

Azorín and the Rhetoric of Humanism. Shape and style of *The Politician*

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN

ABSTRACT

In the first decade of the twentieth century, between 1901 and 1908, the novelist, essayist and playwright José Martínez Ruíz *Azorín* wrote a series of works, whose culmination was *The Politician*, where he developed a true philosophical program of humanistic intention, which he characterized as “a small philosophy”, and whose goal was to offer an existentialist path that merged ethics and aesthetics into a single creative impulse, to give meaning to modern life, hopelessly oriented towards the materialistic nihilism that appeared throughout the West with the secularization of traditional moral and cultural values, now replaced by the positivist and scientist programs of systematic rationalism. The proposal of *The Politician* —a contemporary version of the Renaissance treaties for the education of princes— is to make literary creation, understood as the conscious promotion of a personal style that aspires to discover truth and beauty from philosophical thoughts, the reflection, and also the guidance and impulse, of a lifestyle, which without ever disregarding the social reality of the world in which we live, wishes to reform it, following classical aesthetic and moral values, in order to make it more habitable for the spirit, offering a better option than mere materialism, or than the fruitless rebellion of the Romantics.

WORK TYPE

Article

ARTICLE HISTORY

Received:

31-May-2019

Accepted:

10-September-2019

Published Online:

30-September-2019

ARTICLE LANGUAGE

Spanish

KEYWORDS

Philosophical

Literature

Classicism

Aesthetics

Education

Nihilism

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2019

F. J. Martín (✉)
Università degli Studi di Torino, Italy
e-mail: francisco.martin@unito.it


Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 8, No. 10, Sept. 2019, pp. 0-00
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

© The author(s) 2019. This work, published by Disputatio [www.disputatio.eu], is an Open Access article distributed under the terms of the *Creative Commons License* [BY-NC-ND]. The copy, distribution and public communication of this work will be according to the copyright notice (<https://disputatio.eu/info/copyright/>). For inquiries and permissions, please email: (✉) boletin@disputatio.eu.

Azorín y la retórica del humanismo.

Forma y estilo de *El Político*

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN

ZORÍN CONSTITUYE UNO DE LOS MAYORES MALENTENDIDOS de la cultura española del siglo XX. Habiendo sido el artífice principal de un orden literario cuyas líneas maestras siguen aún vigentes, no supo —o no pudo— colocarse al reparo de un juicio hostil, el cual, para tomar en positiva consideración su obra, condenaba su actuación pública. La censura del intelectual permitía la salvación del literato. Impía escisión que sigue obligando a la lectura plana de un corpus magnífico. Nace así nuestra actual visión de Azorín: el escritor puro. Pero es ésta una imagen falsa, una impostura cuya eficaz deconstrucción se nos hace hoy tan necesaria como urgente. Y no como práctica erudita o como reclamo de algún absoluto de ciencia o de justicia, sino como quehacer ético que busca dar al presente la solidez que deriva —o debería derivar— de la consideración adecuada del efectivo acontecer de las cosas, de su fondo insobornable y de su íntima verdad, único modo, a fin de cuentas, de abrir un cauce hacia el futuro que no obligue a la historia a transitar al borde de los abismos.

La consagración «literaria» de Azorín se ha llevado a cabo a expensas, entre otras cosas, de su pensamiento político y de su dimensión intelectual, y, sobre todo, desgajando el carácter unitario de su obra y estableciendo una jerarquía impropia que anula la convergencia de las distintas facetas de la misma en un único proyecto. El proyecto, sin embargo, existe, si bien se halla oculto bajo estratos de sombra y de silencio. La «pequeña filosofía» no es un rótulo vacío de significación. Es, al contrario, ese proyecto unitario y vertebrador del corpus azoriniano. No es sólo cuestión de estilo, aunque también, pero de un estilo que no es simple esteticismo y maestría técnica, sino respuesta concreta a una indagación radical por las oscuras galerías del nihilismo finisecular. No es el elogio reductivo de su lirismo el mejor camino para descubrir el secreto de la «pequeña filosofía». Convendría detenerse más en ese nombre: algo tendrá que ver con la filosofía, con el modo de colocarse respecto a la Gran Filosofía y con la perspectiva nueva que pretende inaugurar (para la literatura con la filosofía y

para la filosofía con la literatura). La «pequeña filosofía» no es sólo un simple proyecto narrativo, sino algo mucho más amplio y de mayor envergadura: es, sí, una narrativa, y también una ética y una estética bien fundadas metafísicamente, y es, desde luego, también, una hermenéutica de la cultura y una teoría política. Éste es su vuelo y su despliegue, y no verlo así, o considerarlo de otro modo, significa extraviar su horizonte y falsear su más íntima raíz.

§ 1. A propósito de la «pequeña filosofía»

En lo que hace a la «pequeña filosofía», no se trata tanto de resaltar el valor filosófico de una literatura, sino, más bien, el de un tipo de literatura que, muy propia de los inicios del siglo XX y precisamente por constituirse como «mestizaje de frontera» entre la literatura y la filosofía, abrigaba entre sus pretensiones primarias la conformación de una respuesta a la crisis de la filosofía en aquel espacio intelectual español. No, pues, una literatura susceptible de análisis filosófico, que toda ella puede legítimamente serlo, ni tan siquiera eso que comúnmente suele llamarse «literatura de ideas», queriendo indicar con ello una suerte de carga filosófica de la que la literatura se haría portadora, sino, más bien, una literatura que —sin querer dejar de serlo— quería ser también filosofía.

Eso es, en efecto, lo que quería la «pequeña filosofía» azoriniana. El caso de Azorín es en extremo revelador del modo y forma en que el canon desvirtúa y falsea la complejidad de los *corpora* finiseculares, introduciendo en su variada diversidad una jerarquía impropia que acaba reduciendo a nada su esencial mestizaje de frontera. Azorín no siempre fue Azorín, sino que empezó firmando con la inicial de su nombre y sus dos apellidos. Lo más característico de los inicios literarios del joven José Martínez Ruiz fue su militancia anarquista y su escritura modelada por la figura del crítico, generalmente de impronta francesa, como Bourget o Sainte-Beuve. Eso es lo que predomina en su obra, crítica literaria y social, hasta que, atravesado por la vivencia radical de una crisis nihilista, da inicio a un portentoso proyecto narrativo —y no sólo— de enormes consecuencias. En cuatro años publica cuatro novelas —en el centro de la gran renovación de 1902— con las que denodadamente persigue la representación literaria de la crisis de fin de siglo: *Diario de un enfermo* (1901), *La voluntad* (1902), *Antonio Azorín* (1903) y *Las confesiones de un pequeño filósofo* (1904). El genio de Martínez Ruiz consistió en representar el proceso de la crisis, su íntimo movimiento a través de una serie de cambios acompasados en la escritura y en los personajes que acabarían por desvelar la transformación

final del autor. Azorín nace aquí, primero como personaje literario y después como autor (y conviene no olvidar que, en última instancia, se trata de un autor que da el salto de la literatura a la vida, y no al revés, como de solito acontece). Azorín es el cambio a través de la crisis de J. Martínez Ruiz: el rebelde anarquista daba paso al conservador y al reaccionario. Era una conversión. Martínez Ruiz es quien entra en la crisis con la intención de atravesarla y encontrarle una salida; Azorín, en cambio, el que está al otro lado, tanto de la vivencia de la crisis como de su intento de representación, y ha aprendido que la solución consiste, pues que no la hay, en no buscarla.

La «pequeña filosofía» también nace aquí, en la intimidad de este proceso representacional que se mide con la radicalidad de la crisis de fin de siglo. Es la constatación de que la crisis no tiene salida, que el mal radical es ineliminable y anida en el corazón mismo del ser. Es la aceptación del nihilismo como espacio propio del hombre contemporáneo. No, pues, algo que huir o derrotar, sino un dato de hecho frente al que lo más razonable sería buscar el modo para hacerlo habitable. Esa es la propuesta —literaria y filosófica— de la «pequeña filosofía»: hacer habitable el nihilismo.

En 1905 aparecían dos libros magníficos, *Los pueblos* y *La ruta de Don Quijote*. Azorín se estrenaba como autor. La «pequeña filosofía» se había puesto en marcha. Su desarrollo futuro consigna algunos títulos de principal importancia: *El Político* (1908/2007), donde Azorín afila en la tradición humanista la teoría política de la «pequeña filosofía», o *Lecturas españolas* (1912), donde «inventa», en un rescate hermenéutico sin precedentes, la «tradición española». En adelante, y siempre en referencia al mundo del nihilismo, la tradición humanista iba a ser el norte azoriniano: la apertura hacia el futuro en la época de la crisis.

§ 2. De política–poética

El Político presenta una gran coherencia entre los ideales político–morales que propugna y los valores estilísticos desde los que se configura. Ética y estética van de la mano y discurren en indisoluble unidad, en lo que es, sin duda, una clara recuperación de un clasicismo que se despliega como decidido retorno a los ideales pre–ilustrados propios de la *tradición velada* (Martín 1999). Ética y estética tienen un mismo carácter normativo porque ambas hunden sus raíces en una misma comprensión de la verdad que no puede ser separada del bien y de la belleza. Ésta es la razón por la que *El político*, siendo principalmente una teoría política que se ofrece en la imagen ideal del hombre político, no puede dejar de ser, a la vez, una antropología, o una psicología, como la llamaría

Azorín siguiendo en ello la tradición humanista, en el sentido de albergar una concepción del hombre, y también una ética, pues esa concepción del hombre se concibe desde su relación con el mundo y en su precisa inserción social, y una estética que es reflejo normativo de un arte que, antes que nada, es estilo de vida. La figura del político que se levanta en el texto se confunde, pues, con la del escritor y con la del artista en general (*vid.* p. e. los caps. XIII, XXXVIII y XXXIX), y los consejos prácticos dirigidos a la educación del político encuentran traducción inmediata, o se confunden también, con una correspondiente educación estética y con una igualmente correspondiente educación práctica para la vida cotidiana. Esta perseguida «confusión» hunde sus raíces, como queda dicho, en la tradición humanista.

El modelo de *El político* son los tratados renacentistas sobre la educación del príncipe. En ellos, el preceptor, mentor o guía, presente en vario modo como voz del tratado, no perseguía sólo el adiestramiento del joven príncipe en el arte de gobernar, sino que la educación requería partir de un intento general de formación de la persona. Antes que gobernante, el príncipe tenía que ser un hombre, y tenía que serlo no en abstracto, sino en un tiempo y lugar determinados, en un mundo. Ese carácter global también está presente en *El político*, si bien el mundo no se ofrezca en él como un todo orgánico sin fisuras, sino con numerosas quiebras, fracturas y grietas, expresión de la crisis de fin de siglo en la que se inscribe y desde la que se escribe la obra azoriniana. Este aspecto «educativo», implícito a lo largo de todo el texto, aparece explícitamente tratado en los capítulos XXXII y XXXIII. Allí queda cifrado el rechazo de toda pedagogía abstracta, normativa, cerrada, y la apertura hacia una pedagogía abierta, capaz de corresponderse al movimiento íntimo e irregular de la vida (en un paso que recuerda mucho al cap. XIV de la primera parte de *La voluntad*). En aquel medio español que en más de una ocasión Azorín había definido como esencialmente triste, como un vasto dominio de desolación y de tristeza, la educación quedaba conformada desde el deber de la alegría. Se trataba de educar contra la tristeza y el tedio. Azorín sabía de lo que hablaba: la huella de Schopenhauer era profunda. «El principal camino voluntario de la alegría, cuando hayamos perdido nuestro espontáneo buen humor —escribe el agudísimo William James en su admirable libro *Los ideales de la vida*— es el de erguirse alegremente, mirar alrededor con ojos serenos, y hablar y obrar como si siempre hubiéramos estado dispuestos y contentos» (Azorín 1905). El reclamo de James sirve para evidenciar la vinculación pragmática de la «pequeña filosofía». Nótese, además, cuán distante se coloca este «deber de la alegría» del unamuniano «sentimiento trágico de la vida» y

cómo coincide en parte, por otro lado, con el orteguiano «sentido deportivo y festival de la existencia».

La educación del político —y del artista y del hombre en general— debe tener dos fuentes principales: el principio de realidad y la lectura de los clásicos. Del primero extraerá un adecuado conocimiento del mundo, y de los segundos, enseñanzas válidas para poder actuar una relación exitosa con ese mismo mundo. La forma es la mayor enseñanza de los clásicos: en ella enseñan a ser del propio tiempo (cap. XL). El clasicismo de *El político* se construye desde una abierta oposición al romanticismo. No son, en el vocabulario azoriniano, ni categorías literarias ni, menos aún, épocas de la historia del arte o de la cultura, sino modos de ser. Frente al modo romántico, caracterizado por el enamoramiento del misterio, la seducción de lo intangible y el abandono al ímpetu y a los impulsos de la vida, por un estilo, en fin, que se abandona y se deja llevar de la fuerza irreprimible de la subjetividad, se alza el modo clásico de ser, a su vez caracterizado dentro de la «pequeña filosofía» por el espíritu sereno y ecuaníme, por el distanciamiento irónico, por la limitación del ímpetu, por la «fuerza contenida» desplegada como estilo (cap. XXXVII). El romántico es torrente libre; el clásico, cauce y dirección. Todo *El político* está traspasado por un ideal de clasicismo que revierte como una misma cosa en el fondo y en la forma del texto.

Si los clásicos enseñan a ser del propio tiempo, el principio de realidad enseña a estar en el propio mundo, pues ofrece, por vía experiencial, un adecuado conocimiento del medio. La necesidad de «ir a los pueblos» y de «mezclarse con el pueblo», muy repetida a lo largo del texto, marca el predominio de la experiencia. El principio de realidad es la *verità effettuale* de los humanistas, la que procede directamente de la experiencia. Aquí reside el fundamento pragmático del reformismo azoriniano y su correlativo rechazo del maximalismo revolucionario y del radicalismo utópico. El político no debe ser «ome revolvedor», como era el hombre que pinta Gonzalo de Berceo en *Milagros de nuestra Señora* (XI, 270 d), sino que debe ser «innovador dentro del orden» (cap. XVII) y poner en práctica la balanza del «justo medio» (cap. XXVIII): «No atentemos contra el equilibrio de las cosas y contra su orden natural. Ni el más ni el menos». *Ne quid nimis*, repetirá a menudo. Como en el horizonte pre-ilustrado de los moralistas clásicos, el medio no se pone en cuestión, y esto hace que se use la reforma para introducir en él la posibilidad de un mejoramiento paulatino y continuado, pero sin alterar la estructura profunda del mundo y de la vida. No es un «nuevo mundo» ni un «hombre nuevo» lo que configura *El político*, sino, más bien, un mundo imperfecto que puede ser mejorado y un hombre regenerado en las propias cenizas de la crisis

capaz de habitar con éxito entre las imperfecciones del mundo. La imagen de la enfermedad y la del convaleciente dan bien la medida de esta relación que se conforma desde la «pequeña filosofía». En este sentido, el principio de realidad debe ser convenientemente acompañado por una suerte de imperativo de la apariencia (caps. III, IV y IX). La elegancia (cap. II) es la máscara que se ofrece como perfecta adaptación al medio (Azorín 1907b). Frente al medio no importa tanto el ser cuanto el aparecer. Es ley de supervivencia en medio de la adversidad. El político azoriniano debe prestar una especial atención a su imagen pública: el número de máximas a ello dedicadas es muy considerable, índice de la importancia que reviste este aspecto en la economía de la «pequeña filosofía». En ese medio adverso entendido como un teatro, según la imagen clásica, la máscara quiere representar el papel protagonista. Si el «desengaño» es fuente de conocimiento, la «disimulación» será estrategia para triunfar en la vida.

Contrasta sobremanera la imagen ideal del hombre político que ofrece el texto de *El político* con las descripciones y consideraciones que tanto Martínez Ruiz como el mismo Azorín habían hecho de la clase política (véanse en propósito las ácidas pinturas y los amargos cuadros trazados, por ejemplo, en el primer capítulo de la segunda parte de *La voluntad* y en el capítulo XVII de la segunda parte de *Antonio Azorín*). No hay en ello contradicción alguna, ni debe buscarse, por tanto, el punto de inflexión que marque el antes y el después. Azorín siempre tuvo una muy pobre consideración de la clase política (basta una simple ojeada a *Parlamentarismo español*, por ejemplo, para tener una idea certera). Lo que *El político* ofrece es, en verdad, la imagen negativa del político profesional, el reflejo de las deficiencias de la clase política española (se salvan, obviamente, ese puñado de políticos admirados y/o respetados por Azorín, Maura y Pi y Margall a la cabeza). Es precisamente esta experiencia suya de la realidad política española la que le lleva a plasmar la figura ideal del hombre político. La experiencia es su base. Y ese carácter experiencial queda recogido en el texto no sólo como contenido del discurso, sino también formalmente. Ésa es, en efecto, la función que cumplen los ejemplos prácticos que apoyan cada una de las máximas. Como es ésa la misma función que cumplen los capítulos dedicados a la vida de Rodrigo Calderón (caps. XXI–XXIV) y a la del duque de Lerma (caps. XXV–XXVI): ejemplifican prácticamente, es decir, experiencialmente, el cuerpo más teórico del texto desarrollado los capítulos dedicados a Maquiavelo, Gracián, Saavedra Fajardo y Feijóo (caps. XV–XX). Es la función clásica de los *exempla* con los que se refuerza la comprensión de las máximas. Azorín la acoge plenamente, pues pertenece a la intimidad del tratado que ha elegido —o que le ha elegido a él— como género. Nótese cómo,

además de los ejemplos mencionados, que cubren capítulos enteros para reforzar la comprensión de otros, dentro de cada capítulo hay un perfecto juego de espejos entre la formulación de la máxima y el ejemplo que la refuerza (*vid.* los ejemplos de Hernando del Pulgar en el cap. VI o del cardenal Cisneros en el cap. XV). De la misma manera que el estilo literario del texto, en su perfecta correspondencia con el estilo político y, más en general, con el estilo de vida, acaba también por reforzarlos.

En la nota de presentación que abre el texto, Azorín declara que han sido la «brevedad», la «precisión» y la «claridad» las guías de su escritura. Es perfectamente coherente con el ideal de «precisión» y «concisión» declarado en el capítulo XXXVIII (titulado *Del discurso y su preparación*), y con el de la «exactitud», señalado en el XL (*La lectura de los clásicos*). Allí se afirma que el arte consiste precisamente en «expresar los más sutiles y delicados matices de las cosas, sus nexos misteriosos, sus cambiantes, sus afinidades, sus diferencias». Ahora bien, como notará el lector, este ideal artístico que plasma el texto se corresponde perfectamente con el ideal político que se ofrece en el texto (y más en general, claro está, con la misma alma de la «pequeña filosofía»). En el segundo capítulo son la «sencillez» y la «naturalidad» los signos de la «elegancia». Esta sencillez y naturalidad que se van repitiendo a lo largo del texto (p. e. cap. XXVIII) bien sea como norma de escritura bien sea como norma política, van creando poco a poco el entramado de un espacio textual en el que acaban confundiéndose todos los estilos. O como si todos los estilos —el político-moral y el artístico-literario— nacieran de un solo y mismo estilo que desde la «pequeña filosofía» se reclama como unidad inescindible: el estilo de vida. De hecho, esa sencillez y esa naturalidad van dando poco a poco lugar a la aparición y al sucesivo despliegue de la prudencia y de la discreción, de la cortesía y de la impasibilidad, de la ecuanimidad y de la ponderación, de la agudeza y del sigilo, de la cautela y de la disimulación, del ingenio y del desengaño, de la paciencia y del sosiego, de la serenidad y del fingimiento, de la mesura y de la conformidad, etc. etc., es decir, de esas categorías humanistas que configuraban un estilo de vida en el que el bien, la verdad y la belleza aparecían en indisoluble unidad. No son, pues, «valores nuevos» lo que impone, o intenta imponer, la «pequeña filosofía», a diferencia, por ejemplo, del *Übermensch* nietzscheano, tan famoso en aquellos mismos años, sino una suerte de nueva disponibilidad de algunos valores de raigambre clásica con los que Azorín pretendía dar respuesta a la crisis nacional representada por el «problema de España» y, a la vez, hacer habitable la crisis general de fin de siglo.

Al final, en el último capítulo, el despliegue de las máximas queda relativizado a la ocasión y a la circunstancia, a la concreción de cada caso. El relativismo de la «pequeña filosofía» comporta una moral y una política casuistas. No afirma ningún «deber ser», sino tan sólo un «poder ser». No hay principios inmutables, desde luego, pero en el mundo oscuro de la voluntad la claridad de la «pequeña filosofía» acaba apelando a «una justicia más alta que se formula en todas las conciencias» (cap. VIII), a «una moral más alta, una ley más elevada que no se puede definir, que no se puede concretar, que es etérea, que es inefable, y según la cual en una hora determinada, en un momento dado, procedemos» (cap. XLVII).

Lo importante no es tener un sistema filosófico; lo importante no es el que nos hagamos un plan general en lo referente a la ética, a la política, al derecho y al arte, sino ver qué resultado van a producir prácticamente estas ideas, o sea, cómo en el vivir prosaico, diario, menudo, nos comportaremos nosotros en tal o cual trance con arreglo a nuestra concepción del mundo y de la vida. [...] las grandes concepciones filosóficas sirven únicamente como orientaciones generales del pensamiento, como guías genéricas; pero luego, dentro de ellas, otros filósofos han de hacer la aplicación práctica del pensamiento (Azorín 1907a).

Así concibe Azorín la «pequeña filosofía». Es, sobre todo, un estilo de vida. Y es, desde luego, filosofía. El político se confunde aquí con el artista porque la política se concibe como un arte. Arte política. El arte de la política. De donde resulta que la política de la «pequeña filosofía» es también una poética. Y es que *El político* es la política-poética de la «pequeña filosofía». La educación estética de una nueva sensibilidad política.

§ 3. Una lectura post-moderna

Nos hemos hecho pobres y vivimos en un tiempo sin honor. Sobre nuestra pobreza actual, Walter Benjamin dejó escrita una página inmaculada que convendría rescatar fuera de nuestros usos académicos y leer en voz alta como si fuera una oración de la mañana. Nunca el hombre ha vivido rodeado de tantas cosas a disposición. Nunca ha poseído tanto y, sin embargo, nunca ha sido más pobre que ahora. También aquí es fácil obviar la cuestión y refugiarse en la demagogia del hambre en el mundo y de la solidaridad con los desposeídos de la tierra. Aquí no se habla de ellos, desde luego, sino de ese Occidente opulento que en su marcha secular de desarrollo y de progreso ha extraviado el sentido de su camino en la historia. Nos hemos hecho pobres, sí, y nuestra pobreza se refleja en el vacío que llevamos dentro, en la nada que arrastramos día a día, en

la miseria que atesoramos cotidianamente. Pobres de experiencia; pobres, en fin, de saber. No de conocimientos, sino de sabiduría. Ya no sabemos lo que son las cosas; las usamos, pero no las sabemos. También hemos perdido el sentido de las palabras, su valor real y no de mercado, y todo parece marchar hacia un silencio entrópico que el ruido de hoy anuncia en oportunas rebajas de temporada. Son los signos indelebles de nuestro tiempo, de nuestros días cubiertos al reparo de la luz y protegidos de la intemperie y de nuestras noches iluminadas como si fueran resplandecientes días de sol.

En el honor tiene el libro de Azorín una de sus claves. El capítulo XXIX somete el concepto a eficaz deconstrucción y acaba afirmando su carácter ocasional y relativo. El epílogo vuelve sobre el tema —índice de la importancia que reviste— y testimonia que en el futuro de su ficción es un término olvidado, definitivamente perdido en algún punto de esa línea de la historia que conducía al seguro progreso de la humanidad. En la ficción del epílogo, el significado del honor se resiste a las investigaciones del maestro, pero éstas no dejan lugar a dudas sobre su importancia en la configuración de la vida social del pasado. Era una columna del mundo, pero no se sabe en qué consistía. Tampoco Azorín lo sabe. También el suyo es un mundo sin honor. O que lo está perdiendo. Y sin embargo, al menos en dos ocasiones apela a esa «justicia más alta que se formula en todas las conciencias» (cap. VIII), a esa «moral más alta», a esa «ley más elevada que no se puede definir, que no se puede concretar, que es etérea, que es inefable, y según la cual en una hora determinada, en un momento dado, procedemos» (cap. XLVII). No es que fuera lo mismo, claro está, pero tenía que ver con ello. El honor pertenece a ese ámbito inefable que —queramos o no— nos corresponde. El tiempo modifica el fondo, los accidentes, pero la forma permanece como algo propio, como atributo específico y carácter distintivo de lo humano. Basta saber mirar. También hoy. Tiene que ver con nuestra dimensión *páthica*, pero la historia de Occidente, al menos esa parte que se ha hecho bajo las insignias del progreso, ha consistido precisamente en el privilegio de la *ratio* y en el consiguiente adelgazamiento —o negación— de las pasiones. La crítica más dura de la modernidad monta precisamente ahí y se constituye como crítica y deconstrucción de la razón. El fin de siglo fue un momento especialmente importante en la génesis de esa crítica de la modernidad desplegada después a lo largo y ancho de todo el siglo XX. Época convulsa y llena de convulsiones que nos ha traído hasta el tranquilo miramar de esta postmodernidad de nuestros días en la que contemplamos todos los ocasos sólo para inmortalizarlos en una fotografía. Allí, en la apertura de aquel fin de siglo, estaba la «pequeña filosofía». No se olvide que la subversión literaria de la filosofía tenía que ver también con ello.

Todo había empezado muy atrás. Acaso cuando Novalis, el apasionado poeta de la flor azul, quiso cifrar el programa romántico en una fórmula según la cual «el mundo debe convertirse en fábula». Era como decir que el mundo debía ser romantizado. Todo un siglo después, cuando los efectos de esa educación romántica habían hecho ya estragos (¿qué otra cosa son *Madame Bovary* y *La Regenta*, sino la representación del fracaso de los ideales románticos en la sociedad burguesa?), el genio poético de Nietzsche supo dar forma a todo ello en una variante ejemplar del lema de Novalis: «el mundo verdadero se ha convertido en fábula». Para Novalis, el deber programático que impelía hacia la fabulización del mundo tenía su razón de ser en su convencimiento de que la verdad se muestra en el libre ejercicio de la imaginación y de la fantasía. Nietzsche invierte el programa porque la imagen de la muerte de Dios le ha convencido que de la verdad no hay ya rastro en el mundo, que ha quedado disuelta en un juego hermenéutico que ha acabado por reducir todo a interpretación, y la interpretación a mera fábula, sin más contenido que la incesante voluntad de seguir jugando. Para Nietzsche es *incipit tragoedia*, y desde él llevará a cabo la configuración de un pensamiento que pudiera estar a la altura de las circunstancias.

También Azorín se rebelará contra la fábula (recuérdese el capítulo XIV de la *La voluntad*). La «pequeña filosofía» es rebelión contra la fábula del mundo: en su puntilloso detallismo quedará disuelta esa imaginación poética que se desentiende de la vida y se fuga hacia regiones ideales. La atención a lo prosaico y a lo vulgar también la niegan. Como la niegan también la nutrida consideración de lo cotidiano y el amplio desprecio de todo lo extraordinario. Azorín está de vuelta. De vuelta de los fracasos; de vuelta, sobre todo, de los ensueños. Ahora bien, para él, el hecho de que el mundo verdadero se haya convertido en fábula, significa —al contrario que para Nietzsche— que la verdad acontece precisamente donde viene a ser negada. Ese lugar no puede ser ya el de la fábula, pero sí el del nuevo espacio literario configurado por la «pequeña filosofía». Un espacio que no se coloca más allá —o más acá— de la vida, en regiones ideales desde las que se la ilumina, sino en la vida misma. Un espacio que, oculto bajo la superficie del mundo, tras la falsedad de su apariencia y la opacidad de su brillo refulgente, puede acoger en su seno el despliegue ético de una forma de la verdad que se entrega como belleza.

En ese nuevo espacio de la «pequeña filosofía» importa, sobre todo, el estilo. El estilo lo es todo. Ser un estilo es precisamente eso: acoger como ser propio el ámbito de la verdad-belleza. No estaría de acuerdo Azorín con la exaltación de la retórica de los santones de la postmodernidad. En Azorín el nihilismo no es un programa, sino la forma del mundo contemporáneo. Ni lo

enaltece ni le hace propaganda, simplemente lo acepta. Es lo que hay, y a ello le mueve el principio de realidad. No es, pues, la «pequeña filosofía» una filosofía nihilista, reconducible, en este sentido, acaso como precedente, a las filosofías postmodernas que hoy abundan en medio de nuestra opulencia y de nuestro vacío, sino, más bien, una filosofía que busca hacer habitable el nihilismo, y, de consecuencia, y sólo en este sentido, una filosofía que puede desplegar su validez y su eficacia también para poder hacer habitable nuestro mundo postmoderno. La retórica en Azorín tiene una comprensión clásica, humanista. No es «bajo el vestido, nada», sino la búsqueda de una forma capaz de liberar, primero, y de acoger, después, el fondo oculto del mundo y de la vida. Su antirretoricismo fue una lucha sin cuartel contra la retórica decimonónica, contra su ampulosidad, sobre todo contra su falsedad. Una retórica para la verdad, eso es lo que él buscaba. Porque la verdad —como el ser— también se dice de muchas maneras.

El honor no es nada. Es un estilo. Una forma de la verdad. Apelándose a esa moral más alta dentro del espacio secularizado del nihilismo, en este mundo nuestro de tantos dioses que han sucedido a la muerte de Dios, Azorín confina el honor en el espacio de las puras formas. Es el honor como forma que deviene así honor de la forma. Su posibilidad. Ayer como hoy.

REFERENCES

- AZORÍN (1997). *Obras escogidas*, 3 vols. Madrid: Espasa Calpe.
- AZORÍN (1908). *El político*. Madrid: Librería de los sucesores de Hernando. Reimpresión: Edición de José Francisco Martín. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- AZORÍN (1905). «El pesimismo». ABC, 6 de octubre de 1905.
- AZORÍN (1907a). «Sobre un filósofo». ABC, 1 de abril de 1907
- AZORÍN (1907b). «La elegancia en política». ABC, 23 de julio de 1907
- GRASSI, Ernest (1985). *Heidegger e il problema dell'umanesimo*. Nápoles: Guida. [Trad. Cast.: *Heidegger y el problema del humanismo*. Traducción, introducción y notas de Ubaldo Pérez Paoli. Anthropos, Barcelona, 2006].
- GRASSI, Ernesto (1986). *Folly and Insanity in Renaissance Literature*. Binghamton, NY: Universidad de Binghamton [Trad. it.: *Umanesimo e retorica. Il problema della follia*, en colaboración con Maristella Lorch, trad. de Enrichetta Valenziani y Giovanna Barbatini. Módena: Mucchi, 1988].
- GRASSI, Ernesto (1999). *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*. Nápoles: La Città del Sole. [Trad. Cast.: *Retórica como filosofía. La tradición humanística*. Pról. Massimo Marassi. Anthropos, Barcelona, 2015].
- MARTÍN, Francisco José (1999). *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARTÍN, Francisco José (ed.) (2003). *Las novelas de 1902*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARTÍN, Francisco José (2012). *El uno, el otro, el mismo (Vindicación de J. Martínez Ruiz)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARTÍN, Francisco José (2014). «Pensar desde la lengua (A propósito del paradigma de la “tradición velada”)». *Revista de Occidente*, 394, pp. 5–19.



NOTES ON CONTRIBUTOR

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN es Profesor de Literatura Española y de Historia del Pensamiento Hispánico en la Universidad de Turín, Italia. Doctor en Filosofía [≈ PhD] por la Universidad Autónoma de Madrid, España, y Doctor en Filología [≈ PhD] por la Universidad de Pisa, Italia. Sus áreas de interés se centran principalmente en el hispanismo filosófico, en las relaciones entre filosofía y literatura, en la historia de las ideas y en la hermenéutica de la cultura hispánica, en contexto euro-americano y desde perspectivas filológicas y filosóficas. Es autor de *El sueño roto de la vida. Ensayo sobre la poesía de Francisco*

Brines (Aitana, 1997); *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista* (Biblioteca Nueva, 1999); *El uno, el otro, el mismo. Vindicación de J. Martínez Ruiz* (Biblioteca Nueva, 2012) y *Olvidar a Schopenhauer. Filosofía y literatura en la crisis de fin de siglo en España* (la Torre del Virrey, 2016).

CONTACT INFORMATION

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Università degli Studi di Torino. Via Sant'Ottavio, 20. 10124 Torino, Italia. e-mail (✉): francisco.martin@unito.it

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Martín, Francisco José (2019). «Azorín y la Retórica del Humanismo. Forma y estilo de *El Político*». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 10: pp. 00–00.