



L I N G U A X

Revista de Lenguas Aplicadas

S E P A R A T A

Dolores Dobón Antón

Influencia filosófica y freudiana en la novela española del primer tercio del siglo xx. *La voluntad* de Azorín



UNIVERSIDAD ALFONSO X EL SABIO

Facultad de Lenguas Aplicadas

Villanueva de la Cañada, MMIII

© del texto: M.^a Dolores Dobón Antón
Enero de 2003
<https://www.uax.es/publicaciones/linguax/linte003-01>

© de la edición: *Linguax. Revista de Lenguas Aplicadas*
Universidad Alfonso X el Sabio
28691 - Villanueva de la Cañada – Madrid
ISSN: 1695-632X
Editor: J. Ramón Trujillo - linguax@uax.es
Última actualización: 28 de enero de 2003

No está permitida la reproducción total o parcial de este artículo ni su almacenamiento o transmisión, ya sea electrónico, químico, mecánico, por fotocopia u otros métodos, sin permiso previo por escrito de la revista.

INFLUENCIA FILOSÓFICA Y FREUDIANA EN LA NOVELA ESPAÑOLA DEL PRIMER TERCIO DEL S. XX. *LA VOLUNTAD DE AZORÍN*

M.^a Dolores Dobón Antón
Universidad Alfonso X el Sabio

RESUMEN: Este artículo aborda el estudio de la influencia nietzscheana y freudiana en *La voluntad* de Azorín.

PALABRAS CLAVE: Voluntad de poder, sistema patriarcal, judeo-cristianismo, feminismo, abulia, superhombre.

ABSTRACT: *This paper studies the influence of Nietzsche and Freud in La voluntad of Azorín.*

KEY-WORDS: *Will power, Patriarcal system, Judeo-Christianity, Feminism, Total apathy, Nietzschean Superman.*

La crítica ha prestado considerable atención a la influencia de Nietzsche en la segunda parte de *La voluntad* de J. Martínez Ruiz. Tal atención se ha concentrado, sobre todo, en dos temas fundamentales: la aspiración de Azorín a alzarse al nivel del superhombre mediante su identificación con una de las grandes manifestaciones de la «voluntad de poder» (la Voluptuosidad [el Padre Antonio Claret]; la Fuerza [Antonio Cánovas]; la Elegancia [Julián Romea]; el Dinero [José de Salamanca]; finalmente, la Poesía [Gustavo Adolfo Bécquer] y la importancia del «eterno retorno» como momento de suprema exaltación del hombre¹.

¹ Martínez Ruiz, J. *La voluntad*, Clásicos Castalia, Madrid, 1982, pp. 251-254; 220-222. Como indica Inman Fox en la nota 104 de su edición *La voluntad*, la larga cita de Nietzsche recogida en el texto, proviene de la obra de Henri Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche*, París, 1898. Para la influencia de Nietzsche en *La voluntad*, y, en general, en la obra de Azorín, ver sobre todo Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid, 1967, pp. 395-419, y Anna Krause, *Azorín, the Little Philosopher*, Berkeley and Los Angeles, 1948, pp. 185-195

Pero la huella más poderosa y significativa del profesor de Basilea en la obra del joven J. Martínez Ruiz ha sido desatendida: la función de la crítica del cristianismo de Nietzsche en la creación de la poderosa figura de Puche, el sacerdote que seduce espiritualmente a Justina, rompiendo su relación amorosa con Azorín, y empujándola al claustro conventual².

Como Gonzalo Sobejano ha mostrado, el temprano conocimiento de los escritores de la Generación del 98 de Nietzsche proviene del conocido libro de Henri Lichtenberger *La philosophie de Nietzsche* que publicado en 1898, obtuvo un indiscutible éxito en España³. Lichtenberger da en esta obra una interpretación radical del pensamiento de Nietzsche. Presenta a un Nietzsche heróico como buscador de la verdad a través de la aventura de la vida, la filosofía que él alcanza es por tanto un existencialismo germinal, que se transforma en acción y vida. A través de esa búsqueda Nietzsche descubre que los hombres se encuentran divididos en un conflicto de anarquía vital: los instintos que nos constituyen luchan entre sí por el dominio de unos sobre otros (codicia, libido, orgullo, bajeza) y sólo mediante una voluntad poderosa que los discipline y ordene en una jerarquía creadora puede esa masa emocional informe transformarse en un hombre: «Hombre es aquel que puede prometer», es decir, aquel individuo autoconstruido que puede imponer un orden ético a la anarquía emocional. Ese hombre es un «camino hacia el más allá», o sea, hacia el superhombre. Tales hombres, los «hombres superiores», los «señores», han desarrollado una poderosa «voluntad de poder» mediante ese severo proceso de autodisciplina, y esa voluntad se encuentra hasta tal punto incorporada a su núcleo vital (es decir, su ser es su

² En mi artículo «Jaula, convento, iglesia; represión eclesiástica y abulia en *La voluntad*» (*Anales Azorinianos IV*, 1993: 349-367) creo haber mostrado cómo Martínez Ruiz ha usado la imagen de la jaula y el cazador de perdices para expresar el carácter venatorio, de cazador y presa, existente entre el sacerdote/profeta bíblico y su víctima, la infeliz Justina.

³ Ver, Krause, pp. 186-187 y Sobejano, pp. 398-399. Aunque Sobejano ha mostrado la existencia de varias traducciones de Nietzsche simultáneas e inmediatas al libro de Lichtenberger, está de acuerdo con Krause en la importancia capital de este texto. Las citas y resúmenes del texto proceden, no del original francés, sino de su traducción inglesa *The gospel of Superman; the philosophy of Friedrich Nietzsche*, T. N. Foulis, Londres, 1910. Esta edición era la única que existía en la biblioteca de la Universidad de Virginia.

querer) que la dura moral del señor emana de él con la pura espontaneidad del vivir: mandar, imponer jerarquías sociales, lealtad inquebrantable al amigo e implacable hostilidad al enemigo, enfrentamiento inmediato al peligro, tales actos éticos son en él instintivos, brotan de la voluntad de poder que lo constituyen en «señor». Los débiles, incapaces de ordenar su caos emocional, son, por el contrario, «los decadentes» (Lichtenberger: 17-31).

Sólo la más implacable, dura disciplina, aplicada a sí mismo, ha hecho del hombre un «señor»; pero para que el ser humano pueda experimentar esa metamorfosis es necesario que se enfrente con las durísimas condiciones de una sociedad igualmente dura e implacable, en la que difíciles obstáculos, y fuertes voluntades hostiles tengan que ser superados. De ahí el feroz ataque de Nietzsche a la democracia y el socialismo; tales sociedades, esencialmente igualitarias, al quitar los obstáculos (las desigualdades) que se oponen al desarrollo de la moral del individuo, imposibilitan la propia creación de poderosos caracteres, de «señores». La piedad, la compasión cristiana, al pretender poner la sociedad entera al servicio de los débiles, hace imposible la lucha de la cual, y únicamente de la cual, brota el ser moral, el «señor» (Lichtenberger: 97-121).

De una parte, pues, Nietzsche ve una minoría de señores como un grupo de líderes, duros consigo mismos y con los «esclavos», es decir, con aquel otro, mucho más vasto grupo, masa informe de decadentes, cuya anarquía instintiva no les ha permitido desarrollar la voluntad de poder y sometidos habitualmente a la tiránica autoridad de los señores, desarrollan una serie de rasgos de carácter que ellos llaman «virtudes»: renuncian a un mundo que no pueden dominar (ascetismo); renuncian a un impulso erótico que, por debilidad, no pueden imponer a la mujer, sometiéndola (castidad); buscan la paz, no contestan a las ofensas, las perdonan (cobardía); y, por último, la trampa final, en lugar de imponer una dura disciplina a los esclavos, que los endurezca y, hasta cierto punto, los humanice, mediante la piedad se anula y somete a su ética decadente la moral de los fuertes y de los señores (Lichtenberger: 122-124).

La religión ha producido un extraordinario fenómeno moral: la sumisión de los fuertes a la decadente voluntad de los débiles, a una voluntad de muerte. Esa evolución espiritual ha tenido lugar en el momento en que una de las más vigorosas voluntades que la historia ha conocido (el imperio

romano) ha sido penetrada por un pueblo resentido, víctima de múltiples avatares históricos: el judío. Tal catástrofe cultural y ética se ha debido a una total inversión de los valores: los valores vitales, afirmadores de la vida, se han visto sometidos a los valores negadores de ésta. En el imperio romano la institución de la esclavitud proporcionaba, a astutos y decididos decadentes, una masa apropiada (resentida, envidiosa, llena de odio hacia los fuertes, sus señores) para imbuirse de principios que alagasen sus vicios: este mundo nada vale; escapemos de él hacia un ilusorio más allá. Eros, ese gran principio de afirmación vital, nos ata al mundo mediante la pasión amorosa; destruyamos nuestro innato erotismo mediante la ascesis, la mortificación de la carne, y mediante la huída de la tentación, refugiándonos en el claustro. La moral de los esclavos concluye pues con la condenación de la vida y la huida del mundo.

Los esclavos mismos necesitan jefes, ordenadores de la conducta colectiva, retóricos defensores de sus valores decadentes. Su líder es «el sacerdote». El «sacerdote» es también un degenerado, pero es astuto: debe defender a los débiles, no sólo de la fuerza de los «señores», sino también de su propio resentimiento. Los «esclavos», aunque negadores de la vida, desean, sin embargo, continuar viviendo, y su voluntad de poder, impotente, subsiste con su vida. Tales impotentes deseos, esa anarquía moral del degenerado, es usada por el «sacerdote» para invertir los valores: sólo los pacíficos, los humildes, los castos, son *buenos*: los afirmadores de su voluntad, los enérgicos y agresivos, los que eróticamente imponen el dominio a la mujer, son «pecadores». Mediante la falsa retórica de la negación de la voluntad y de la vida, «el sacerdote» exalta la débil voluntad de los «esclavos», y crea el sentimiento de culpa en los «señores». Tal sentimiento se refuerza mediante la creación de un pavoroso «más allá»: un «infierno» donde los fuertes, los afirmadores de la vida, serán eternamente atormentados. Es precisamente en la creación de ese «infierno» donde la envidia y el odio del «esclavo» hacia el «señor» se revela con toda su fuerza; allí el agresivo hombre arrojado, el violento conquistador, el vigoroso amante, sufrirá tormentos indecibles; catástrofes, y hecatombes apocalípticas destruirán este mundo en la consumación de los tiempos (Lichtenberger: 124-141).

En este marco ideológico, la «seducción» de Justina por Puche adquiere toda la virulenta fuerza condenatoria que, sin duda, Martínez Ruiz intentó infundirle. Justina está enamorada de Azorín; como veremos en el texto, su sensualidad ha sido despertada por el joven, y la ata a él y al mundo. Puche, tío de Justina, viejo sacerdote, se nos describe como un anciano clérigo, sereno e insinuante, que, sin embargo, tiene, en ocasiones, fervorosos arranques de mística elevación y profunda ira. En el proceso de seducción de Justina lo vemos pasar de la calma aparente a la más violenta erupción condenatoria. La importantísima conversación en que siembra en el alma de Justina la condenación del mundo, y la aspiración al claustro, comienza apropiadamente con sospechosa dulzura:

Dulce sosiego se respira en el ambiente plácido [...] A un extremo de la mesa de retorcidos pies, en la entrada, Puche, sentado, habla pausadamente; al otro extremo, Justina escucha atenta. En el fondo umbrío de la cocina, un puchero borbolla con persistente moscardoneo y deja escapar tenues vellones blancos. Puche y Justina están sentados. Puche es un viejo clérigo de cenecero cuerpo y cara escuálida. Tiene palabra dulce de iluminado fervoroso y movimientos resignados de varón probado en la amargura. (Azorín: 66-67)

En el texto como vemos, predominan las expresiones de empalagosa dulzura y aparente paz: «dulce sosiego», «ambiente plácido», «habla pausadamente», «dulce iluminado». En una maniobra digna del futuro Azorín, la sutil comparación de Puche con un puchero-moscardón («moscardón», por supuesto, connota implicaciones peyorativas) que deja escapar «tenues vellones blancos» («vellones» introduce, funde la imagen del «cordero místico» con el humo del puchero) conecta el sermón del anciano con una nota de burlona ironía: toda esa suavidad es simplemente el zumbido de un moscardón. El «varón probado en la amargura» mantiene largas conversaciones con Justina; las palabras son el camino más eficaz e infalible para la seducción:

Susurra levemente más que habla; sus frases discurren untuosas, benignas, mesuradas, enervadoras, sugestivas. En plácida salmodia insinúan la beatitud de la perfecta vida. (Azorín: 67)

Justina escucha atentamente de forma que las palabras van «calando» en su alma, éstas son pingües, y pegajosas. La conversación del sacerdote antes

asociada con un moscardoneo incesante, es ahora untuosa, o sea, que soborna con sus dones, obligando al receptor a quedarse con algo de la materia que se está manejando. Da la impresión de que Justina se «va manchando» con las grasientas palabras con que Puche está intentando persuadirla, además de debilitarla, y de quitarle las fuerzas como explícitamente se nos dice a través del término «enervadoras». Obviamente lo que Puche pretende, y como veremos logrará, es inspirar en Justina palabras o actos involuntarios que la conduzcan a su terreno; está utilizando su discurso para dominar la voluntad silenciosa, pasiva e inocente de Justina. Es difícil creer que tales palabras puedan ser entendidas como «benignas» en el sentido recto de la palabra, sobre todo cuando son pronunciadas ante una joven ingenua y candorosa a la cual Puche sabe como engañar. Por tanto este término debe interpretarse en la acepción de que se allana a «mostrarse» bueno, pero que en el fondo la verdad es otra. Azorín sigue describiendo el «primer enfrentamiento decisivo» de esta relación seductora: «Puche va hablando dulcemente; la palabra poco a poco se caldea, la frase se enardece, el período se ensancha férvido» (67). El sacerdote aún mantiene su compostura, «su máscara», y sigue pausadamente hablando como si entonara un canto monótono para adormecer y hechizar al oyente; sus palabras giran en torno a la futilidad del «tráfago mundano», indigno de atención y de aprecio. En contraposición a esta realidad miserable que es el mundo y la acción, hay otra alternativa: la vida conventual. Cuando el apacible y sereno sacerdote se enardece al escuchar sus propios argumentos, cae en un estado de fervor que descubre los impulsos reprimidos que se ocultaban tras las enervadoras palabras. Al desaparecer el «decoro» exterior, aparece tras la máscara el «otro», el tiranosádico dando bramidos arrebatadores: «Y un momento, impetuosamente, la fiera indomeñada reaparece, y el manso clérigo se exalta con el ardimiento de un viejo profeta hebreo» (67). Sería difícil encontrar una más fiel expresión del sacerdote nietzscheano: la externa, seductora máscara de dulzura y benignidad esconde una «fiera indomeñada», la eterna figura del «profeta hebreo»). ¿Qué se propone esa fiera? Como el clásico lobo, devorar a la bella heroína: «Justina es una moza fina y blanca. A través de su epidermis transparente, resalta la tenue red de las venillas azuladas» (67). Pero, ¿qué entendemos por devorar? Esta metafórica expresión de violenta asimilación, de destrucción posesiva implícitamente alude a la más compleja

relación de cuantas se presentan en *La voluntad* y requiere un análisis minucioso. En primer lugar la relación Puche-Justina se nos presenta como paternal; para ello existe un fundamento real puesto que Justina es su sobrina: «A propósito de Puche se habla de su sobrina Justina» (79). Al hablar con la joven, su tío se dirige a ella como a una hija:

Puche dice:

–Hija mía, hija mía: la vida es triste, el dolor es eterno, el mal es implacable. En el ansioso afán del mundo, la inquietud del momento futuro nos consume, la hipocresía lisonjera, el anhelante ir y venir de la humanidad errabunda sobre la tierra. (Azorín: 67)

Tratamos, pues, de un padre que niega el valor de la vida fuera de la casa paterna. Puesto que lo hemos definido como el modelo del «sacerdote nietzscheano», debemos concluir que la casa del «sacerdote» es la iglesia, representada icónicamente por el convento, y que la pasión absorbente de Puche lo llevará irremediamente a encerrar a la hija en la casa paterna. Tal encierro, además, no es exclusivamente una manifestación de autoridad paternal exacerbada y tiránica; existe en ella también un componente de rivalidad erótica: Puche pretende, y consigue, arrebatarse a Justina de manos de su rival Antonio Azorín: «Puche se opone de tal modo al casamiento, que Justina será monja antes que mujer de Azorín» (Azorín: 79).

El análisis de este triángulo incestuoso requiere ciertas consideraciones críticas. En primer lugar es preciso señalar que la relación «padre-autoritario/hija-sexualmente madura/rival-de-fuera» es la estructura básica de la relación familiar padre/hija, a su vez una estructura elemental de la más compleja relación familiar padre/madre, hijo/hija. El conocido análisis de Levi-Strauss de núcleo familiar, hoy universalmente aceptado por la crítica feminista, implica que la relación familiar que constituye la esencia histórica de la familia es la relación padre/hijo: por ella la familia se trasciende en el tiempo, el nombre familiar se perpetua y, de este modo, los antepasados, sus hazañas, sus bienes se acumulan y, en un cierto sentido, se eternizan. Cuando Julieta dice a Romeo: «Al fin y al cabo ¿qué es ser un Montesco y un Capuleto? (¡Simplemente un nombre! », no comprende el alcance de lo que dice. Ese nombre, esa diferencia y hostilidad entre las dos familias, les costará la vida. Si el destino del hijo es perpetuar la esencia familiar, el nombre, el destino de la hija es abandonar el hogar, enlazar la unidad

familiar con otra unidad externa (la del esposo) y de esta forma crear los vínculos afectivos que conforman la unidad social: el hijo de la hija vence la moral de venganza y hostilidad para deshacer las oposiciones y conflictos sociales (el hijo de Romeo y Julieta hubiera sido un Montesco y un Capuleto). La esencia del elemento familiar hija es pues el de salir de la casa paterna. Hasta tal punto es esta función capital, que Levi-Strauss hace de ella el fundamento de la civilización; el momento histórico que transforma el primitivo grupo de primates en hombres.

El animal se transforma en hombre mediante la prohibición del incesto. En el grupo primitivo todas las hembras estaban sometidas a la autoridad, y al deseo, del padre (y, bajo la autorización de éste, de los hermanos). La prohibición del incesto produce simultáneamente la exogamia: la mujer, transformada en instrumento de cambio social, se entrega a un miembro de otro grupo que a su vez entrega a su familia un don (rebaños, utensilios, etc). Ese intercambio no es simplemente una transacción material: en virtud de sus componentes afectivos el enlace familiar cimenta la paz social y establece las bases de una convivencia civilizada.

Pero, como señala David Willbern en su ensayo *Father and Daughter in Freudian Theory*⁴, y confirma Freud en su descripción del complejo de Edipo, esa estructura esquemática ignora un doble componente irracional (subconsciente) de la relación triangular: el deseo incestuoso inicial sigue siendo un elemento, aunque sublimado, de la relación padre/hija; la autoridad patriarcal sufre una derrota cuando un nuevo macho, el marido, pasa a representar la función de patriarca sobre su esposa. La relación padre/hija/esposa es, pues, mucho más compleja de lo que aparece a primera vista: no es sólo un sistema de enlaces, sino también una fuente de conflictos; el campo de batalla donde esa guerra familiar tiene lugar es el hogar paterno. La relación hija/hogar reviste varias características que significan icónicamente el grado de relación padre/hija. Si el proceso de una maduración edipal se ha realizado plenamente, y el componente erótico se ha sublimado, la casa aparecerá como «hogar abierto» que permite la salida de

⁴ David Willbern: «Father and Daughter in Freudian Theory», en *Daughters and Fathers*, ed. Lynda E. Boose y Betty S. Flowers, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1989, pp. 75-96; ver especialmente pp. 76-80.

la hija y la entrada de su marido, estableciéndose así el vínculo exogámico y creándose una estructura social unitaria. Si, por el contrario, la atracción erótica reprimida subsiste, el hogar se transformará en «castillo gótico», es decir, en morada terrorífica, con sus prisiones tétricas, sus calabozos, sus instrumentos de tortura, donde la hija rebelde es atormentada hasta conseguir su sumisión a la autoridad paterna. Tal ejercicio de autoridad por el padre es un caso particular de la afirmación fálica en general: en toda sociedad patriarcal, el falo, como afirma Lacan, no es simplemente el órgano fisiológico, sino un signo que representa el principio de autoridad (como claramente muestra el cetro del rey, la vara del alcalde, la maza ceremonial, etc). Cuando la afirmación fálica se realiza mediante la violencia, los actos de aprisionamiento y tortura indican, evidentemente, un componente sádico que tiene su origen en la represión del instinto sexual. Cuando, como en el caso de Puche y Justina, esa relación es paterno/filial, la represión se ejerce sobre una sexualidad incestuosa⁵.

Vista, pues, desde los principios de la crítica feminista psicoanalítica más reciente (y desde la intertextualidad nietzscheana) la relación Puche-sacerdote/Justina-monja cobra un carácter insospechado y revelador. El convento es, simplemente, una versión del castillo gótico, y los penosos ejercicios ascéticos de Justina una expresión simbólica de la extrema afirmación patriarcal cuyo ejemplo arquetípico encontramos en el tirano que atormenta a su víctima en los calabozos del castillo⁶. Algunos ejemplos del texto de *La voluntad* mostrarán claramente la adecuación del destino de Justina al esquema autoritario que acabo de bosquejar. La profesión de Justina se nos describe como una muestra que es al mismo tiempo una

⁵ El castigo de la hija, atormentada hasta conseguir su sumisión, es solamente un ejemplo de la violación simbólica mediante la cual la razón realiza la extrema afirmación de su poder sobre la hembra; ver Kate Ferguson Ellis: *The Contested Castle. Gothic Novels and the Subversion of Domestic Ideology*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago, 1989, especialmente los capítulos «Radical Terror: Charlotte Smith, Mary Wallstonecraft», y «Kidnapped Romance in Ann Radcliffe», pp. 76-128. Ver también el ensayo «The Father's house and the Daughter in It», de Lynda E. Boose, en la obra antes citada *Daughters and Fathers*.

⁶ Sería interesante estudiar si al dar a la heroína el nombre de Justina y al detallar sus sufrimientos en el convento Martínez Ruiz está señalando a la obra del Marqués de Sade *Justina o los infortunios de la virtud*.

castración (desposesión de la sexualidad) simbólica. El carácter de castración (es decir, de violenta privación de la fuerza vital) se consume cuando se desnuda ante el coro religioso y se transforma en esclava del padre-Dios; esta entrega de alma y cuerpo es la premonición de la castración de su voluntad:

Las monjas responden a coro: Amén. Luego Justina se levanta y las monjas la van desnudando mientras rezan [...] Y despojada de sus ropas profanas, vístenle el hábito y la toca; calzánle unas alpargatas; pónenle en la mano una vela encendida. En esta forma, Justina torna a arrodillarse sobre el paño negro [...] La ceremonia acaba. Justina se levanta y va entre las monjas a besar el altar [...] Justina ya es novicia: su Voluntad ha muerto (Azorín: 165-166).

Justina al despojarse de sus vestiduras mundanas se ha desprendido de los intereses materiales y esta transformación es el símbolo del rechazo de cualquier tipo de sensualidad o vanidad; su nueva indumentaria es austera: alpargatas y sayas. Su entrega como esposa-esclava de Dios la inicia en un matrimonio infecundo. El Cristo amoratado, que reposa en la capilla, también es una víctima de la opresión inflingida por el sacerdote en el castillo donde la negación de la luz y de la vida atormenta a las criaturas que navegan por este mar de oscuridad y sombra: «Y un Cristo exangüe, amoratado, yace en el suelo, sobre un paño roído negro entre cuatro blandones» (136-137). El Esposo, Cristo, ya muerto es una premonición de la tragedia que se aproxima: Y he aquí el momento supremo: «Justina se tiende sobre el paño, como si estuviera muerta, inmóvil, rígida» (165).

Tras la opresión a que se ha visto sometida, tras la negación de la libertad, y el impuesto rechazo de Eros, cae en un estado de desequilibrio interior. Su alma se debate en una lucha entre la razón fría simbolizada en la anulación infecunda, y los instintos sensuales encarnados en un corazón amoroso propenso al erotismo:

Ella está dispuesta desde luego a abandonar el mundo: Puche la tiene ya segura. Pero este desasosiego que ahora siente, estos bulliciosos pensamientos que a veces se escapan hacia Azorín, le dan pena, la mortifican, la humillan mostrándole (cosa humana) que sobre nuestra razón fría, sobre nuestros propósitos de anulación infecunda, está nuestro corazón amoroso, desbordante de sensualidad y de ternura (Azorín: 152).

Justina está atravesando un momento de *sequedad* en el que la fuerza erótica que la enlazaba a Azorín, y consiguientemente al mundo y a la vida, está siendo aplastada por la autoridad patriarcal que se ejerce en el recinto conventual. El origen sexual de la represión anterior está, pues, claramente establecido. La razón por la que el padre-Puche aprisiona a Justina en esta cámara de tortura rodeada de imágenes de martirio es el deseo irreprimible de tenerla para él, de saber que es sólo suya, y que ningún rival podrá gozar de esta ingenua avecilla sensual. Puche, su amo, la ha adiestrado en el arte de la represión, de la mortificación y de la aceptación sumisa de su confinamiento. El sacerdote-guardián tiene un aspecto militante y agresivo que lo dota de una autoridad poderosa para imponer su voluntad. En la organización patriarcal, el padre-dios impone los límites de su voluntad, los cuales deben ser obedecidos aun a cambio de la vida: Justina ha vuelto a su celda [...] tiene la cara blanca; sus ojos miran extáticos. Extenuada, ansiosa, jadeante, su mirada se enturbia y su cuerpo cae desplomado (189). La voluntad de Justina ha muerto, ya es una esclava del sadismo impuesto por su padre-protector, ha sucumbido ante las fuerzas de la autoridad patriarcal, y ante sus deseos incestuosos; sin embargo la muerte de la carne no sucede sin espasmos de rebeldía. Durante estos arrebatos el demonio consigue aún, por unos instantes, penetrar, a través de la carne, hasta el alma de la joven víctima Justina. La muerte de su voluntad no evita un momento final de erotismo: «Y he aquí que Justina, vencida, anonadada bajo la caricia enervadora, solloza, rompe en un largo gemido, se abandona en voluptuosidad incomparable» (152).

El demonio que la tienta con los sensuales deseos es la imagen de Azorín, es decir, el símbolo del rival del padre, del mundo que penetra en la casa paterna bajo la máscara del futuro marido, al que Puche debería ceder el falo simbólico, así como la renuncia a sus propios deseos incestuosos.

Podemos, pues, concluir que la casa del padre es el espacio simbólico donde se enfrentan, en duelo mortal, el patriarca y el rival en un recíproco encuentro de voluntades: el premio es la mujer. El principio cultural esencial, la base de la subsistencia civilizada, impone el imperativo de la cesión exogámica: el establecimiento de lazos sociales, la cimentación de la convivencia urbana, lo requieren. Pero ello supone que el patriarca reconoce

la existencia de imperativos colectivos que deben sobreponerse a su tiránica voluntad individual, es decir, el tirano potencial debe aceptar la existencia de la ley moral. Pero la autoridad tiránica no consiste solamente en la violenta aserción de la soberbia voluntad individual; contiene también un componente erótico que la refuerza: el deseo incestuoso de la hija. El esposo no es simplemente un rival que le disputa el cetro-fálico, sino que pretende apoderarse también de la mujer. La ideología antivital ascética nace, pues, de una reacción contra esa doble desposesión, contra la rivalidad sexual exogámica. Puche (el sacerdote católico) predica un violento escetismo que, aunque se nos presenta como una generosa renuncia del cuerpo sacrificado un ideal espiritual, consiste realmente, según Martínez Ruiz (siguiendo a Nietzsche), en la violenta imposición de la resentida voluntad del sacerdote que esconde su furiosa envidia bajo una máscara de sobrenatural dulzura. Pero, a su vez, y como muestra el análisis psicoanalítico, tal resentimiento nace de raíces más profundas: Justina, la mujer decimonónica, en pleno fin de siglo, es la víctima de una autoridad religioso-patriarcal que, bajo la máscara ideológica del catolicismo tradicional, está dispuesta a llegar a los últimos extremos de violencia, la destrucción misma de la hija, antes que ceder un ápice de poder. Traducido este triángulo edipal a términos sociológicos, podemos afirmar que, en esta luminosa obra de Martínez Ruiz, *La voluntad*, se nos presenta el conflicto político y filosófico de la Restauración como una lucha a muerte entre la más radical afirmación de autoridad reaccionaria, representada por Puche, y el impotente intento de la joven intelectualidad española (Antonio Azorín) por obtener el reconocimiento del derecho de España-Justina a la libre elección. El hecho de que Justina muere en el castillo-convento, destrozada por las torturas del más extremo ascetismo, y de que el abúlico Antonio Azorín (Antoñico para los vecinos de Yecla) concluye llevando el estandarte del Santísimo en la procesión del Corpus es una clarísima presentación trágico-cómica de dónde cree el joven Martínez Ruiz que se encuentran el poder y la victoria.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AZORÍN (1902): *La voluntad*. Todas las citas que aparecen en el texto son de la edición de Fox, Inman (1978): Castalia, Madrid.
- BLANCO AGUINAGA, Carlos (1970): *Juventud del 98*, Siglo XXI, Madrid.
- BAROJA, Pío (1945): *Final del siglo XIX y principios del XX*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- BOOSE, Linda y Flowers, Betty (1989): «The Father's House and the Daughter in It», «Father and Daughter in Freudian Theory», David Willbern en *Daughters and Fathers*, The Hopkins University Press, pp.75-96, 76-80.
- FOX, Inman (1989): *Ideología y política en las letras de fin de siglo*, Espasa-Calpe, Madrid.
- _____ (1978): *Introducción. Azorín. La voluntad*, Castalia, Madrid.
- _____ (1976): *La crisis intelectual del 98*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid.
- FREUD, Sigmund (1990): *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Alianza Editorial, Madrid.
- _____ (1988): *La histeria*, Alianza Editorial, Madrid.
- _____ (1989): *On Dreams*, W.W. Norton and Company, Nueva York-Londres.
- FRYE, Northrop (1978): *The Secular Scripture of Romance*, Harvard University Press, Cambridge, Londres. Pp. 97-157
- _____ (1967): *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Atheneum, Nueva York. Pp. 17-31, 97-121, 122-124, 124-141.
- LICHTENBERGER, Henry (1910): *The Gospel of Superman*, N. Foulis Londres, Edinburgh. Pp. 122-135.
- _____ (1898): *La philosophie de Nietzsche*, París.
- NIETZSCHE, Friedrich (1990): *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid.
- _____ (1990): *La voluntad de poder*, Editorial EDAF, Madrid.
- _____ (1988): *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid.
- SHAW, Donald (1997): *La generación del 98*, Cátedra, Madrid. Pp. 209-237.

SOBEJANO, Gonzalo (1967): *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid. Pp. 395-419.

VALVERDE, J.M. (1971): *Azorín*, Planeta, Barcelona. Pp.73-76.