda esta interpretación crítica hay un *objetivo* bien definido y para él fundamental: descubrir la esencia de lo español. Toda su obra crítica está encaminada a descubrir lo que constituye la esencia de España. Veamos cuáles son las dimensiones esenciales de esa conciencia de lo español.

La historia nos muestra que Castilla constituye el núcleo de la nación española, la que ha dado a nuestro pueblo la tonalidad que posee y por tanto constituye el «espíritu» de la nación. Ell nos ha hecho grandes en el mundo; de ella han salido grandes hombres en todos los ámbitos de la cultura y el saber. Ha sido una región gloriosa, pero hoy se encuentra necesitada de estímulo, aliento y ayuda. Por ello, en un artículo del año 1909, «Tópicos del momento», afirmaba que para nosotros, hombres del siglo XX, se presenta el problema de restaurar la vida de esta parte de España, la más gloriosa, aquélla a la que debemos nuestro espíritu. La razón es simple: si renace Castilla renacerá España. Pues bien, este renacimiento se debe producir en una triple vertiente: *económica, cultural y política*.

La base de la riqueza y el desarrollo económico de Castilla fue la agricultura y la ganadería. Pero por lo que a la tierra se refiere, se ha producido una explotación desafortunada y además siempre ha estado enfrentada con la ganadería. Este enfrentamiento contribuyó a concentrar la riqueza en pocas manos y en manera alguna se constituyó en motor de desarrollo de la economía y la cultura. Además, se tenía un enorme desdén por la industria y el comercio. Con la ruina de Castilla se precipitó a la ruina toda la nación. Hoy España es un país agrícola, pero la agricultura se halla arruinada y la ganadería desamparada. En consecuencia, solucionar este magno problema sería asegurar y facilitar la vida a millares y millares de familias y el único camino para alcanzar y recuperar el pasado esplendoroso que en otras épocas tuvo España. Superar el desdén que antaño se tuvo por la industria y el

comercio haría posible que España recobrase el papel que tuvo en el concierto de las naciones y que ahora empezamos a palpar.

El sistema de *creencias* y *valores* que configura la cultura española fue el cristianismo. La religión ha conformado el espíritu de todos los españoles y además ha sido la base de la unidad nacional. Es la que le dio cohesión y en aquella época gloriosa constituía la verdadera patria de los españoles.

«La religión, única e intangible, unía antiguamente todos los corazones. El creyente llevaba en su fe un vale de hermandad para todos los creyentes. Podía viajar por toda España; podía visitar las ciudades con los más divertidos viajeros. Siempre el creyente reconocía al creyente. Y millares de templos —catedrales, iglesias, santuarios, ermitas— eran como las posadas espirituales del peregrino y el doliente. En todos esos lugares, henchidos de espiritualidad viva y fecunda, encontraba descanso el alma. En todas partes el creyente estaba como en su propia morada» (IV, 537).

El cristianismo está en consecuencia con lo más íntimo y profundo de España. Este hecho explica por qué en España no pudo triunfar el renacimiento ya que la primacía dada a la inteligencia y a la especulación iba en contra de la mentalidad española que resalta la voluntad que acaba en virtud. Nuestra verdadera mentalidad se fragua en el misticismo que es la manifestación más poderosa del espíritu castellano. Hoy en España se pueden profesar todo tipo de cultos, la mística ha sido sustituida por otras corrientes de pensamiento. Sin embargo, debemos promover y fortalecer los lazos del Estado en torno a Castilla. Y en manera alguna debemos renunciar a la esencia de lo que constituye la mística: la unión del idealismo y practicismo. Esta síntesis es una característica universal del pensamiento humano cuyo ejercicio nos sitúa con pleno derecho en la historia progresiva de la humanidad.

El *sistema político* que necesita España es aquel que garantice, promueva y haga realidad la libertad y el progreso social para todos los ciudadanos. Por ello defenderá con fe y entusiasmo a todos aquellos hombres enérgicos e íntegros que desde unos sólidos principios éticos luchen por un porvenir de bienestar y justicia para España (II, 531). Precisar cuál es en concreto el sistema político en el que se puedan alcanzar esos ideales depende de las circunstancias por las que atraviese la nación. De ahí deduce que la política es el arte de la coyuntura. Y desde este principio hay que entender las sucesivas e incluso contradictorias propuestas que en diferentes momentos defiende para España. En efecto, hay un momento en que defiende la *Monarquía Parlamentaria* como el sistema más adecuado porque

puede ser el lazo de unión de todas las facciones políticas para alcanzar la modernización de España con el consiguiente bienestar moral y material para todos los españoles. Defiende también la *Dictadura* por la ineficacia del Parlamento compuesto de políticos profesionales que en vez de mirar por el progreso social corriente se ocupan únicamente de su interés partidista hasta convertir el Parlamento en creador de desorden e incompetencia. La nefasta política de los políticos profesionales exige la implantación de un gobierno dictatorial y discrecional que ponga fin a los desmanes de estos políticos incapaces de realizar la obra regeneradora que había pedido Costa. Defiende el *Federalismo* porque es el sistema político que mejor refleja la realidad de España cuyas regiones contribuirán al progreso de España. Lo expresa con meridiana claridad en su libro *Entre España y Francia* cuando nos advierte del error de confundir e identificar Estado y nación lo que nos impide entender que en España existe un Estado pero varias naciones:

«Un Estado es la malla que la autoridad forma para la gobernación de una sociedad o varias sociedades humanas. [...] Una nación es la historia, la lengua, las tradiciones, la comunidad de remembranzas y aspiraciones. Una nación, en último término, es algo que no se puede pesar ni medir; algo que se siente, pero que es difícil de concretar. Una nación es el ambiente, el ambiente formado por siglos y siglos, por generaciones, por el cielo, por la luz, por el paisaje, por la casa, por las cosas que desde nuestra infancia hemos visto. En un Estado en que coexistan varias naciones, ¿cómo podremos hablar de un idioma nacional? Si cada una de esas naciones —como sucede en España— tiene su idioma, todos serán igualmente nacionales» (III, 986).

También se mostró un decidido partidario de la *República*: todo por España y la República invitará a cantar a todos los españoles. Una República fecunda y sólida dirigida por el partido socialista. Porque el partido socialista es la garantía de solidez, paz, orden y progresividad. Y finalmente porque el socialismo es lo que más se parece al catolicismo que, como vimos, ha configurado el sistema de creencias y valores de España. Pero también fue partidario de la *España Imperial*, de la unidad de destino en lo universal, que anuncia un resurgimiento de España iniciado y propulsado por el Caudillo.

Todos estos cambios de opinión «según él honestos y sinceros y que además le honran», reflejan sus avatares en la política pero también nos dan la pista del enorme escepticismo y pesimismo que poco a poco le va dominando, al darse cuenta de la imposibilidad de alcanzar la salvación nacional. España está sumida en una profunda postración de la que se resiste a salir.

Convencido de que es imposible alcanzar estos objetivos por medio de la política, es dominado por el desencanto y el pesimismo. Desemboca en un patriotismo crítico, desengañado, en un canto resignado a la conformidad, a un dejar que las cosas que no podemos remediar sigan su curso lento, inexorable, eterno. En efecto, sufre un enorme desengaño por no poder ingresar en 1913 en la Academia de la Lengua Española, lo que consiguió en 1924. Todas las esperanzas que había puesto en la dictadura de Primo de Rivera se esfuman, sufre una tremenda decepción con la polarización, violencia y represión de la Segunda República, su desazón por la victoria del Frente Popular que anuncia un duro enfrentamiento entre los españoles, la guerra civil española que destroza el suelo patrio, su apresurada huida de España, su pesadumbre ante las dificultades para volver a la patria amada, la humillación que sufre su talante liberal al tener que acomodarse a las exigencias del régimen franquista que le catalogó de «tránsfuga», son todos ellos factores que acrecentaron su natural pesimismo. El desencanto empieza a anidar en su corazón hasta convertirse en un creador puro. Pero no renuncia al ideal nacionalista, ya que considera que su trabajo estético es una contribución valiosa para conseguir este fin como él mismo dice: desde su amor a España procura reflejar en sus libros el ambiente moral, el paisaje y los hombres de España (VI, 314). El crítico se convierte en un artista que se dedica a formar y a propagar la conciencia de lo español. Pero en esta labor también tropieza con la indiferencia: «olvidado de todos», dirá en *Madrid*, lo que le lleva a la conciencia de la soledad del literato incomprendido que aparece en la siguiente despedida con la que termino la presente reflexión:

«¡Adiós y veámonos, queridos amigos! Empleo para despediros una fórmula española ya en desuso. “¡Adiós y veámonos!” ¿Nos volveremos a ver? ¿Y dónde y cuándo? Resignémonos a la separación definitiva. Como en un crucero, vosotros os marcháis por un camino y yo me marcho por otro. Y de cuando en cuando, conforme nos alejamos unos de otros, volvemos unos y otros la cabeza para dirigirnos la última mirada» (VI, 988).

BIBLIOGRAFÍA

ABELLÁN, J. L., 1989: *Historia crítica del pensamiento español*, V (II), Madrid: Espasa-Calpe.

—, 1997: *Sociología del 98*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- ALTAMIRA, R., 1996: *Psicología del pueblo español*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- AZAÑA, M., 1997, *¡Todavía el 98!* Madrid: Biblioteca Nueva.
- BLANCO AGUINAGA, C., 1998, *Juventud del 98*. Madrid: Taurus.
- CACHO VIU, V., 1997: *Repensar el noventa y ocho*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- COHN, N., 1981: *En pos del milenio*. Madrid: Alianza.
- DÍAZ-PLAJA, G., 1975: *En torno a Azorín*. Madrid: Espasa-Calpe.
- DOBÓN, M. D., 1996: *Azorín anarquista: de la revolución al desencanto*. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert.
- FIGUERO, J., 1997: *La España de la rabia y de la idea*. Barcelona: Plaza y Janés.
- FOX, E. I., 1992: *Azorín: guía de la obra completa*. Madrid: Castalia.
- , 1995: *Azorín y la invención de la cultura nacional*. Alicante: Fundación cultural de la CAM.
- , 1997: *La invención de España*. Madrid: Cátedra.
- FUSI, J.-P., 1998: «En los comienzos de un nuevo reinado». Memoria del 98. *El País* (21).
- GIRÓN SIERRA, A., 1996: *Evolucionismo y anarquismo en España 1882-1914*. Madrid: CSIC.
- GULLÓN, R., 1967: *La invención del 98 y otros ensayos*. Madrid: Gredos.
- LAÍN ENTRALGO, P., 1945: *La generación del 98*. Madrid: Diana Artes Gráficas.
- LITVAK, L., 1990: *España 1900. Modernismo, anarquismo y fin de siglo*. Barcelona: Anthropos.
- LLORENS, J. M., 1996: «Azorín: memorias del 98». Murcia: Actas del III Coloquio Internacional de Pau-Biarritz.
- MACÍAS PICAVEA, R., 1995: *El problema nacional*. Madrid: Biblioteca nueva.
- MARAÑÓN, G., 1968: «Ensayo sobre la generación del 98». *Obras Completas*, I. Madrid: Espasa-Calpe.
- MARAVALL, J. M., 1968: «Azorín, idea y sentido de la microhistoria». Cuadernos hispano-americanos (226-227).
- MARÍAS, J., 1949: *El método histórico de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente.
- , 1975: *Literatura y generaciones*. Madrid: Espasa-Calpe.
- NÚÑEZ, R., 1998: *Tal como éramos. España hace cien años*. Madrid: Espasa Forum.
- ORTEGA MUÑOZ, J. F., 1975: «Azorín, filósofo de la sensibilidad». *La Ciudad de Dios* (CXCI/1).

- RICO VERDÚ, J., 1975: *Un Azorín desconocido. Estudio psicológico de su obra*. Alicante: Instituto de estudios alicantinos.
- , 1981: «“Azorín”, apologista cristiano», *Revista de Literatura* (85).
- ORTEGA Y GASSET, J., 1909: *Los terrores del año mil*, Madrid: Establecimiento tipográfico de el Liberal.
- , 1983: «El tema de nuestro tiempo», *Obras Completas*, 3. Madrid: Alizna. «Entorno a Galileo», *Obras Completas*, 5. Madrid: Alianza. «Competencia», *Obras Completas*, 10. Madrid: Alianza.
- RIOPEREZ Y MIÁ, S., 1979: *Azorín íntegro*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SÁNCHEZ MARÍN, A., 1997: *Ideología, política y literatura en el primer Azorín*. Madrid: Endymion.
- SECO SERRANO, C., 1998: «Cataluña y el 98», *El País*, 03.03.
- SHAW, D. L., 1975: *The generation of 1898 in Spain*. New York: Barnes and Noble Books.
- VALVERDE, J. M., 1971: *Azorín*. Barcelona: Planeta.