

LA INFLUENCIA DE SCHOPENAUER EN LA GENERACIÓN DEL 98: BAROJA Y UNAMUNO

Universidad de Valladolid

Grado en Filosofía

Trabajo de fin de grado

Alumno: Andrés Bartolomé Cubero.

Tutor: Fernando Calderón Quindós.

Departamento de Filosofía (Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia, Teoría e Historia de la Educación, Filosofía Moral, Estética y Teoría de las Artes).

Fecha de entrega: 08/07/2019

RESUMEN

En el presente trabajo nos proponemos examinar la influencia de la filosofía del célebre filósofo alemán Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) en la corriente literaria denominada generación del 98, así como en dos autores de esta que consideramos claves: Pío Baroja y Miguel de Unamuno. En el transcurso de la exposición iremos desgranando elementos del pensamiento de Schopenhauer para establecer similitudes con la obra literaria de ambos. Tendremos en cuenta las implicaciones filosóficas presentes en sus novelas, a veces de manera bastante explícita, ya sea gracias al pensamiento de sus personajes, a su actitud ante la vida o con el tipo de realidad que les sirve de atmosfera. También, aunque inseparable de lo anterior, un nivel más personal basado en las propias creencias de los autores hacia este tipo de filosofía, expresada en manifestaciones no estrictamente literarias, como cartas, memorias o incluso sus propias acciones vitales.

Palabras clave: Schopenhauer, Kant, generación del 98, Baroja, Unamuno, pesimismo, individualismo, representación, voluntad.

ABSTRACT

This bachelor thesis has the objective of investigating the influence of the renowned German philosopher Arthur Schopenhauer (1788-1860) in the literary movement denominated “the generation of 98”, as well as, in two particular authors of said generation, who are considered especially relevant: Pío Baroja and Miguel de Unamuno. As the project advances, some elements of Schopenhauer's work will be examined in order to establish similarities with the authors of the previously mentioned generation. For this endeavour, philosophical implications in novels, explicit or otherwise, will be studied, whether through their character's thoughts, attitude towards life, or the reality with which the reader is presented. Furthermore, although related to the previous argument, there will be an assessment of the personal belief the authors held towards this faction of philosophy expressed in non-literary work, such as letters, memoirs or even their vital actions.

Key words: Schopenhauer, Kant, Generación del 98, Baroja, Unamuno, pessimism, individualism, representation, will.

ÍNDICE.

1 INTRODUCCIÓN	4
1.1 Acerca de la existencia de la generación del 98	5
2 BAROJA	7
2.1. Pesimismo filosófico en Baroja y su época	7
2.2. Epistemología kantiana en Baroja por medio de Schopenhauer	13
2.3. Voluntad y pesimismo	20
2.4. Inteligencia y dolor	24
2.5. Negación de la voluntad en el ascetismo barojiano	27
3. MIGUEL DE UNAMUNO	29
3.1. Del realismo al individualismo. Voluntad y razón del sujeto	30
3.2. Voluntad y razón	32
3.3. Pesimismo de diferentes padres	35
3.4. Deseo y estética. Importancia e insignificancia de la muerte y la vida	36
4. CONCLUSIÓN	38
5. BIBLIOGRAFÍA	40

1. INTRODUCCIÓN

Schopenhauer apreciaba la cultura española. Las obras de su compatriota Alexander von Humboldt le habían familiarizado con España desde muy tempranas fechas; apreciaba la lengua de Cervantes y logró adquirir de ella un conocimiento profundo; *El Lazarillo de Tormes*, *El Buscón* o el *Quijote* engrosaban los anaqueles de su biblioteca personal; los grandes maestros del “Siglo de Oro” pasaron por su escritorio, y Gracián le entusiasmó a tal extremo que tradujo al alemán su *Oráculo manual y arte de prudencia*¹. No hay duda de que le interesaba la cultura española, y este dato no es desdeñable cuando se trata de reconocer su impronta en Baroja y Unamuno, dos de los más eximios representantes de la generación del 98. Los tres pisan un suelo común y comparten iguales o parecidas inquietudes. Y no menos importante: los tres sienten una viva fascinación por la literatura española del Barroco, por su pesimismo grave y su visión desengañada de la vida.

Antes, no obstante, de examinar la presencia de Schopenhauer en Baroja y Unamuno, conviene dedicarle unas líneas a la propia generación del 98. De ella se ha puesto en duda su propia existencia y es larga la polémica que discute la pertinencia de mantener o no esta denominación común. No en vano, los autores comúnmente adscritos a esta generación comparten espacio con lo que ya se conocía entonces como modernismo, y algunos de sus miembros más destacados recibieron la calificación de modernistas antes de que sus nombres integraran la nómina de una generación, la del 98, en la que, por lo demás, venían a situarse escritores de muy diversa factura y orientación intelectual.

¹ Cfr. FOX, E. Inman, *Baroja y Schopenhauer: El árbol de la ciencia*, en, Javier Martínez Palacio, “Pío Baroja”, 2ª ed., Madrid, Taurus, 1979, p. 399.

1.1 ACERCA DE LA EXISTENCIA DE LA GENERACIÓN DEL 98

La primera denominación del grupo la acuña Azorín en una serie de artículos escritos para el periódico “ABC” en 1913, años después de que el grupo inicial (“Grupo de los tres”²) se disolviera. Tal denominación era Generación el 98³, la cual cobró fortuna en gran parte por su difusión en algunos escritos de Ortega y Gasset. Azorín señala en dichos artículos cuáles quiénes son los componentes del grupo: Miguel de Unamuno, Pío Baroja, Ramiro de Maeztu, Ramón María del Valle-Inclán, Jacinto Benavente, Rubén Darío y él mismo. Para Azorín, a pesar de incluir autores tan diferentes y excluir a otros cuya presencia parecía obligada (como Antonio Machado), los rasgos que unen a tales escritores son básicamente “un espíritu de protesta” y “un profundo amor al arte”, indicando expresamente que todos ellos estaban en la línea literaria del modernismo imperante en ese momento. En contraposición, Baroja nunca creyó en la existencia de esta generación, llegando incluso a decir: “Yo no creo que haya habido ni que haya una generación del 98. Si la hay, yo no pertenezco a ella”⁴. Establecía sin embargo una generación de 1870 y atendía para ello a motivos cronológicos (la fecha en la que muchos de estos autores nacieron) y a ciertos intereses comunes.

Otros muchos autores y críticos rechazaron la idea de generación del 98. Pedro Salinas niega tal generación literaria basándose en los requisitos necesarios que el crítico alemán Julius Petersen introdujo en un trabajo literario sobre la generación literaria de 1930. Por ejemplo, no está presente un “guía”, no hay un lenguaje generacional propio y sus pretendidos miembros no tienen una formación intelectual equiparable; incluso resulta discutible el hecho de que existiera entre ellos una relación directa y personal⁵. Ricardo Gullón, crítico literario y ensayista español, por su parte, habla de la “invención del 98” como “un suceso perturbador” que habría roto la unidad de la literatura de esa época, unidad que el rótulo genérico de modernismo expresaba de modo satisfactorio⁶. No obstante, hay algunos críticos que sí admiten la realidad de tal

² Compuesto por Pío Baroja, José Martínez Ruiz y Ramiro de Maeztu, cuyo objetivo era lograr un cambio cultural y político en España que la equiparase a otros países.

³ Cfr. AZORÍN, *La Generación del 98*, Ed. de Ángel Cruz Rueda, Salamanca, Anaya, 1969, pp. 77 – 78.

⁴ Cfr. BAROJA, Pío, *Tres generaciones*, ensayo de 1926.

⁵ Cfr. SALINAS, Pedro, *Literatura española. Siglo XX*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 26 – 33.

⁶ Cfr. GULLÓN, Ricardo, *Direcciones del Modernismo*, Madrid, Gredos, 1990, pp. 20 – 23.

generación (por ejemplo, Donald L. Shaw, escritor y crítico literario⁷) y la enfrentan al movimiento con el que comparte espacio histórico, el modernismo, apelando en muchos casos a una influencia común y vertebradora en todos los autores. Uno de los argumentos debe llamar nuestra atención, porque establece precisamente como elemento cohesionador clave de estos autores la influencia que reciben de la filosofía pesimista de Schopenhauer. Lejos de intentar demostrar la existencia de tal generación nos quedaremos con el dato de esa influencia global hacia esta época de la literatura.

⁷ Cfr. SHAW, Donald L, *La generación del 98*, Madrid, Cátedra, 1977, pp. 20 – 22.

2. BAROJA

2. 1. PESIMISMO FILOSÓFICO EN BAROJA Y SU ÉPOCA

Pío Baroja (1872 – 1956) es quizás, de todos los escritores que consideramos inscritos en la generación del 98, el autor cuya obra y vida están más ligadas a la filosofía de Schopenhauer. La podemos encontrar presente en una infinidad de aspectos de su obra: explícitamente en los diálogos entre sus personajes que la sacan relucir y la ponen en cuestión: implícitamente, en la visión del mundo literario y de los personajes que lo integran en al menos dos de sus más celebres obras: *El árbol de la ciencia* (1911) o *Silvestre Paradox* (1901); explícitamente, a través del testimonio del propio Baroja, quien se reconoce cautivo de las reflexiones pesimistas que salpican la obra del pensador y oculta la honda influencia ejercida por Schopenhauer en su comprensión de la vida y particular manera de considerar las cosas.

Baroja, por cierto, sintió hacia la filosofía un inicial rechazo. Le disgustaba su carácter abstracto e ininteligible. *La ciencia del conocimiento* de Fichte, obra que cayó en sus manos a una edad temprana habría motivado aquél juicio algo desdeñoso. Schopenhauer le reconcilio con la filosofía. En *Juventud, egolatría* (1917), texto de naturaleza confesional y autobiográfica, anota: “El leer el libro *Parerga y Paralipómene*, me reconcilio con la filosofía. Después compré en francés, la *Crítica de la razón pura*, *El mundo como voluntad y representación*, y algunas otras obras”⁸.

Dicho esto, exploraremos ahora la relación entre las filosofías de estos dos autores mediante la interpretación barojiana de Schopenhauer, una interpretación que, precisamente, nos lleva a cuestionarnos hasta qué punto la lectura de Baroja tiene una pretensión de objetividad; es decir, si pretendía ser rigurosa con el pensamiento de Schopenhauer, o, por otro lado, lo adapta a su manera según sus preferencias vitales e intelectuales.

Para empezar, debemos ahondar en el profundo pesimismo que atraviesa la obra de Baroja. Este pesimismo, al igual que con la generación del 98 en general, surge en gran medida a causa del complejo contexto en el que sus miembros se ven envueltos, con una etapa histórica poco sencilla para España: la pérdida de las últimas colonias, la

⁸ BAROJA, Pío, *Juventud, egolatría*, Madrid, Cario Raggio, 1917, p. 83.

situación social y política durante la Restauración, la actitud de una clase social y política corrupta y poco propensa a la acción, etc.

No se debe pasar por alto este ambiente histórico específico de cada generación. El movimiento literario anterior (el realismo), al vivir en una etapa diferente, no hizo hincapié en ese tópico pesimista, y ello, a pesar de haber sido influenciado hasta cierto punto por la obra de Schopenhauer. El propio Galdós trata aspectos del filósofo de Danzig en determinadas partes de obras como *Fortunata y Jacinta*. Por ejemplo, en un diálogo entre Don Evaristo y Fortunata, explora la presencia de la voluntad en la sexualidad, cuyo fin no constituye otro que el de perpetuar la especie, finalidad que exige constantemente un nuevo ser (además para Schopenhauer el propio deseo sexual era una ocasión en la que se manifiesta la voluntad de manera muy evidente)⁹. Sin embargo, Galdós no profundiza en su obra en las consecuencias de carácter pesimista de esta metafísica, es decir, en el propio dolor interminable que causa la voluntad. Sí lo habría hecho Schopenhauer, quien, por cierto, lo habría convertido en uno de los trazos más centrales de su pesimismo.

De esta manera, para los autores de esta corriente literaria realista, la filosofía pesimista pasará inadvertida prácticamente, o será tenida en cuenta solo en virtud de su supuesta pretensión curativa. Los que tomaron la segunda opción, interpretaron la obra de Schopenhauer como un mero esclarecimiento de los males propios del alma humana, aclaración cuyo objetivo era el de poder curar esos males para el disfrute de una vida feliz. Por esta exégesis de la filosofía de Schopenhauer se criticó a la nueva generación que estaba llegando, cuya literatura abrazaba por completo el aura pesimista y cuyas figuras sentían una simpatía muy marcada por las consecuencias negativas de la filosofía de este pensador alemán; se trataba de la *Generación del 98*.

En este aspecto, Schopenhauer ya ofrece un gran atractivo por el contraste negativo que ofrece su filosofía en comparación con la actitud afirmativa de su época. La primera mitad del siglo XIX (1788 – 1860) fue una etapa profundamente marcada por la Revolución francesa que había tenido lugar a finales del siglo pasado. El pensamiento de la época se empieza a llenar de un sentimiento pleno de esperanza

⁹ Cfr. ABAD NEBOT, Francisco, *Schopenhauer y el joven Baroja: (el léxico del dolor y de la compasión)*, Anales de Literatura Española, N. 12 (1996), ISSN 0212-5889, p. 131.

hacia la libertad del ser humano ejercida mediante la política y en la historia, cuyo ritmo incesante llevaba hacia el progreso de la humanidad. El idealismo alemán, el pensamiento filosófico por excelencia de esa época, atribuía al “yo”, a la razón y a la historia un papel sin precedentes¹⁰. Frente a este pensamiento predominantemente optimista hacia el ser humano y sus capacidades, la filosofía de Schopenhauer sospechará del “yo” como elemento puro y garante metafísico de la realidad, del hombre como sujeto racional y de la historia como supuesto elemento con dirección y sentido:

(...) En el mundo, al igual que en los dramas de Gozzi, en todos los cuales aparecen siempre los mismos personajes con similar propósito e idéntico destino: los motivos y los acontecimientos son distintos en cada pieza teatral; pero el espíritu de los acontecimientos es el mismo: los personajes de una pieza teatral nada saben de lo que ha sucedido previamente en otra, en la que sin embargo ellos mismos actuaron; de ahí que, conforme a todas las experiencias de las piezas previas, Pantalón no es más hábil o generoso, Tartaglia no es más escrupulosa, así como tampoco Brighella es más valiente ni Colombina más honesta¹¹.

La actitud de Schopenhauer hacia la historia es plenamente escéptica, no ve más en ella que un simple teatro de títeres donde los directores no son los individuos con su libertad racional, sino la voluntad (lo que Schopenhauer va a calificar de *cosa en sí*), la esencia interior del mundo que somos incapaces de representarnos y que nos gobierna de una manera caótica. Teniendo en cuenta a la voluntad como motor de la historia (que después explicaremos con más calma), difícilmente podemos atribuir un sentido a lo acontecido en el mundo.

Esa carencia de significado es la que precisamente experimentan a su alrededor los autores de la generación del 98 en vistas a la situación general que ya hemos comentado. De hecho, en el caso concreto de Baroja, este panorama desalentador es el que trata de acentuar y describir la mayoría de veces en sus novelas. Esto no quiere decir que otros autores de esa época y corriente no trataran de reflejar el sinsentido

¹⁰ Cfr. SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. de José Planells, 1ª ed., Barcelona, Tusquets, 2008, pp. 174 y 175.

¹¹ SCHOPENAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación (1)*, trad. de Roberto R. Aramayo, 1ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 369. Libro III.

que les rodeaba, no obstante, en Baroja viene acompañado de una exageración de esa propia realidad pesimista, en cuya descripción se detiene para adoptar contra ella un actitud crítica feroz y constante elaborada sobre el espacio de una retórica austera, sin concesiones al artificio de una narrativa embellecedora y con gran presencia de ambientes decadentes.

Teniendo en cuenta este estilo tan agresivo hacia la realidad que rodea a su autor, desde una primera aproximación ya podemos establecer cómo esta personalidad barojiana se acomoda muy bien con la obra de Schopenhauer (también con la propia personalidad del autor). Hay que destacar, no obstante, que el pesimismo no es motivo exclusivo del interés por parte de Baroja y de la generación del 98 en la filosofía de Schopenhauer. Esta tiene además la ventaja de ofrecer una fundamentación metafísica de este pesimismo gracias al concepto de voluntad. La filosofía de Schopenhauer en efecto les sirvió a estos escritores para poder explicar, más allá de la situación decadente (pero al fin y al cabo concreta) en la que se encontraba sumida España, la condición desesperanzadora propia del hombre y de la vida, el carácter absurdo que tiene toda la realidad en el fondo de su ser. Otra virtud que encontraron en este filósofo alemán fue su propuesta de una actitud negadora de esa realidad, que pudiera eliminar en la mayor medida posible todo el sufrimiento asociado a la vida (la negación de la voluntad): “No fue sólo el tono profundo de pesimismo en la filosofía de Schopenhauer lo que atrajo a Baroja, sino también sus peculiares postulados metafísicos y morales”¹².

No podemos olvidar a este respecto la influencia que tuvo la filosofía de Nietzsche, a quien algunos autores sitúan como la mayor influencia filosófica de la generación del 98, incluso por encima de Schopenhauer. Tiene sentido que esto sea así pues, como ya hemos dicho, la búsqueda de una actitud vital frente al dolor que supone el mundo es un elemento muy importante en estos escritores, quizás especialmente en Baroja. No es azaroso que estos dos autores (Schopenhauer y Nietzsche) pongan un acento tan fuerte en una filosofía activa indesligable de la vida del hombre, aunque esa acción en la filosofía schopenhaueriana consista paradójicamente en una “no acción

¹² ELIZALDE, Ignacio, “Baroja y su ideología filosófica”, en *1616: Anuario de la Literatura General y Comparada*, Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006, Anuario VIII, p. 53.

contemplativa”. La causa de esta convergencia es el reconocimiento que hace Nietzsche de la figura de Schopenhauer como su gran maestro y su introductor en la filosofía pesimista y existencial¹³, aunque después sea sometida a una gran crítica por las consecuencias anti-vitales que, según la concepción nietzscheana, toma su pensamiento en la vida práctica.

No obstante, las diferencias de pensamiento entre los dos van a ser clave y, dadas las condiciones de la época de la literatura que nos ocupa y los propios anhelos de sus autores, van a hacer que tenga más importancia Schopenhauer. Baroja mismamente tiene mayor estima hacia el pensamiento de este último que le influenció desde una época joven; en cambio el papel de Nietzsche para Baroja queda simplemente relegado a un simple continuador de lo que ya había iniciado su maestro con unas derivas y acentos diferentes¹⁴ (en opinión suya peores que los de Schopenhauer). Frente al optimismo vital que supone la afirmación total de lo que uno hace y padece (entiéndase esto con muchas reservas, pues excede las capacidades de este trabajo profundizar en la filosofía de Nietzsche), parece más adecuada una teoría que más que afirmar la vida nos ayude a evitar el sufrimiento que le acompaña, un sufrimiento que se nos presenta como imposible de aguantar y mucho menos de afirmar.

Baroja es más negador que afirmador, de nuevo lógico si pensamos en las condiciones de la España en la que vivía (que como señalábamos anteriormente tratará de reflejar de una manera muy crítica). Por ello, la actitud que nos presenta por medio de todas sus novelas (quizás de manera más clara en *El árbol de la ciencia*) es de profunda aversión, de una agresividad constante hacia esa cultura venenosa y anclada en el pasado. Su personalidad, retratada con excesiva sinceridad por sus personajes, es en palabras de Ortega y Gasset la de un “alma nacida de una catástrofe en el espíritu colectivo”, que “ofrece un panorama lamentable: a través de este alma vemos como por una ventana la destrucción de la España interior. Paisaje de terremoto”¹⁵.

¹³ B. LINARES, Joan, “Schopenhauer como educador. Nietzsche lector de Schopenhauer”, en Faustino Oncina, *Schopenhauer en la historia de las ideas*, Joan. B. Linares, Madrid, Plaza y Valdes editores, 2011, p. 166.

¹⁴ C CAEIRO, Oscar, “La recepción de la filosofía de Arthur Schopenhauer en autores del 98” en *Revista de literatura y pensamiento no 4*, Granada, Universidad de Granada, 2010, p. 954.

¹⁵ ORTEGA Y GASSET, José, *El espectador (I)*, Madrid, Espasa – Calpe, 1966, p. 179. Pio Baroja: Anatomía de un alma dispersa.

Estamos ante un autor absolutamente temeroso de la vida por todo el absurdo que la rodea y que busca desesperadamente una explicación de todos esos males. Sobre Andrés Hurtado, alter ego suyo nos dice en el *Árbol de la ciencia*: “La vida en general, y sobre todo la suya, le parecía una cosa fea, turbia, dolorosa e indomable”¹⁶. Esta explicación sobre el sinsentido de la vida la encontró nítidamente en la filosofía de Schopenhauer, concretamente en su concepto de voluntad como sostén metafísico de la realidad. También entre las páginas de su obra va a descubrir una actitud de escape (que tanto ansiaba) frente a su entorno satisfactoria, todo ello mediante la aplicación de diferentes métodos de anulación de la voluntad que formula Schopenhauer, la actitud pietista por ejemplo. Sin embargo, puede llamar la atención que sintiera también un gran interés hacia el pensamiento de Nietzsche (cuya filosofía es llevada a cabo en muchas ocasiones en sus novelas). Siempre está presente junto a esa pasividad una especie de dinamismo en sus personajes. En este retrato de rebeldía constante, más propia de sus novelas de aventuras, es donde se deja entrever una cierta admiración por la lucha del individuo contra el yugo de la sociedad, del que desea escapar a toda costa y, a la vez, el estupor ante la pura fuerza biológica que posee el ser humano.

Es aquí donde más peso tiene la filosofía de Nietzsche, sobre todo en relación al concepto de *superhombre*. No obstante, esta idea, este vitalismo acaba normalmente inconcluso en sus novelas, no se desarrolla y se acaba volviendo a la inmovilidad schopenhaueriana. Finalmente, se impone el temor hacia la vida, no sin cierta admiración hacia ese ideal de *superhombre*. De nuevo anota Ortega y Gasset: “Esto quisiera ser Baroja, y ya que no lo es, sino todo lo contrario, un asceta calvo, lleno de bondad y de ternura, que deambula calle de Alcalá arriba, calle de Alcalá abajo, aspira a completarse construyendo personajes que se parezcan a su ambición”¹⁷.

Desde esta perspectiva es fácil entender también la simpatía que sentía Baroja hacia el anarquismo como esa reivindicación de la fuerza vital del individuo frente a los elementos externos que le constriñen como la Iglesia o el Estado, hacia los que se mostraba muy crítico en sus novelas. “Pulverizar lo pasado, las instituciones

¹⁶ BAROJA, Pío, *El árbol de la ciencia*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 62.

¹⁷ ORTEGA Y GASSET, José, op. cit., p. 199.

tradicionales de la sociedad española pero sin tratar de edificar en su lugar otra serie de instituciones aún más despóticas [...]”¹⁸. Parece como si Baroja concordara completamente con que cualquier institución o sistema político restringe la soberanía individual. Este tema se trata sobre todo en *Aurora Roja*, dentro de la trilogía *La lucha por la vida*, cuyo protagonista, Manuel Alcázar, es conducido por los movimientos anarquistas de la clase obrera madrileña por mediación de su hermano Juan. El escritor donostiarra, en su afán de reflejar con total sinceridad sus pensamientos y emociones, entrará constantemente en esta contradicción, quizás connatural a la propia vida, entre, de un lado la acción y una actitud afirmativa y, del otro, la pasividad y el aislamiento vital en uno mismo¹⁹. A pesar de este continuo enfrentamiento, sostenemos que en la mayoría de sus novelas se acaba imponiendo lo segundo.

En este sentido, aunque nos hayamos centrado en Baroja por ser el mayor exponente del pesimismo dentro de todos estos autores tan variados entre sí, Schopenhauer es el guía espiritual de la Generación del 98 por encima de Nietzsche²⁰.

2.2. EPISTEMOLOGÍA KANTIANA EN BAROJA POR MEDIO DE SCHOPENHAUER

Más allá de la cosmovisión pesimista de Schopenhauer, que retomaremos más adelante, y de la propia herencia literaria española, encontramos también, en el caso de Baroja sobre todo, una aproximación hacia los elementos más epistemológicos de su filosofía. Esto no es algo insólito en la literatura. No se puede entender el propio modernismo u otras corrientes literarias sin tener en cuenta la propia concepción filosófica que esconde la época (no obstante, es evidente que muchos más factores influyen notablemente en la deriva literaria y artística de una generación). La reconstrucción que Schopenhauer hace del funcionamiento de la razón y de su proceso de representación del mundo tendrá mucha influencia en estos autores. Se podría pensar que este aspecto de la filosofía puede ser algo totalmente secundario en

¹⁸ TATUM, Charles M., “El anarquismo de Baroja”, en *Hispanófila*, número 64, Jstore, 1978, p. 33.

¹⁹ ELIZÁLDE, Ignacio, op. cit. P. 56.

²⁰ Cfr. FOX, E. Inman, “Baroja y Schopenhauer: El árbol de la ciencia”, op. cit., p. 397.

la literatura, que suele estar marcada por otro tipo de cuestiones. Sin embargo, la filosofía de Schopenhauer nos va a demostrar que el propio conocimiento humano es algo absolutamente dependiente de un aspecto más vital del sujeto: su voluntad individual.

Ese terreno de la voluntad vinculado al *pathos* de la persona, ha solido considerarse comúnmente propio de la literatura y contrario a la razón, lo que ha motivado una muy frecuente caracterización de la filosofía de Schopenhauer como expresión de irracionalismo. Nosotros, lejos de defender esta categoría que nos parece absurda, vamos a aclarar cómo la filosofía de Schopenhauer no constituye un ataque ciego a la razón en todos sus aspectos y manifestaciones (llamarle irracionalista supondría esto y por ello sería desvirtuar su pensamiento). Schopenhauer sencillamente fue un gran crítico del conocimiento y de sus capacidades y en ello siguiendo la estela de Immanuel Kant (1724 – 1804), el filósofo al que más admiraba.

Esta actitud de pesimismo acompañado de racionalismo crítico es lo que trataba de encontrar Baroja entre las páginas de filosofía a la cuales se acercaba por primera vez²¹, una búsqueda sin éxito hasta que se topó por casualidad con este autor en la lectura del *Parerga y paralipómena*, lo que le llevó a continuar con su obra central *El mundo como voluntad y representación*.

Como ya hemos dicho, son muchos los aspectos en los que influye la metafísica de Schopenhauer en la literatura de Baroja. En primer lugar, deberíamos ahondar en el propio punto de partida de la reflexión de Schopenhauer: el mundo como representación, desde donde se empiezan a examinar los principios y el alcance del conocimiento. Esta epistemología es, casi en su totalidad, heredera de la filosofía trascendental kantiana, lo que llevó a Baroja a intentar entender a Kant posteriormente desde esta óptica²². El mismo Schopenhauer se reconoce gran deudor de esta filosofía, no sin afirmar después la superación de la doctrina de su maestro gracias a elementos añadidos que a su juicio, venían a solucionar los problemas de la epistemología kantiana. La famosa tesis sostenida por Schopenhauer es que el mundo es mi representación, no algo externo, y que el sujeto es “aquello que lo conoce todo y

²¹ Cfr. MANDADO, Ramón Emilio, *Pío Baroja*, 1ª ed., Madrid, Ediciones del orto, 1998, p. 23.

²² BAROJA, Pío, *Juventud, egolatría*, op. cit., p. 83.

no es conocido por nadie es el sujeto. Él es el sostén del mundo, la condición sempiternamente presupuesta de cuanto se manifiesta, de todo objeto. Pues cuanto existe esta ahí solo para el sujeto”²³.

Se trata del giro copernicano que da Kant en la *Crítica de la razón pura* como es bien sabido. En esta obra defiende en líneas generales que nuestro conocimiento no depende de la realidad exterior como vendría a formular toda la filosofía anterior para Kant, es la realidad exterior la que depende de nuestras categorías para conocer. Con anterioridad a la experiencia, el sujeto pone ciertas condiciones a priori sin las cuales esta primera no sería posible. Este tipo de epistemología supuso un pilar básico de lo que llamamos modernidad y habría de influir en todas las disciplinas más allá del ámbito filosófico. La realidad ya no es algo totalmente ajeno al sujeto. El propio sujeto es activo, antes de experimentar la realidad ya ha puesto algo sin lo cual no podría relacionarse con el mundo.

Una realidad retratada de esta manera, tan diferente respecto del pasado, no queda para la literatura como simple dato o curiosidad. Más allá del aspecto epistemológico, Baroja se cuestiona el lugar del individuo en un mundo vertebrado por completo de fenómenos, se pregunta por el valor de nuestra existencia tras este gran descubrimiento. Por supuesto, la respuesta le resulta decepcionante y desoladora:

Después de Kant, el mundo es ciego; ya no puede haber libertad, ni justicia, sino fuerzas que obran por un principio de causalidad en los dominios del espacio y del tiempo. Y esto, tan grave, no es todo; hay además, otra cosa que se desprende por primera vez claramente de la filosofía de Kant, y es que el mundo no tiene realidad; es que ese espacio y ese tiempo y ese principio de causalidad no existen fuera de nosotros tal y como nosotros los vemos, que pueden ser distintos, que pueden no existir²⁴

El naturalismo y el realismo en la literatura trataban de imitar y reflejar el mundo de una manera precisa. En la literatura modernista, la realidad externa de tipo naturalista pierde rigor y validez, lo que no quiere decir que se deje de lado el intento de reflejar la vida exterior, solo que ese intento tendrá ahora una importancia menor. El papel

²³ SCHOPENAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación (I)*, op. cit, p. 116. Libro I.

²⁴ BAROJA, Pío, *El árbol de la ciencia*, op. cit., p. 168. Como veremos más adelante la lectura que Baroja hace de Kant no es del todo directa. La comprensión que Schopenhauer hace de Kant va a ser la que adopte Baroja.

principal de la narración lo lleva la vida individual de los personajes, los desplazamientos de su conciencia y las emociones que dan unidad a la realidad exterior. En palabras del profesor Ordoñez “la realidad presentada es, entonces, subjetiva, tamizada por la conciencia (del narrador, del personaje, del narrador - personaje). El sostén epistemológico de la novela ya no es la realidad que se pretende mirar, sino la conciencia interior”²⁵.

Se prioriza lo subjetivo, pero sin menoscabo del deseo, a todas luces presente, de caracterizar fielmente la realidad. De haberlo logrado exitosamente se jactaba, por cierto, la literatura anterior, y tanto noventayochistas como modernistas hacían gala de realismo no sin mostrarse bien apercibidos de que el mundo que se disponía a retratar de manera rigurosa estaba construido por este elemento de subjetividad sin el que no podía entenderlo, aunque no con igual uniformidad ni idéntico compromiso. De hecho la expresión de “realismo ingenuo” parece a nuestros ojos una simplificación excesiva y no suficientemente afortunada. No en vano, autores como Galdós ya perfilan en su obra muchos rasgos que después serían clave en la literatura modernista.

En las novelas de Baroja el propio personaje que narra suele ser consciente de esta relatividad del mundo en las novelas de Baroja:

¿Qué duda cabe que el mundo que conocemos es el resultado del reflejo de la parte de cosmos del horizonte sensible en nuestro cerebro? Este reflejo unido, contrastado, con las imágenes reflejadas en los cerebros de los demás hombres que han vivido y que viven, es nuestro conocimiento del mundo, es nuestro mundo. ¿Es así, en realidad, fuera de nosotros? No lo sabemos, no lo podemos saber jamás²⁶.

No obstante, ni la reflexión filosófica, ni la influencia de Schopenhauer se detienen aquí. Lo que plantea Andrés Hurtado en este fragmento como algo imposible de conocer, es decir, el sostén de la realidad, lo que sea el mundo independientemente de cómo nos lo representemos, va a recibir un nombre en la filosofía de Schopenhauer: voluntad, el mundo más allá de la representación es voluntad. Esta

²⁵ ORDÓÑEZ GARCÍA, David. “Baroja y Schopenhauer: implicaciones narrativas del mundo como representación” en *Anales de Literatura Española*. N. 12 (1996). ISSN 0212-5889, p. 145.

²⁶ BAROJA, Pío, *El árbol de la ciencia*, op. cit., p. 170.

cara oculta de la realidad es la que va a tener más influencia en Baroja y en los autores del 98 a un nivel más vital, dado que les va a servir como base para realizar reflexiones más profundas sobre la existencia misma de todo lo que nos rodea y, por encima de esto, de nuestra vida humana y de su sentido en el cosmos.

Antes de ahondar en la influencia del complejo concepto de voluntad en Baroja, empero, deberíamos estudiar qué lugar ocupa en la epistemología y metafísica de Schopenhauer. A los críticos de Baroja no les ha pasado desapercibida esta noción central, no obstante analizan esta influencia proveniente de la metafísica del pesimista alemán sin las debidas precauciones necesarias para entenderla. Se presenta muchas veces como una especie de esencia del mundo representable, un impulso ciego e incesante que responde a lo que es la realidad en sí. Si bien esto es correcto en cierta medida, hay que ser muy precavidos con los términos que se usan (véase “representarse”, “conocer”, “observar”) ante el peligro que existe de desvirtuar lo que se quiere decir. Para intentar no caer en reduccionismos debemos, amén de revisar el concepto y señalar las implicaciones, entender de donde surge la posibilidad y la motivación de Schopenhauer para hacer este tipo de metafísica y colocarla en el lugar central de toda su filosofía.

Ya hemos introducido como revolucionaria esa dependencia del mundo con respecto del sujeto, que establecía como lo que percibimos es en gran parte una donación de nuestras categorías *a priori*, dicho kantianamente, o del principio de razón, como diría Schopenhauer (debido a su pretensión de reunir todas esas categorías *a priori* en un solo principio²⁷, algo que, según él, fue un error por parte de Kant el no haber incurrido en esta simplificación). Añadamos a esto que la filosofía de Schopenhauer no se presenta como un idealismo, no, al menos, tal y como se estaba desarrollando esa corriente de la filosofía durante el siglo XIX en Alemania, con autores como Hegel, Fichte, Schelling, etc. El autor de Danzig no postula que esas capacidades *a priori* de la razón puedan “generar” todo el mundo: solo se aplican a la experiencia, es decir, solo

²⁷ “Yo añado que el principio de razón es la expresión común para todas esas formas del objeto sobre las cuales cobramos consciencia a priori, (...), todo lo que sabemos puramente a priori no es sino el contenido de aquel principio y lo que se sigue de este”: SCHOPENHAUER, Arthur, op. cit., libro primero, p.117.

“generan” la realidad en cuanto la percibimos. La experiencia dibuja pues los límites y posibilidades del conocimiento, no haciendo más allá más que mera especulación.

En base a estos límites infranqueables de nuestro conocimiento, Schopenhauer realiza una gran crítica del idealismo alemán predominante en su época. Para aquel el mayor exponente de este tipo de especulación vacía de sentido está presente en el pensamiento de Fichte, el cual postularía con poco rigor que el sujeto finalmente genera y da sostén a toda la realidad (Schopenhauer en su época joven llegó a asistir a las clases de este filósofo debido a la reputación que poseía, pero salió de ellas con un sentimiento de profunda decepción). No obstante, tampoco consideraría la filosofía radicalmente opuesta a la anterior, es decir, un materialismo en el que el devenir del objeto, mediante el principio de razón suficiente, construya el sujeto gradualmente; un pensamiento que Schopenhauer sitúa (y también somete a crítica) en la filosofía de la naturaleza de su época²⁸. Para nuestro pesimista alemán ni hay un sujeto previo al objeto, ni un objeto previo al sujeto: “Nuestro proceder se diferencia por completo de estas dos equivocaciones contrapuestas, al no partir del objeto ni del sujeto, sino de la representación, como el primer hecho de la consciencia, cuya primera forma más esencial es la descomposición en objeto y sujeto”²⁹.

Se está partiendo como hizo Kant de nuestro modo de conocer, de “cuánto puedo esperar conseguir con la razón si se me priva de todo material y de todo apoyo de la experiencia”³⁰. Las categorías *a priori* solo hacen referencia a nuestra experiencia, son las condiciones presentes en el sujeto y sin las que aquella no es posible. En consecuencia, no son capaces de cumplir las pretensiones de la metafísica, es decir, no son capaces de llevarnos más allá de la experiencia: son trascendentales, pero no trascendentes. De esta manera, Kant sometía la metafísica a una crítica demoledora, y concluía que nos es imposible conocer lo que se encuentra más allá de nuestra percepción y, sin embargo no podemos dejar de preguntarnos por ello. Como ya sabemos a esa realidad más allá de la experiencia, lo que son las cosas independientemente de nuestra percepción, Kant la llamará *noúmeno* o *cosa en sí*, para declarar a renglón seguido su radical incognoscibilidad. A grandes rasgos la teoría

²⁸ Cfr. *Ibíd.*, libro primero, p. 146.

²⁹ *Ibíd.*, libro primero, p. 158.

³⁰ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Madrid, Gredos, 2010, p. 10.

de la representación de Schopenhauer encaja con estos preceptos (después tiene pretensiones de superarlos con la teoría de la voluntad). Sostiene una inevitable correlación entre sujeto y objeto, no podemos apelar a uno como origen del otro, hacer referencia a alguno de los dos siempre presupone que el otro ya ha sido pensado a la vez, por tanto no podemos investigar coherentemente lo que son las cosas en sí; con innegable elocuencia anota:

Aquí ya vemos que nunca se llegará a la esencia de las cosas desde fuera; como quiera que se haga jamás se obtendrán sino imágenes y nombres. Así uno se asemeja a quien circunda un castillo buscando en vano una entrada y se hiciera por de pronto una idea general de las fachadas. Y, sin embargo, éste es el camino que han tomado todos los filósofos anteriores a mí³¹

Este “desde fuera” va a ser después la clave, en contraposición a un “desde dentro”, para permitir que podamos hablar coherentemente de la voluntad en uno mismo y en todas las cosas.

Se debe aclarar que partimos de la interpretación que Schopenhauer hace de Kant. Aunque Kant modificase su acercamiento respecto al noumèno con la segunda edición de la Crítica de la razón pura, Schopenhauer se resiste a aceptar la interpretación que se dio a esta edición por Freidrich Heinrich Jacobi y, a partir de esta, la interpretación que hizo todo el idealismo alemán. Schopenhauer defiende que solo se debería tener en cuenta seriamente la primera. Desde su perspectiva, en la segunda se dan toda una serie de contradicciones que no estaban presentes en la anterior³². Esto es importante porque, aunque Baroja reconozca la importancia de la filosofía kantiana, su acercamiento hacia esta teoría no está libre de prejuicios, en el sentido de que el lugar donde se abre su interpretación de Kant es desde los preceptos de la filosofía de Schopenhauer. Él mismo lo confiesa, pues una vez leído *Parerga y paralipómèna* y *El mundo como voluntad y representación* se atrevió a profundizar en la filosofía kantiana desde las claves que le daba aquella lectura inicial, pero en ningún momento llegó a

³¹ SCHOPENHAUER, Arthur, op. cit., libro segundo, p. 251.

³² Hasta tal punto defiende su postura que se considera el mayor entendido de la época sobre la filosofía de Kant. SCHOPENHAUER, Arthur, *Cartas desde la obstinación*, trad. Eduardo Charpenel Elorduy, México, Los libros de homero, 2008, p. 111. 47 – A Carl Rosenkranz y Friedrich Schubert.

examinar su pensamiento de manera completa, ni al nivel con que había leído a Schopenhauer³³.

2.3. VOLUNTAD Y PESIMISMO:

No obstante, la relevancia de esta teoría epistemológica es limitada en la generación del 98 comparada con un aspecto más metafísico de esta filosofía. Aunque el giro epistemológico hacia el sujeto influya notablemente, a través de Schopenhauer, en esta generación de escritores, no va a ser lo que más les atraiga de esta filosofía. Se presenta en la filosofía de Schopenhauer otro elemento mucho más básico, anclado a la existencia del mundo y la existencia de la propia vida. Nos referimos a la voluntad, esa fuerza incesante y ciega que constituye el sostén de todo lo real, también de la propia inteligencia, la cual en gran medida queda supeditada a ella.

(...) la vida aparece como una cosa oscura y ciega, potente y jugosa sin justicia, sin bondad, sin fin; una corriente llevada por una fuerza x, que él llama voluntad y que, de cuando en cuando, en medio de la materia organizada, produce un fenómeno secundario, una fosforescencia cerebral, un reflejo, que es la inteligencia. Ya se ve claro en estos dos principios: vida y verdad, voluntad e inteligencia³⁴.

Debemos detenernos en este punto. Según lo dicho, no podemos pretender conocer cómo son las cosas (más allá de nuestra experiencia), independientemente de cómo nos las representemos. No podemos salir del ámbito representativo de esa correlación sujeto-objeto implícita en nuestra relación con la realidad, a riesgo de estar planteando pura fantasías especulativas. El principio de razón, condición de nuestra experiencia del mundo, “sólo incumbe a la cognoscibilidad de las cosas, no a ellas mismas, o sea, que sólo es nuestra forma de conocimiento, no propiedad de la cosa en sí, que como tal está libre de toda forma cognoscitiva, incluso de la más universal, la de ser objeto para el sujeto”³⁵.

³³ Cfr. BAROJA, Pío, *Juventud, egolatría*, op. cit., p. 83.

³⁴ BAROJA, Pío, *El árbol de la ciencia*, op. cit. p. 177. Más adelante nos detendremos en la distinción entre inteligencia y voluntad, una diferenciación que deduce con dudosa verosimilitud Baroja de la doctrina de Schopenhauer.

³⁵ Cfr. SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, op. cit., libro segundo, p. 292.

Considerando esa especie de frenesí ciego, la voluntad, planteada como el ser de las cosas independientemente de cómo nos las representemos, la *cosa en sí* (o el *noúmeno*) inalcanzable en la filosofía kantiana, parecería que Schopenhauer incurre en las contradicciones que tanto atribuye a la filosofía de su época. Caeríamos en el error y en la arrogancia que representan (para Schopenhauer) los filósofos del idealismo alemán, por atribuir al conocimiento del sujeto un mayor alcance (allende la experiencia) del que es capaz realmente. ¿Cómo puede entonces Schopenhauer situar algo de lo que no somos capaces de representarnos (la voluntad) como esencia de todas las cosas independientemente de como las percibamos? A partir de un método que parece escaparse de las limitaciones de lo representativo y de la propia razón, la experiencia del propio cuerpo:

La representación del propio cuerpo se diferencia de todas las otras, por lo demás enteramente iguales a esta, en lo siguiente: el cuerpo se presenta a la consciencia de un modo radicalmente distinto que se designa con la palabra voluntad y precisamente ese doble conocimiento que tenemos del propio cuerpo nos informa sobre sí mismo, (...), nos informa no sobre lo que es en cuanto a representación, sino amén de eso, o sea, sobre lo que es en sí, una información que no tenemos directamente sobre la esencia, el hacer y el padecer de todos los demás objetos reales³⁶

Con el cuerpo que nos constituye no nos relacionamos exclusivamente de una manera representacional. Además de representármelo (de ponerlo como objeto a mi entendimiento) estoy sintiéndolo, estoy siendo ese cuerpo, siendo yo mismo. En esta auto-experiencia del propio cuerpo la voluntad se hace nítida. El lenguaje se vuelve aquí diferente, más metafórico, pues el entendimiento y el lenguaje representacional que le acompaña no alcanzan a lo que no es objeto, “lo que perciben el sentido y el entendimiento es un fenómeno totalmente superficial que deja intacta la esencia verdadera e íntima de las cosas”³⁷. Al sentir todo ese impulso, dolor, placer y deseo implícito que acompaña a mis acciones y a mi pensamiento constantemente; nos percatamos de un mundo totalmente diferente, presente en nuestro cuerpo independientemente de cómo nos lo representemos y, por tanto algo no sujeto al

³⁶ *Ibíd.*, libro segundo, p. 257.

³⁷ Schopenhauer, Arthur, *Parerga y paralipómena II*, trad. de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009, p. 132.

cambio. Bajo estos preceptos se plantea la reflexión de la voluntad como “ser” sin contradecir los límites establecidos por la filosofía kantiana. Se nos está conduciendo a un tipo de objetividad radicalmente diferente que proporciona una explicación coherente al sinsentido (volvemos al pesimismo) de la vida y que, por ello, Baroja y la generación del 98 va a recoger con mucho interés.

La voluntad, al constituir la esencia de todo, tiene preeminencia sobre el intelecto humano. Esta experiencia privilegiada de la voluntad (que no proporciona el intelecto sino el sentimiento) está presente en los diferentes personajes de la novela de Baroja. El individuo constantemente percibe en todo lo que le rodea la crueldad y el absurdo de la vida. Es a través del dolor que le produce esta panorámica del mundo (como decíamos con Schopenhauer, esa vivencia del propio cuerpo que se da simultáneamente con la representación, pero que es algo distinto de ella) que le hace ser consciente de la voluntad y, en cierto modo, reconocer lo vacío de su existencia y sus acciones frente a ella: “Andrés se inclinaba a creer que el pesimismo de Schopenhauer era una verdad casi matemática. El mundo le parecía una mezcla de manicomio y de hospital; ser inteligente constituía una desgracia, (...)”³⁸.

El sujeto al sentir la propia voluntad en sus cuerpo, la extrapola al resto de las cosas que le rodean (aunque no pueda representársela por los motivos que hemos expuesto previamente), la percibe a su alrededor constantemente. En este panorama tan pesimista del mundo se mueven los personajes de Baroja llegando a la conclusión de que la acción difícilmente soluciona nada. Ejerce el efecto contrario, en tanto que detrás de la acción siempre se encuentra la voluntad empujándola, sumerge aún más en el dolor que se quiere evitar. La actitud que toman siendo conscientes de esto, es una actitud pasiva: “Hay una actitud de resignación frente a ese impulso ciego que establece su ley de dolor y contradicción en el mundo”³⁹. Los personajes de sus novelas en muchas ocasiones recorren diferentes lugares y pasan por diversas situaciones, pero no lo hacen plenamente por decisión propia; las circunstancias siempre les acaban moviendo de un lugar para otro, lo que reafirma aún más esa pasividad frente a la voluntad.

³⁸ BAROJA, Pío, *El árbol de la ciencia*, op. cit., p. 81.

³⁹ CAEIRO, Oscar, “La recepción de la filosofía de Arthur Schopenhauer en autores del 98”, op. cit., p. 955.

Si tuviésemos que elegir una novela en la que mejor se vea reflejada esta actitud vital, sin duda escogeríamos *El árbol de la ciencia*. En sus páginas Baroja refleja gran parte de su vida y sus pensamientos por medio del protagonista Andrés Hurtado, al mostrarnos las convicciones filosóficas de este personaje nos muestra entonces las suyas propias. Andrés se encuentra en la mayoría de las situaciones que le rodean sumido en la indecisión, una actitud pasiva que el mismo decide tomar ante el absurdo que le parece la vida. Nos confiesa precisamente que “la lectura del *Parerga y Paralipómena* le inducía a la no acción”⁴⁰. Busca una forma de vida que le permita tomar una distancia frente al mundo, un lugar desde el cual poder teorizar con indiferencia sobre un entorno que se le presenta amenazante. No obstante, aunque veamos esta apatía con especial claridad en *El árbol de la ciencia*, lo podemos encontrar, por regla general, en el resto de novelas. En boca de Ortega y Gasset sus personajes son “unas criaturas atacadas de la monomanía deambulatoria, que se pasan la vida andando por las calles y frecuentemente por las afueras; van mirando de paso lo que pasa, con ojos inactivos y, sobre todo van charlando y teorizando”⁴¹.

El propio estilo de Baroja nos muestra la preeminencia de ese carácter reflexivo y distante tan afín a Schopenhauer (sobre todo, de nuevo, en su novela capital: *El árbol de la ciencia*). Por ejemplo, el uso de un lenguaje que en la mayoría de los casos resulta ser “antiestético”, lleno de insultos y vocablos denigrantes; lo comprobamos en el hecho de que el personaje de Andrés Hurtado en todo momento utilice un vocabulario excesivamente hostil y vulgar hacia lo que le rodea: “imbécil”, “mala bestia”, “estúpido”, “feas”, “canalla”, “idiota”, “mal oliente”, etc. Esta manera de expresarse nos muestra una actitud profundamente individualista y crítica (por supuesto, también reafirma el fuerte pesimismo que ya le hemos atribuido).

Su actitud entonces, más que corresponder con una voluntad artística de búsqueda de belleza, se identifica con la necesidad de plasmar en algún lugar sus pensamientos. Es una filosofía histérica y temerosa, que parte de una irritación del individuo por la vida y el mundo que le rodea y que busca evitar que este le engulla en su sin-razón⁴² (una

⁴⁰ BAROJA, Pío, *El árbol de la ciencia*, op. cit., p. 83.

⁴¹ ORTEGA Y GASSET, José, “Una primera vista sobre Baroja” en Francisco Rico, *Modernismo y 98*, Barcelona, Editorial Crítica, 1980, pp. 342 - 343. Historia y crítica de la literatura española.

⁴² Cfr., *Ibíd.*, p. 341.

actitud muy similar a la de Schopenhauer). Las pretensiones de Baroja son, desde este punto de vista, nuevamente más filosóficas y sociales que estéticas⁴³. En cuanto a la primera, busca con sus personajes poner en marcha esas inquietudes vitales acontecidas en él mismo y que son propias de la disciplina filosófica; en cuanto a la segunda, trata de reproducir con exactitud la sociedad española en la que se ambientan sus novelas y por ello a su obra se le atribuye un gran valor histórico (por ejemplo, en la trilogía de *La lucha por la vida* se retrata de una manera muy fidedigna la clase obrera madrileña de la época).

No obstante, esta sinceridad autobiográfica digna de admiración también tiene sus contrapartidas. Hay que considerar que la filosofía que realiza Baroja es un poco vaga y en muchas ocasiones diferente a la del propio Schopenhauer, a pesar de su insistencia en mantener una buena lectura de su pensamiento. Al igual que sus personajes su pensamiento adquiere un carácter “deambulatorio”, puramente especulativo que no se detiene excesivamente en un tema concreto. Su propia reflexión sobre temas científicos, en la medida en que su trato está más orientado hacia lo metafísico⁴⁴, manifiesta este carácter marcadamente disperso y especulativo. Por ejemplo, aunque intente analizar la sociedad española en sus múltiples ambientes (siempre marcados por el decadentismo), su análisis acabará derivando en cuestiones existenciales; también al reflexionar sobre aspectos de la física o la medicina siempre terminará cuestionándose acerca del origen mismo de estos fenómenos.

2.4. INTELIGENCIA Y DOLOR

Andrés Hurtado se pregunta (y con ello Baroja) cuál es la causa de que la vida le provoque un profundo sentimiento de desdicha que no parecen sufrir los demás, ese dolor que le hace intentar huir del mundo y que aparentemente pasa inadvertido ante los que le rodean. El interés de Baroja hacia este tema tan existencialista se puede rastrear desde muy temprano en su vida, su propia tesis doctoral en medicina versaba

⁴³ Cfr. ELIZÁLDE, Ignacio, op. cit., p. 53.

⁴⁴ Cfr. BARJA, Cesar, *Libros y autores contemporáneos: Ganivet, Unamuno, Ortega y Gasset, Azorín, Baroja, Valle-Inclán, Antonio Machado, Pérez de Ayala*, New York, Las Américas Publishing, 1964, p. 307.

sobre este tema. No obstante, el dolor sobre el que volcaba su atención no era el resultante de enfermedades, golpes u otras razones propias del ámbito físico de uno mismo. La palabra más adecuada es quizás sufrimiento, porque ese dolor es incapaz de ser entendido por cualquier ciencia al estar ligado de una manera más profunda al cuerpo, es el que uno experimenta en el alma al verse rodeada de crueldad y absurdo.

Probablemente, la búsqueda de una explicación a este fenómeno fuese lo que en un principio le llevo a acercarse al pensamiento filosófico. De nuevo, obtendrá una respuesta satisfactoria en la filosofía de Schopenhauer: El propio conocimiento del hombre, su capacidad de razonar, es lo que le hace sufrir más. Cuanto más sofisticada sea la inteligencia más lo será nuestra capacidad para sentir ese dolor apegado a la propia vida. Podemos comprobar esta orientación ya desde muy temprano en la tesis a la que hacíamos alusión, en la que encontramos razonamientos más propios del ámbito filosófico:

6. La capacidad para sentir el dolor físico en las especies en las razas está en razón directa de la inteligencia. En los individuos la sensibilidad para el dolor físico en un resultado de su temperamento y género de vida.

7. La percepción del dolor moral en las razas y en los individuos es tanto más perfecta cuanto más desarrollada esté la inteligencia⁴⁵

Sin embargo, a pesar de defender esta tesis después defenderá (al menos en una etapa de juventud) una solución a ese dolor inseparable del vivir y de la inteligencia, distinta a la de Schopenhauer y de dudosa validez en virtud de las premisas que se han seguido. Nos remontamos de nuevo a *El árbol de la ciencia*, en torno al cual precisamente podríamos decir que su temática principal es el conflicto entre la voluntad y la inteligencia. Su protagonista, Andrés Hurtado en una de sus discusiones con su tío Iturrioz, coincide plenamente con esta correlación entre conocimiento y dolor producto de la voluntad.

El problema viene porque, a pesar de haber examinado el conocimiento humano como una manifestación especial de la voluntad (pero una manifestación más al fin de al

⁴⁵ BAROJA, Pío, "El dolor. (Estudio de psicofísica)", *Hojas sueltas, II*, ed. Luis Urrutia Salaverri, Madrid, Cario Raggio, 1973, p. 406.

cabo), después otorga a la inteligencia de un estatuto demasiado elevado e independiente respecto de ella: “Alguna vez tenemos que dejar de ser niños, alguna vez tenemos que mirar a nuestro alrededor con serenidad. ¡Cuántos terrores no nos ha quitado de encima el análisis! Ya no hay monstruos en el seno de la noche, ya nadie nos acecha. Con nuestras fuerzas vamos siendo dueños del mundo”⁴⁶. Para Andrés en la metáfora bíblica del Génesis expuesta por Iturrioz, tal es la independencia del árbol de la ciencia del bien y del mal (el que correspondería con el conocimiento) respecto del árbol de la vida que parece que mediante el primero podemos escapar completamente de las profundas raíces que nos unen al segundo.

En este aspecto diverge radicalmente con su tío, quien plantea el peligro que supone perseguir una verdad que, por mucho que uno se esfuerce en alcanzarla, no puede separarse de la vida y está subordinada a ella: “—En este baile de máscaras, en donde bailan millones de figuras abigarradas tu me dices: Acerquémonos a la verdad. ¿Dónde está la verdad? (...). La verdad es una brújula loca que no funciona en este caos de cosas desconocidas”⁴⁷. En contrapartida a este intelectualismo tan nocivo, este personaje defiende una acción humana guiada por la utilidad; no obstante Andrés le reprocha que se da el mismo problema, no tenemos un concepto de utilidad universal que podamos considerar absolutamente válido.

De fondo a ese dialogo tendríamos de nuevo entre nuestras manos el problema del noumèno en Kant, el hecho de poder conocer más allá de nuestras representaciones lo que sean en sí la verdad, la utilidad, lo bueno, etc. para poder actuar con la seguridad que nos proporciona su conocimiento. Ya sabemos la respuesta que da la filosofía de Schopenhauer, todo es en el fondo una especificación de la voluntad, ni la inteligencia ni la acción humana guiada por ella salen fuera de este esquema: “La voluntad, entre las múltiples manifestaciones en que se da a conocer en las diversas especies, llega en el caso del ser humano a asumir *incluso* la máscara de la razón práctica y a servirse de ella para alcanzar su finalidad de autoconservación y, sobre todo, de autopotenciación”⁴⁸. Comparemos esta afirmación con la cita que enunciábamos

⁴⁶ BAROJA, Pío, *El árbol de la ciencia*, op. cit., p. 185.

⁴⁷ BAROJA, Pío, *El árbol de la ciencia*, op. cit., p. 180.

⁴⁸ VICENZO D’ALFONSO, Mateo, “Trascendental, cuerpo y voluntad en Fichte y Schopenhauer”, en Faustino Oncina, *Schopenhauer en la historia de las ideas*, Madrid, Plaza y Valdes editores, 2011, p. 161.

páginas atrás (véase cita 32) o en otras partes de la novela⁴⁹, en la que se presentaba a la inteligencia como un fenómeno secundario y accidental de la voluntad (por tanto dependiente a ella).

De esta manera nos percatamos del carácter contradictorio de Andrés Hurtado que admite la doctrina de Schopenhauer con una esperanza de salvación mediante el intelectualismo científico. Esto refleja la personalidad de un Baroja todavía joven, asfixiado por grandes cuestiones acerca del sentido de la vida y del sufrimiento innato a ella, pero entusiasmado por la producción científica de la época sobre la cual reconocería más tarde, a pesar de defender su necesidad en una España atrasada con respecto al resto de Europa, su impotencia frente a los temas (filosóficos) que más torturaban su alma: “– ¿Comprender? ¿Explicarse las cosas? ¿Para qué? Se puede ser un gran artista, un gran poeta, se puede ser hasta un matemático y un científico y no comprender en el fondo nada. El intelectualismo es estéril. (...). El intelectualismo, el criticismo, el anarquismo van de baja”⁵⁰.

2. 5. NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD EN EL ASCETISMO BAROJIANO

Baroja abandona ese intelectualismo y fe ciega en las ciencias como una solución efectiva contra la angustia que le sobrecoge. La “nausea” existencial que le provoca la vida va a encontrar una cura en el recogimiento dentro de uno mismo, en el aislamiento que proyecta en los personajes que crea ya desde sus primeras novelas. Se acercara con mucho interés hacia la filosofía estoica y el pensamiento oriental, sobre todo a conceptos tan ascetas como el nirvana o la ataraxia, por mediación de otro autor que previamente a él ya había recogido esas doctrinas como reflejo fiel de su pensamiento, volvemos a nuestro influyente filósofo pesimista. Schopenhauer paradójicamente formula, después de haber establecido el dominio de la voluntad sobre todo, una posibilidad de escape (aunque solo sea en pocos instantes de una vida), la negación de la voluntad.

⁴⁹ BAROJA, Pío, *El árbol de la ciencia*, op. cit., pp. 178 – 179.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 183.

Este rechazo de la voluntad se basa en la pura contemplación, el sujeto se abandona por completo de todo: del espacio, del tiempo e incluso del yo, del propio individuo. Es una disposición desinteresada de pura visión, no hay un objeto en el que nos fijemos, ni un sujeto como tal que se fije en algo concreto. De nuevo este “proceso” nada tiene que ver con la razón, es una manera de experimentar, de sentir. Por esta preminencia del sentimiento y por el desinterés que acompaña a este conocimiento, Schopenhauer considera esta liberación como una actitud estética (este peso que se atribuye al arte dentro de la filosofía es una razón más por la que muchos artistas volcaran su interés hacia este filósofo, entre ellos los que nos ocupan) en la que contemplamos el espectáculo del mundo sin entrar en su juego:

El goce de todo lo bello, el consuelo que procura el arte, el entusiasmo del artista, que le hace olvidar las penalidades de la vida, ese privilegio del genio sobre los demás, que le resarce del sufrimiento acrecentado por la claridad de su consciencia y de su triste soledad en medio de una estirpe heterogénea, todo esto es consecuencia de que – como se nos mostrara a continuación—el <<en sí>> de la vida, la voluntad, la existencia misma, es un continuo padecer en parte lastimoso y en parte horrendo; en cambio esto mismo únicamente como representación, puramente intuido o reproducido por el arte procura un significativo espectáculo⁵¹

Basándonos en lo dicho, no cabe duda de la influencia de esta especie de recogimiento del mundo en la angustia vital de Baroja, en la propia abulia que reina en sus personajes. No obstante, de nuevo se enfrenta al anhelo de actividad también presente en sus obras; por ello los héroes de sus novelas oscilan entre esta actitud contemplativa y volitiva, entre la pura pasividad y la acción desaforada, aunque se decanten por la pasividad finalmente desembocan en un aburrimiento existencial que se les hace insufrible. Son incapaces de decantarse totalmente entre las dos opciones que presenta Iturriz: “Ante la vida no hay más que dos soluciones prácticas para el hombre sereno: o la abstención y contemplación indiferente de todo o la acción limitándose a un círculo pequeño”⁵².

⁵¹ SCHOPENHAUER, Arthur, El mundo como voluntad y representación (I), op. cit., p. 490. Libro tercero.

⁵² BAROJA, Pío, El árbol de la ciencia, op. cit., p. 132.

La propia acción se suele plantear en la obra de Baroja (a parte de como esa afirmación rebelde que ya hemos visto) en términos schopenhauerianos. Mediante otra de las vías de reconocimiento de la voluntad, cuya presencia fundamenta la ética de este autor: la compasión. Los personajes de Baroja en muchas ocasiones son movidas por ella, por una especie de anhelo de justicia, que más que basarse en principios racionales para la acción, se basa en el reconocimiento de la voluntad que le acosa a uno mismo, y por tanto del propio padecimiento que la acompaña, en el individuo ajeno (individuo que bajo estos criterios morales no tiene por qué ser humano, se aplicaría a toda criatura).

3. MIGUEL DE UNAMUNO

En la obra de Miguel de Unamuno (1864 – 1936) encontramos un conocimiento más profundo y amplio de la filosofía del que tenía Baroja, destacando dentro de este conocimiento tan extenso la propia comprensión de autores alemanes: Tanto de filósofos importantes que había leído en su idioma original: Kant, Hegel, Nietzsche y, por supuesto, Schopenhauer; como de científicos o literatos (entre los que se encuentran Herder, Humboldt, Goethe, Hölderlin, etc.). No satisfecho con esto, realizó sus propias obras con pretensiones exclusivamente filosóficas como *Del sentimiento trágico de la vida*. En sus novelas también sale a relucir entre líneas toda su reflexión y conocimiento de estos autores y, por supuesto la influencia recibida de Schopenhauer que, aunque no sea tan explícita como en la obra de Baroja, tiene mucho peso en determinados aspectos de su filosofía.

Desde muy temprano en su vida, sabemos del acercamiento progresivo de Unamuno hacia el pensamiento de este pesimista alemán en la correspondencia con su amigo Pedro Múgica y en anotaciones presentes en sus libros, las cuales ponen de manifiesto un interés orientado no tanto hacia la filosofía general de este, como a las pequeñas enseñanzas vitales esbozadas en el *Parerga y paralipómena*⁵³. Además, también en una etapa muy joven, realizó la traducción de una de sus obras: *Über den Willen in der*

⁵³ Cfr. RIBAS, Pedro, “Unamuno y Schopenhauer: el mundo onírico”, en *Anales de la literatura española*, Núm. 12, Alicante, Edición digital de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1996, p. 103.

Natur traducida como *Sobre la voluntad en la naturaleza*⁵⁴, pasando de hecho a ser uno de los primeros traductores de los libros de Schopenhauer en el ámbito español. Este esfuerzo llevado a cabo por Unamuno demuestra un especial interés por el autor de *El mundo como voluntad y representación*, pues, a pesar de su inclinación hacia un gran número de escritores alemanes, no llegó a hacer el mismo trabajo con otros filósofos de esta nacionalidad, que también leyó y cuyas obras, o por lo menos algunas de ellas, no habían sido traducidas al español por nadie en esa época.

3.1. DEL REALISMO AL INDIVIDUALISMO. VOLUNTAD Y RAZÓN DEL SUJETO.

Observábamos páginas atrás en Baroja y en la nueva literatura que se estaba gestando en la época un individualismo creciente en la temática de su novela. Por supuesto en la obra Unamuno va a suceder lo mismo, pero desde las propias preferencias intelectuales de este autor, es decir, se nos va a plantear un modo particular, en comparación con otros autores, de entender al individuo humano y su lugar en el mundo. Esto nos conduce de nuevo a la crisis de la representación cuyo punto de partida habíamos situado en la filosofía de Kant: “El mundo se hace para la conciencia, para cada conciencia”⁵⁵. En cierto grado, la corriente literaria que precedió a la que nos ocupa no tenía en cuenta esto. El naturalismo y el realismo en líneas generales trataban de hacer un reflejo fiel del entorno social, histórico y natural que envolvía a sus protagonistas, dejando a veces en segundo plano los propios personajes y acentuando su marco histórico; todo ello narrado muchas veces desde el punto de vista de un narrador omnisciente, conocedor no solo del protagonista, sino de todo lo que le rodea.

Esta manera de narrar del realismo encajaba muy bien con los intereses de un Unamuno más joven comprometido con la política e ideológicamente socialista. De esta manera, se nos presenta en varios de sus artículos tempranos una defensa del

⁵⁴ Cfr. RÁBADE OBRADÓ, Ana Isabel, “Sobre el irracionalismo: Schopenhauer y Unamuno”, en *Anales del seminario de metafísica, XXI*, Madrid, Ed. Univ. Complutense, 1986, p.42.

⁵⁵ UNAMUNO Y JUGO, Miguel de., *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*, 3ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 35. Capítulo I.

progreso en virtud del mayor bienestar social. La libertad y la felicidad del individuo depende de que sus necesidades estén cubiertas, cosa que es imposible fuera de la sociedad, fuera de la colectividad donde el trabajo de todos proporciona ese marco imprescindible para una buena vida. El contexto social, por tanto, está en gran medida por encima del individuo, de ahí que nuestro autor se decantase primeramente por un estilo que le permitiese pincelar con exactitud el entorno que rodea (y determina) a sus personajes. Mismamente podemos comprobar esta primera etapa realista con su primera novela, *Paz en la guerra*.

No obstante, las novelas venideras tendrían ya un carácter de radical diferencia. En contraste con lo anterior, la relación entre el sujeto y su entorno se invierte: El medio en el que se mueve la acción se diluye, pierde consistencia, todo ello debido a la dependencia de este hacia el sujeto que se mueve en él. Los protagonistas, esta vez con una personalidad insegura, son movidos por una duda constante acerca de su condición como individuo. Este rasgo dubitativo genera una realidad nebulosa (mismamente una de las novelas más importantes de Unamuno recibe el título de *Niebla*), con una consistencia semejante a un sueño, pues el mundo no es más que la representación de cada uno, una imagen que no se corresponde con lo auténticamente real: “¿La verdad? La verdad Lázaro es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal; la gente sencilla no podría vivir con ella”⁵⁶.

El problema fundamental del ser humano para Unamuno va a dejar de ser lo político. El progreso científico y social, quedaría desplazado del centro de su pensamiento para dar paso a una cuestión más espiritual, acerca de las cuestiones más íntimas de cada uno (es en este sentido en el que Unamuno será crítico con la idea de progreso cuando antes la había defendido a ultranza). Este mundo individual constituirá lo más real, lo auténticamente real. Podemos comprobar así una primera convergencia de Unamuno con el pensamiento de Schopenhauer, en el que, como ya habíamos señalado, había una preeminencia del ámbito emocional (el más propio de uno mismo) frente a la realidad en la que se inscribe, ámbito del sinsentido: “El hombre, dicen, es un animal

⁵⁶ UNAMUNO Y JUGO, Miguel de., *San Manuel Bueno, mártir*, 5ª ed., Madrid, Catedra, 1982, pp. 122-123.

racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental”⁵⁷. Se pone el acento en los elementos más “irracionales” (irracionales en el sentido de diferentes a la razón) de la filosofía, ya que ninguno de estos dos autores postula la razón y su conocimiento como lo más esencial y propio del ser humano.

3.2. VOLUNTAD Y RAZÓN

De esta manera encontramos otro paralelismo entre la primacía de la voluntad de corte schopenhaueriano con la oposición razón-vida (razón-voluntad) propia de la filosofía de Unamuno. En esta última el ámbito más vital, el que corresponde al instinto y las emociones, se impone a la razón, cuya labor nunca le parece suficiente a la hora de justificar o plantear alternativas a la muerte: “Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone en frente de nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos le contradice. Y es que en rigor la razón es enemiga de la vida”⁵⁸. Es pertinente señalar que el concepto de razón que manejan ambos autores es semejante (aunque Schopenhauer lo defina en su pensamiento con mucha más exactitud comparado con el tratamiento superficial que recibe de Unamuno).

La labor que cumple la razón para Schopenhauer es la de formar conceptos mediante la abstracción de las realidades concretas del mundo, por tanto, constituye un conocimiento secundario, insuficiente por sí mismo para funcionar y que simplemente hace cognoscible la realidad, pero no aporta nueva información. Además, para estos dos autores el conocimiento, al realizar esta abstracción, desvirtúa el carácter de la realidad (que es concreto y móvil) y, por tanto “mata” su verdadera naturaleza: “Con el conocimiento abstracto, con la razón, se incorporan en lo teórico la duda y el error, así como en lo práctico la inquietud y el arrepentimiento”⁵⁹. A pesar de esta convergencia a la hora de definir lo racional, Unamuno no comparte la misma definición de lo que él interpreta como su aspecto inverso, es decir, la voluntad. Veremos que este pensador salmantino no acabó de compartir ni de entender la teoría de la voluntad de

⁵⁷ UNAMUNO Y JUGO, Miguel de., *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*, op. cit., p. 27. Capítulo I.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 94. Capítulo V.

⁵⁹ SCHOPENAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación (I)*, op. cit., p. 160. Libro primero.

Schopenhauer, lo que si hacía Baroja (sobre todo a la hora de coincidir con sus preceptos metafísicos más básicos), poniendo a la razón y la vida como dos principios opuestos.

No es de extrañar este distanciamiento frente a la metafísica sabiendo que el interés de Unamuno se centra sobre todo en las contradicciones del ser humano y no tanto en el carácter y funcionamiento de la realidad. Al comienzo *Del sentimiento trágico de la vida* (obra pretendidamente filosófica) deja patente el punto de vista que va a mantener durante toda la reflexión, aclarando que lo que le interesa no son los sistemas filosóficos abstractos llenos de conceptos, dado que aniquilan la complejidad individual de cada ser humano. Por eso solo quiere ahondar en lo particular del sujeto que vive, los pensamientos y padecimientos propios del “hombre de carne y hueso”⁶⁰. En consecuencia, la voluntad no es en esta filosofía una fuerza universal subyacente a todas las cosas de la realidad, sino un aspecto del ser humano que está en conflicto perpetuo con otro ámbito diferente, el racional.

En este último aspecto también se desmarca bastante de las ideas Schopenhauer, ya que este último coloca la razón como una manifestación más de la voluntad y no como un principio alternativo existente por si mismo a la manera de Unamuno. La voluntad unamuniana (propia de un individuo o un pueblo) siempre tiene una finalidad. Su fin es la vida, es una voluntad de vivir, de continuar existiendo como individuo consciente. Esto genera en el individuo un constante sufrimiento. En este sentido quizás se acerca más a la filosofía de Schopenhauer tal y como entiende esta la voluntad individual de los sujetos. No obstante, como la razón, es simplemente otra forma de objetivación de la voluntad de la que somos capaces de formarnos representaciones pero no la voluntad misma, que se resiste a ser conocida de esta manera. Sea como fuere, en ambos casos se comparte la permanente producción de dolor que va asociada al deseo constante producido por la voluntad individual: “Lo más propio, lo más íntimo de la voluntad es sufrir. La voluntad es una fuerza que se siente, esto es, que sufre”⁶¹. No obstante, nada tiene que ver con la voluntad metafísica, la cual no instala finalidad ni

⁶⁰ Cfr. UNAMUNO Y JUGO, Miguel de., *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*, op. cit., p. 26. Capítulo I.

⁶¹ *Ibíd.*, p.138. Capítulo VII.

sentido alguno, ya que todo esto pertenece a lo representativo y no a su ámbito de posibilidad).

En el caso de esta última, parece ser que Unamuno no entendió (o no quiso entender) a que se refería Schopenhauer con este principio metafísico; en algunas alusiones dentro de su obra filosófica podemos encontrar estos malentendidos: “Para Schopenhauer es este mundo el peor de los posibles, porque conspira a destruir la voluntad, porque la inteligencia, la representación, anula a la voluntad, su madre”⁶². Si acudimos al pensamiento de este filósofo alemán nos encontraremos todo lo contrario a esta afirmación: El dolor no proviene de nuestra capacidad representativa, sino de la propia voluntad que determina nuestro ser. Además, la inteligencia es incapaz de dominarla, al ser una objetivación de la voluntad no es más que un títere a su merced. Nos puede resultar incluso jocosa esta lectura de Unamuno, pues como sabemos la obsesión última de Schopenhauer siempre fue intentar escapar de esa voluntad (ya le hubiese gustado a este que la solución fuese tan fácil como la planta Unamuno).

También podemos comprobar en otro fragmento cómo califica de “voluntarismo” la teoría de Schopenhauer, afirmando de ella que establece a la conciencia como personalizadora de la realidad (todo ello sin utilizar en ninguna parte ni una sola cita suya)⁶³. Más allá de estos errores interpretativos, es lógico, teniendo en cuenta los diferentes intereses que tienen como punto de partida estos dos autores, que sus pensamientos tomen caminos opuestos en muchas cosas. De nuevo, también tenemos que recordar que el pensamiento de Unamuno se inspira en una cantidad de filósofos muy amplia, en vista a esto es difícil establecer uno de ellos como inspiración fundamental, lo que no quita que se pueda reconocer una clara influencia de la filosofía de Schopenhauer.

⁶² *Ibíd.*, p.212. Capítulo X.

⁶³ *Cfr. Ibíd.*, p. 138. Capítulo VII.

3.3. PESIMISMO DE DIFERENTES PADRES

Habíamos explorado por medio de Baroja la influencia del pesimismo filosófico en la literatura española de fin de siglo. Lo que nos ocupa ahora es examinar hasta qué punto el pesimismo de Schopenhauer está presente de una manera fiel en la obra de Unamuno. Para empezar, el pensamiento unamuniano parte de una contradicción irresoluble como lo más propio del hombre, en base a esto es difícil aceptar que Unamuno presente un paisaje optimista con su filosofía. La vida, por tanto, para los dos autores es un continuo valle de lágrimas. Sin embargo, vamos a encontrar en la base del pesimismo de ambos diferentes concepciones. Toda la visión negativa de Schopenhauer estaba fundamentada en el sistema metafísico de la voluntad, esencia de la vida y de la totalidad de las cosas, que nos genera dolor en su incesante devenir. En cuanto a Unamuno, a pesar de poder encontrar dentro de su obra fuertes ecos de la filosofía de Schopenhauer en sus ideas agónicas y en sus serias dudas sobre el sentido de la vida, no se establece como principio de este pesimismo ningún sistema metafísico, sino la condición agónica del hombre. La coexistencia en el hombre de un anhelo de perseverar en su ser y de la consciencia de su finitud. De nuevo queda patente lo que ya habíamos señalado antes: La filosofía de Unamuno es más partidaria por lo general de formular preguntas en vez de plantear las respuestas, por ello (y por su fuerte individualismo) es enemiga de los sistemas filosóficos.

La vida es un sinsentido para estos dos autores, ahora bien la cuestión es si este absurdo es contemplado de la misma manera. Aunque ambos supongan “la insustancialidad de la que queda afectado el hombre y el mundo que le rodea”⁶⁴, en la filosofía de Schopenhauer el hombre y su realidad carecen de consistencia en su aspecto puramente representacional frente a la voluntad como única realidad verdadera, cuya dinámica produce y destruye todo: “En este mundo del fenómeno no son posibles ninguna pérdida ni ganancia verdaderas. Solo existe la voluntad: ella, la cosa en sí, ella, la fuente de todos y cada uno de los fenómenos”⁶⁵. Unamuno al no partir de nuevo de estos presupuestos metafísicos tan importantes en la filosofía de Schopenhauer (e incluso criticar su pretensión de sistematicidad y claridad) no va a

⁶⁴ RIBAS, Pedro, op. cit., p. 110.

⁶⁵ SCHOPENAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación (I)*, op. cit., p. 370. Libro tercero.

entender la cuestión de esta manera y, en ningún momento, va a tratar de establecer una verdad ontológica de fondo a su filosofía que dé respuesta a esas contradicciones irresolubles propias de la condición humana.

Frente a estas perspectivas filosóficas pesimistas, cada autor presenta una solución diferente. La de Schopenhauer ya la conocemos, la anulación de la voluntad, de cualquier querer o desear por el sufrimiento que conllevan. En la filosofía de Unamuno, en cambio, no se rechaza el deseo, se defiende la insistencia de mantenerse en la lucha por seguir siendo, aunque esta lucha no encuentre posibilidad de ser ganada, en vez de resignarse a la muerte. En este aspecto se podría valorar esta filosofía como algo más optimista en comparación con el paisaje tétrico que plantea Schopenhauer. Mientras Baroja tomaba casi por completo las connotaciones filosóficas del pesimismo de Schopenhauer, Unamuno solo compartirá su visión de la vida como un absurdo pero por razones ajenas a la suposición de una voluntad universal.

3.4. DESEO Y ESTÉTICA. IMPORTANCIA E INSIGNIFICANCIA DE LA MUERTE Y LA VIDA

La afirmación del deseo⁶⁶ de la que parte Unamuno ya es un aspecto contrario a la filosofía de Schopenhauer, que busca precisamente todo lo contrario. Esto tiene grandes consecuencias en la estética de los dos. El arte en Unamuno, lejos de buscar la ausencia del deseo, tiene la capacidad y el privilegio de resaltar los conflictos del ser humano, de presentar su alma de una manera transparente. La causa de esto es que el propio sufrimiento (en el pensamiento de Unamuno) va a ocupar un lugar muy importante, no como una peste a evitar, sino como un recordatorio (sobre el que el arte tiene la virtud de dominar) para el ser humano de su existencia finita en este mundo.

Que mediante el dolor adquirimos plena consciencia de nosotros mismos ya era algo sostenido por Schopenhauer, por eso en la filosofía de este último era imprescindible para la negación de la voluntad la propia aniquilación del yo. Unamuno critica la rigidez

⁶⁶ Deseo no entendido exclusivamente como búsqueda del placer, sino como cualquier impulso vital.

de ese sistema y no está dispuesto a aceptar que el ser humano busque rechazar su condición individual aunque esté ligada inevitablemente al dolor y la contradicción. Mismamente el protagonista de *Niebla*, Augusto, experimenta ese sufrimiento afirmador, tras haberle dejado de lado su prometida (Eugenia) antes de su boda:

Empecé, Victor, como una sombra, como una ficción; durante años he vagado como un fantasma, como un muñeco de niebla, sin creer en mi propia existencia, imaginándome ser un personaje fantástico que un oculto genio inventó para solazarse o desahogarse; pero ahora, después de lo que han hecho, después de esta burla, de esta ferocidad de burla, ¡ahora sí!, ahora me siento, ahora me palpo, ahora no dudo de mi existencia real⁶⁷

En base a lo dicho, podemos decir que la filosofía de Unamuno plantea incluso una actitud afirmativa respecto a la vida, cosa que, por supuesto, Schopenhauer se negaría a compartir por los motivos ya expuestos. Esta diferencia tan sustancial también les aleja en las valoraciones resultantes de su filosofía en torno a la muerte. En el agonismo unamuniano la muerte ocupa un lugar fundamental en la constitución del hombre, dado que es la barrera contra la que siempre se revuelve el deseo de vivir. Es la mayor tragedia del hombre, ser consciente de esa limitación cuando lo que se impone es “el hambre de inmortalidad”⁶⁸. Schopenhauer en cambio deja de lado este drama, el individuo al ser un mero epifenómeno de la voluntad es ilusorio y, por tanto, su pérdida solo es un drama en apariencia: “Es absurdo de suyo tener por un mal a la inexistencia, ya que cualquier mal, como cualquier bien, presupone la existencia e incluso la consciencia, pero esta cesa con la vida”⁶⁹.

⁶⁷ UNAMUNO Y JUGO, Miguel de., *Niebla*, 12ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1968, p.

⁶⁸ Cfr. UNAMUNO Y JUGO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., p. 54. Capítulo. III.

⁶⁹ SCHOPENAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación (II)*, trad. de Roberto R. Aramayo, 1ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 613. Capítulo 41.

4. CONCLUSIONES

Hemos intentado en este trabajo profundizar en la impronta que dejó la filosofía de Schopenhauer en esta generación de escritores, cuya época abarca desde finales del siglo XIX hasta principios del XX. Lejos de ser este un análisis completamente exhaustivo hemos dejado un gran número de escritores fuera del tintero. Machado, Valle Inclán y, quizás por encima de ellos, Azorín. Todos ellos en algún momento de su obra establecen un diálogo con este autor, generalmente para compartir su visión negativa de la vida. Por ejemplo, Azorín da el título de *La voluntad* a una de sus novelas. Solo con este título ya parecen quedar claras las intenciones de este autor. Además en esta novela hace referencia al pensamiento de este filósofo alemán en muchas ocasiones, sobre todo por medio del maestro de Azorín, Yuste, en cuya biblioteca resaltan tres tomos de *El mundo como voluntad y representación*⁷⁰. No contentos con esto, también dentro de los autores que hemos escogido como más importantes (Unamuno y Baroja) se han omitido muchas obras en las que también se deja ver esa influencia (sobre todo en el caso de Baroja por el gran número de novelas que escribió). De nuevo, a esto se le suma la dificultad para establecer a la generación del 98 como un movimiento literario como tal.

A pesar de estas limitaciones, creo que lo dicho es suficiente para establecer a Schopenhauer como guía filosófico de esta generación por encima de otro filósofo muy mentado por sus autores, Nietzsche. Con este último hemos demostrado que, a pesar de que su filosofía activa presentase un gran atractivo para estos escritores, su pensamiento tenía una menor afinidad con la generación del 98 debido a las circunstancias tan pesimistas que asolaban a España en esa época. Estas circunstancias hacían más coherente una filosofía negadora de la vida que una que la abraza hasta sus últimas consecuencias. Esta afinidad no es unidireccional, pues también hemos examinado brevemente la influencia de la literatura barroca española en el pensamiento de Schopenhauer. Afinidad, no presente en Nietzsche, y que nos sirve de nexo entre este filósofo y la generación del 98.

⁷⁰ Cfr. AZORÍN, *La voluntad*, Madrid, Catedra, 1997, p. 128.

También exploramos como Schopenhauer ya estaba presente en la generación literaria anterior, el realismo, sobre todo en la obra de Galdós. De nuevo, en base a las circunstancias que vivieron estos autores la recepción de Schopenhauer fue diferente en esta corriente literaria, dejando absolutamente de lado todas las consecuencias pesimistas que presentaba su filosofía.

En Baroja su influencia es claramente decisiva. Hemos encontrado en su obra muchos elementos de este pensador alemán: El pesimismo, el problema de la realidad dependiente del sujeto (que se remontaba al fenómeno kantiano), la voluntad como principio metafísico caracterizado por el sinsentido con el que dirige todo nuestro mundo, el reconocimiento de la voluntad gracias a la vivencia del propio cuerpo, la relación entre inteligencia y dolor, la negación de la voluntad mediante la aniquilación de uno mismo, etc. También hemos comprobado ciertas lecturas erróneas de Schopenhauer por parte de Baroja, sobre todo en relación al papel del conocimiento como liberador de la voluntad (el intelectualismo que defendía Andrés Hurtado en *El árbol de la ciencia*). Confrontábamos esta interpretación libre de Baroja con el estatus poco elevado que daba Schopenhauer a la inteligencia, que simplemente era una manifestación más de la voluntad.

Igualmente en Unamuno podíamos entrever de manera muy explícita la influencia del filósofo de Danzig, aunque de una manera no tan decisiva como en Baroja. Dentro su filosofía, más que recoger los argumentos de Schopenhauer, los confronta y los adapta a su propio pensamiento. El punto de partida de su obra filosófica *Del sentimiento trágico de la vida* es muy similar al de Schopenhauer, se trata de la prioridad en nuestra relación del mundo del ámbito vital (véase las emociones y sentimientos) por encima del conocimiento. No obstante, la lectura que hizo Unamuno de la metafísica de Schopenhauer es bastante desafortunada, no entendió qué quería decir el concepto de la voluntad y, por tanto, también malinterpretó muchas consecuencias que se derivaban de esta noción central en la filosofía de Schopenhauer. Tampoco le hacía falta una correcta interpretación dado que el pensamiento de Unamuno rechazaba toda filosofía sistemática y clara.

5. BIBLIOGRAFIA

ABAD NEBOT, Francisco, "Schopenhauer y el joven Baroja: (el léxico del dolor y de la compasión)", *Anales de Literatura Española*, N. 12 (1996), ISSN 0212-5889.

AZORÍN, *La Generación del 98*, Ed. de Ángel Cruz Rueda, Salamanca, Anaya, 1969.

La voluntad, Madrid, Catedra, 1997, p. 128.

BARJA, Cesar, *Libros y autores contemporáneos: Gaset, Unamuno, Ortega y Gasset, Azorín, Baroja, Valle-Inclán, Antonio Machado, Pérez de Ayala*, New York, Las Américas Publishing, 1964.

BAROJA, Pío, *Juventud, egolatría*, Madrid, Cario Raggio, 1917.

Tres generaciones, ensayo de 1926.

El árbol de la ciencia, Madrid, Cátedra, 1989.

"El dolor. (Estudio de psicofísica)", *Hojas sueltas, II*, ed. Luis Urrutia Salaverri, Madrid, Cario Raggio, 1973.

B. LLINARES, Joan, "Schopenhauer como educador. Nietzsche lector de Schopenhauer", en Faustino Oncina, *Schopenhauer en la historia de las ideas*, Joan. B. Linares, Madrid, Plaza y Valdes editores, 2011.

C. CAEIRO, Oscar, "La recepción de la filosofía de Arthur Schopenhauer en autores del 98" en *Revista de literatura y pensamiento no 4*, Granada, Universidad de Granada, 2010.

ELIZALDE, Ignacio, "Baroja y su ideología filosófica", en *1616: Anuario de la Literatura General y Comparada*, Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.

FOX, E. Inman, *Baroja y Schopenhauer: El árbol de la ciencia*, en, Javier Martínez Palacio, "Pío Baroja", 2ª ed., Madrid, Taurus, 1979.

GULLÓN, Ricardo, *Direcciones del Modernismo*, Madrid, Gredos, 1990.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Madrid, Gredos, 2010.

MANDADO, Ramón Emilio, *Pío Baroja*, 1ª ed., Madrid, Ediciones del orto, 1998.

ORDÓÑEZ GARCÍA, David. “Baroja y Schopenhauer: implicaciones narrativas del mundo como representación” en *Anales de Literatura Española*. N. 12, 1996.

ORTEGA Y GASSET, José, “Una primera vista sobre Baroja” en Francisco Rico, *Modernismo y 98*, Barcelona, Editorial Crítica, 1980.

El espectador (I), Madrid, Espasa – Calpe, 1966.

RÁBADE OBRADÓ, Ana Isabel, “Sobre el irracionalismo: Schopenhauer y Unamuno”, en *Anales del seminario de metafísica*, XXI, Madrid, Ed. Univ. Complutense, 1986.

RIBAS, Pedro, “Unamuno y Schopenhauer: el mundo onírico”, en *Anales de la literatura española*, Núm. 12, Alicante, Edición digital de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1996.

SALINAS, Pedro, *Literatura española. Siglo XX*, Madrid, Alianza, 1984.

SHAW, Donald L, *La generación del 98*, Madrid, Cátedra, 1977.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. de José Planells, 1ª ed., Barcelona, Tusquets, 2008.

SCHOPENAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación (I)*, trad. de Roberto R. Aramayo, 1ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 2013.

El mundo como voluntad y representación (II), trad. de Roberto R. Aramayo, 1ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 2013.

Parerga y paralipómena II, trad. de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009.

Cartas desde la obstinación, trad. Eduardo Charpenel Elorduy, México, Los libros de homero, 2008.

TATUM, Charles M., “El anarquismo de Baroja”, en *Hispanófila*, número 64, Jstore, 1978.

UNAMUNO Y JUGO, Miguel de., *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*, 3ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1982.

San Manuel Bueno, mártir, 5ª ed., Madrid, Catedra, 1982.

Niebla, 12ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1968.

VICENZO D'ALFONSO, Mateo, "Trascendental, cuerpo y voluntad en Fichte y Schopenhauer", en Faustino Oncina, *Schopenhauer en la historia de las ideas*, Madrid, Plaza y Valdes editores, 2011.