

EL 98 Y LA FILOSOFÍA EUROPEA

ARMANDO SAVIGNANO

In this essay are sketched out the philosophical features of the 98's generation, which is characterized by a tragical tension between radicalism, utopia, and nihilism. Although it has not elaborated a Philosophy in a proper sense but only a kind of reflection in form of ensayo or novel, typical manifestation of an age of crisis, it expresses primarily and essentially an ontological and existential pessimism, which has a relevance not only for Spain but also for Europe, facing the typical dilemma between positivistic scientism and moral ideals.

El sentido y la importancia de la generación del 98 consiste menos en el examen de las condiciones sociopolíticas de la España de fin de siglo que en el conocimiento de la crisis de identidad de la conciencia europea, especialmente por lo que se refiere a la desorientación espiritual del hombre moderno, que está marcada por la pérdida de valores y creencias. El 98 rechaza el positivismo, la novela naturalista, y se puede inscribir en la corriente neoromántica propia del modernismo. El interés hacia la generación del 98 no consiste tanto en la visión de la cuestión española, cuanto en la concepción de la condición humana¹. Tal como puso de relieve Azaña en 1923, los hombres de aquella generación “en el fondo no demolieron nada, porque descuidaron la reflexión acerca de más de la mitad de las cosas necesarias”². Tal evaluación, que cabe sin duda compartir a nivel socio-político y en relación al problema de España, resulta discutible al poner Azaña de relieve que “su caso

¹ D. Shaw, *La generación del 98*, Cátedra, Madrid, 1989, 12-13.

² M. Azaña, *Obras Completas*, Méjico, 1966, I, 557. El mismo Ortega puso de manifiesto que aquellos ‘Hércules Bárbaros’ no aportaron alguna nueva sensibilidad acerca de las cosas. J. Ortega y Gasset, “Pío Baroja” (1912), en *Meditaciones sobre la literatura y el arte*, edición de E. Inman Fox, Castalia, Madrid, 1987, 139-140.

fue mucho menos nacional de lo que ellos pensaron”. Tal como lo ha señalado Laín Entralgo, si no estuviera insertada en el contexto europeo, no resultaría inteligible la peculiar aportación de aquella generación, marcada por la apelación a la interioridad, por una vaga religiosidad místico-panteística y por un radicalismo heterodoxo. Se trata de una generación contemplativa –que no busca el conflicto– de soñadores que alimentaron un profundo amor hacia la ‘otra España’³.

Con ello no se quieren descuidar las importantes aportaciones relativas a las perspectivas sociopolíticas, que se pueden basar en las investigaciones de E. Inman Fox, quien –junto con Blanco Aguinaga y Pérez de la Dehesa– ha tenido el mérito de subrayar el papel de los escritos juveniles de los hombres de aquella generación, haciendo patente el carácter híbrido, es decir, literario e intelectual a la vez, en una sociedad por reformar⁴.

La generación del 98 está preocupada por los temas filosófico-morales vistos desde la óptica de la regeneración nacional. Para ello basta con recordar por encima el carácter regeneracionista que, sobre la base de ascendencias krausistas (Giner de los Ríos), indicaba la europeización de España en la perspectiva liberal (J. Costa) y socialista (J. Vera) a partir de la crítica de la corrupción y de la ineficacia (por no recordar el célebre enfrentamiento entre Unamuno y Ortega). Por lo que se refiere a los aspectos literarios, resultan conocidas las originales aportaciones en el ámbito del simbolismo y del decadentismo europeos, y las disputas relacionadas con el modernismo estético y con el específicamente religioso.

³ P. Laín Entralgo, *La generación del 98*, Espasa Calpe, Madrid, 1997. Dicho acercamiento resulta condicionado por ciertos presupuestos ideológicos falangistas en conexión con el particular momento histórico, como lo ha puesto de relieve E. Inman Fox, *Introducción*, a A. Ganivet, *Idearium español con El porvenir de España*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, 35.

⁴ E. Inman Fox, *La crisis intelectual del 98*, Edicusa, Madrid, 1976, 218; *La invención de España*, Cátedra, Madrid, 1997. Granjel ha enfatizado “el propósito político al que un día se entregaron los escritores noventayochistas” como el factor en el cual “la unidad del grupo encuentra su más decisivo testimonio”. L. Granjel, *Panorama de la generación del 98*, Guadarrama, Madrid, 1959, 191. A dicha tesis se ha contrapuesto, H. Ramsden, *The Spanish ‘Generation of 1898*, Univ. Press, Manchester, 1974, 21-22.

La generación del 98 ha sido esencialmente caracterizada por una crisis ideológica⁵, la cual ha puesto en discusión no tan sólo creencias y valores de la España tradicional (nacionalismo e integrista), sino que, en último término, ha concernido la misma *Weltanschauung* y –con ella– la condición existencial del hombre, de un modo similar a la crisis de identidad que atravesaba el pensamiento europeo de finales de siglo.

Se puede hablar de una crisis ‘metafísica’⁶ además de religiosa, como emblemáticamente hacía observar Azorín al esbozar el retrato de Larra, cuyo trágico tormento estaba originado por el ‘perpetuo no saber’, por el elogio de la incertidumbre. A. Sabatier se refería a dichas instancias metafísicas al preguntarse retóricamente si era necesario renunciar a pensar para conservar el valor de vivir, o resignarse a la muerte para conservar el derecho a pensar⁷. Si nos fijamos en las peculiaridades individuales, en la generación del 98 sobresale una actitud marcada por el pesimismo ontológico⁸, por el escepticismo y el irracionalismo como consecuencias de la reacción anti-positivista y anti-intelectualista. De esta parte, a pesar de las distintas perspectivas que resultan bien conocidas y polémicas, cabe llamar la atención sobre cierta convergencia entre modernismo y 98 basándose en las instancias fundamentalmente pesimistas, que culminan con frecuencia en el nihilismo, o en una actitud de rebelión iconoclasta, o en un huir del vacío existencial en nombre de una acción, que con frecuencia resulta más soñada que real (Laín Entralgo).

La del 98 es –tal como ha sido puesto de manifiesto por P. Cezeo Galán– una generación trágica que se encuentra en tensión entre radicalismo-utopía-nihilismo, con motivo de la pérdida de la fe (así se hace patente en el escepticismo científico de Ganivet, en

⁵ J. López Morillas, *Hacia el 98*, Ariel, Barcelona, 1972, 7. M. Tuñón de Lara, *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo*, Edicusa, Madrid, 1974, 15.

⁶ D. Shaw, 38.

⁷ A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Fischbacher, Paris, 1897, 1904, 19. Acerca de la influencia decisiva de esta obra sobre Unamuno, véase N.R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales*, Gredos, Madrid, 1985. A. Savignano, “Unamuno e la nostalgia dell'eterno. Il dialogo con A. Sabatier”, en AA.VV., *Filosofia della religione*, Marietti, Genova, 1993, 80-100.

⁸ H. Jeschke, *La generación del 98*, Editora Nacional, Madrid, 1954, 28.

el agonismo de Unamuno, en la angustia metafísica de Azorín, o el anhelo de Pío Baroja hacia una 'ilusión vital'⁹).

A pesar de no haber elaborado una filosofía en sentido estricto, sino un pensamiento expresado en la forma del ensayo y de la novela (que son las típicas manifestaciones de una época de crisis), resulta evidente, junto a una preocupación a nivel socio-político, un pesimismo ontológico-existencial que no se reduce al ámbito español, sino que tiene proporciones europeas. Este pesimismo está marcado por el dilema de siempre entre científicismo positivista e ideales morales.

Tal angustia espiritual y existencial es descrita por Azorín, en *La voluntad*, cuando confiesa su radical desorientación ético-intelectual, alzándose de ese modo como emblema de su generación: sin voluntad, carente de la audacia de la generación romántica y de la fe de la generación naturalista. Esa metafísica trágica que, como ha sido puesto de relieve por Cerezo y Shaw, vivió y analizó de forma sistemática la generación de finales de siglo, padece fundamentalmente el influjo de corrientes del pensamiento europeo. Especialmente hace referencia al pesimismo metafísico de la voluntad de Schopenhauer, pesimismo debido a la separación del mundo en apariencia y verdad, sobre la base de la experiencia nihilística negadora de toda teleología y trascendencia. Resulta además decisiva la aportación de Nietzsche, su teoría de la voluntad de poder, del superhombre y el desenmascaramiento de la moral tradicional. De manera que, como lo ha señalado Cerezo, se produce un círculo por el cual el nihilismo de Schopenhauer empuja a abrazar la voluntad de poder, cuyo fracaso hace recaer en el nihilismo. No se puede tampoco olvidar el contraste con el positivismo (Spencer), las sugerencias tomadas de la cultura francesa (Renan, Sabatier, Bergson), de la italiana (Leopardi, los crepusculares y D'Annunzio) y del pragmatismo (James).

⁹ P. Cerezo, "De la generación trágica a la generación clásica", en *Historia de España*, Espasa Calpe, Madrid, 1993, t. XXXIX, vol. I, 150 (cit. "De la generación"). En la generación del 98, según Abellán, ocupa un lugar esencial la reelaboración de mitos. Así, el mito de Castilla está estrechamente unido al de la España ideal y al de Don Quijote, por lo que algunos han hablado de la 'tercera salida de Don Quijote'; J.L.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, V, II, 175-176.

El presente ensayo quiere concentrarse precisamente en la reconstrucción orgánica de los aspectos filosóficos del pensamiento de la generación del 98, sobre el marco de las preocupaciones artístico-literarias y socio-políticas. Estas últimas representan quizás uno de los aspectos más tratados desde el punto de vista histórico y, al fin y al cabo, menos actuales. En cambio, las experimentaciones artístico-literarias constituyen una de las aportaciones más originales, especialmente si se consideran en el horizonte europeo. Por último, la raíz de dichas realidades ha de ser buscada en la estructura espiritual y existencial de la generación del 98, que está marcada por un sentimiento pesimista de la vida y por un pensamiento trágico: preocupaciones que conllevan un acercamiento filosófico.

1. Filosofía y tragedia.

Además de escritor literario, a Ganivet se le puede considerar pensador, tal como lo subraya Ortega, que desarrolla un paralelismo con Unamuno. “Ambos eran filólogos, especialmente heleanistas, y ambos hicieron una incursión muy respetable en la filosofía”¹⁰. Las preocupaciones fundamentales de Ganivet eran esencialmente éticas, a pesar de no ser “contra lo que el quería, un verdadero estoico, puesto que en realidad se inscribe en la corriente cínica”¹¹. De aquí el énfasis en seguir a la ‘naturaleza’ como principio supremo de la acción y en perseguir los ideales según los cuales orientar la conducta humana. “Creo que lo que realmente viven son las ideas, pero también ha de vivir el individuo, que es el creador de las ideas y la especie, en cuanto necesaria para servir de asilo a las ideas”¹². Se trata de un idealismo de los ideales y no de las ideas, es decir de un idealismo ético que presenta rasgos pecu-

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, VI, 372. Por lo que respecta la filosofía de Ganivet, P. Garagorri, “Apuntes sobre Ganivet filósofo”, en *La filosofía española en el siglo XX*, Madrid 1985, 225-237. C. Lascaris Commeno, “El pensamiento filosófico de Ganivet”, en *Estudios de filosofía moderna*, El Salvador, 1965.

¹¹ M. Olmedo Moreno, *El pensamiento de Ganivet*, Revista de Occidente, Madrid, 1965, 55.

¹² A. Ganivet, *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1962, I, 221 (cit. *Obras*).

lires típicos del pensamiento español. “La realización material de una idea exige la previa realización ideal”¹³.

El trágico fin de A. Ganivet resulta, en cierto modo, emblemático de su itinerario; de hecho, al perder la fe acude a la religión de las ideas donde muy pronto descubre el vacío (nihilismo). De modo similar, Max Stirner (*Das Einege*), precursor Ganivet, afirma: “Qué es lo que soy? Nada. Qué represento? Nada”¹⁴. La apatía y la abulia surgen de la falta de ideas madres que, sin embargo, Ganivet no fue capaz de formular claramente¹⁵ y en las que veía una base esencial de la regeneración individual y nacional a fin de poder superar la postración material española y abrir el camino a una renovación espiritual, conforme con lo que se deduce del célebre ensayo acerca del *Idearium español*.

En la actitud de Pío Cid, Ganivet (*Los trabajos*, 1898) apela a la teoría del superhombre de Nietzsche, aunque pasando de un “humanismo ateo a un voluntarismo autocreador”¹⁶. En *El escultor del alma*, una tragedia brotada del deseo de autocreación divina (Sobejano), asistimos a la búsqueda de autotranscendencia por medio de esfuerzo y del sufrimiento, pero de una forma independiente de cualquier intervención divina (Shaw). En sintonía con Max Stirner, el desprecio del cuerpo en nombre del alma, de la que Ganivet quiere ser escultor a fin de realizar obras inmortales, se convierte en el *leit-motiv* de toda la generación del 98. Son bien

¹³ A. Ganivet, *Obras*, I, 440.

¹⁴ A. Ganivet, I, 48. *Epistolario*, en *Obras*, II, 103-105. Sobre la idea de precursor aplicada a Ganivet, M. Fernández Almagro, *Vida y obra de Angel Ganivet*, Revista de Occidente, Madrid, 1957, 19-20. *Prólogo a Obras Completas*, I, 12-13. Ortega encuadra a Ganivet y Unamuno en la generación de 1898, sin embargo afirma: “Cuanto más tiempo pasa, más levantada parece la hazaña que estos dos hombres y otros de su generación peninsular cumplieron, haciendo universal el horizonte de la cultura española. Desde entonces el escritor y el profesor de España asisten a la vida intelectual del mundo entero”. J. Ortega y Gasset, *Obras*, VI, 370-371.

¹⁵ D. Shaw, 69. Sobre el pensamiento de Ganivet: H. Ramsden, *Ganivet's Idearium Español*, Univ. Press, Manchester, 1967. N. Santianez-Tio, *Ganivet, escritor modernista*, Gredos, Madrid, 1994.

¹⁶ La presencia de Nietzsche, según G. Sobejano, *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid, 1967, 276 resulta “debida más a coincidencia que a influjo”. En cambio, Ganivet “se halla deslumbrado por Nietzsche: F. García Lorca, *Ganivet*, Losada, Buenos Aires, 1952, 25. La cuestión es todavía muy debatida.

conocidas las conclusiones impregnadas de dudas concernientes al nihilismo, cuando Ganivet alude a la ‘petrificación’¹⁷.

Filosofía y tragedia constituyen la actitud básica de la cabeza espiritual de la generación del 98, Miguel de Unamuno, quien partía del interrogarse acerca del porqué existe el mundo y no más bien ni mundo ni nada¹⁸, para desde ahí encarar el único problema vital: el destino y fin último del hombre concreto e integral, que anhela no morir. En referencia a la decisiva crisis religiosa de 1897 –con motivo de su insatisfacción del positivismo, movimiento que había seguido durante unos diez años para poder separarse del influjo hegeliano (*Filosofía Lógica*)– es suficiente destacar la aportación del protestantismo liberal, de los símbolo-fideistas y de algunos célebres predicadores anglo-americanos que contribuyeron (junto con las influencias de Schopenhauer-Leopardi, de Kierkegaard-Ibsen y del pragmatismo de James) a que abrazase una actitud ritschiliano-católica, que expresó en su obra acerca de *El sentimiento trágico de la vida* y en el célebre poema sobre *El Cristo de Velázquez*¹⁹.

Desde el punto de vista práctico, basándose especialmente en Kant, Schopenhauer y Sabatier, el pensador vasco resolvía el conflicto trágico entre el ser y la amenaza de la nada incitando hacia la acción, como si el universo tuviera un fin. De aquí la fe, fruto del voluntarismo creador, puesto que –como enseñaba Don Quijote– ‘existir es obrar’. Con la doctrina de la incertidumbre salvadora, núcleo de la filosofía unamuniana de la religión, es posible salir del fondo del abismo, a condición de aceptar el conflicto y vivir de éste. Tal *agonismo* trágico, lejos de inducir a la inacción y a la resignación, representa la base de una vida vigorosa, de una acción eficaz, incluso de una lógica del corazón, como prueba de que

¹⁷ P. Cerezo, “De la generación”, 179.

¹⁸ M. de Unamuno, *Obras Completas*, Escelicer, Madrid 1966-71, I, 176 (cit. *Obras*).

¹⁹ Para la crisis religiosa y el papel del protestantismo liberal, J.M. Barrera, *Unamuno y los protestantes liberales*, Caracas, 1982. N.R. Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales*, Gredos, Madrid, 1985. Sobre el itinerario de Unamuno: A. Savignano, *Unamuno, Ortega, Zubiri*, Guida, Napoli, 1989; *Il Cristo di Unamuno*, Queriniana, Brescia, 1990. P. Cerezo, *Las máscaras de lo trágico*, Trotta, Madrid, 1996.

“cierto pesimismo trascendente es generador de un optimismo temporal y eterno”²⁰. De ahí la fe trágica y la ética heroica.

Pero, aunque rechace el formalismo kantiano, considerado abstracto y propio de juristas, se expresa Unamuno en la forma del imperativo: “obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir”²¹. O, como afirmaba Senancour en el *Obermann*: “Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia”²².

Con el sentimiento trágico sólo es posible filosofar patéticamente, es decir experimentando sobre la propia carne el drama de la existencia y del propio destino. Por lo tanto, la filosofía es obra de conmoción, no pertenece al género teórico de la *Weltanschauung*, sino al práctico del *engagement*. La obra de conmoción que la filosofía es, asume la tensión trágica, que es constitutiva de la experiencia de la libertad. Por ello la filosofía es una batalla ética en pos del sentido, frente a la siempre interpelante amenaza de la total aniquilación de la conciencia. De aquí la robusta oposición contra los riesgos de cosificación y despersonalización hasta poner en el extremo opuesto, el pan-personalismo. Todo ello desemboca en la actitud *agónica*, que viene a ser una como dialéctica lírica, puesto que la filosofía se parece más a la poesía que a la ciencia.

El emblema del sentimiento trágico de la vida es Don Quijote, respecto a cuya interpretación asistimos a una evolución, ya que en la obra de 1912 aparece como “emblema vitalista, cuya fe se basa en la incertidumbre”²³. A Don Quijote-Dulcinea –símbolos respectivamente del agonismo y de la gloria inmortal– se contraponen Helena que roba el alma a Fausto, mezclando la religión con la cultura y la felicidad humanístico-mundana. Unamuno se enfrenta con paradójica vehemencia a la cultura secular, el progreso, la ciencia, y la europeización haciendo referencia (con Senancour)

²⁰ M. de Unamuno, *Obras*, VII, 182.

²¹ M. de Unamuno, *Obras*, VII, 264.

²² M. de Unamuno, *Obras*, VII, 267.

²³ M. de Unamuno, *Obras*, VII, 180-181.

al “mal del siglo”²⁴ que identificaba (siguiendo a Sabatier) con la separación entre ciencia objetiva y finalidad moral, es decir, con la pérdida del sentido escatológico-religioso. Pero el hombre, que ya está insatisfecho del *Kulturkampf*, quiere vivir de modo agónico sin caer en el integrista, aunque reproche al humanismo por haber traicionado su auténtico rasgo, que no es el de “las cosas del hombre, sino el del hombre”²⁵, es decir, por haber preferido una economía exclusivamente immanente antes que una trascendente.

Dicha problemática es afrontada también en el libro de 1916, *La crisis del humanismo* (1919), que R. de Maeztu hace remontar al fracaso ético del liberalismo y del colectivismo, quienes serían los responsables del nihilismo europeo el cual, según afirma, está relacionado con la conquista de parte de la época moderna del principio de la autonomía del sujeto²⁶. “El hombre ha dejado de ser centro. El humanismo ha sido rechazado. Las cosas buenas son superiores a los hombres”²⁷. De aquí la apelación a la ontología tradicional y al gobierno de los hombres en función de las cosas y de los valores, que desemboca en la utopía teocrática sobre la base de una opción teocéntrica de carácter conservador e integrista, donde también hay lugar para la misma ‘razón de España’²⁸.

Profundamente persuadido de que “el español cree en valores absolutos o deja de creer totalmente”²⁹, Maeztu opone la figura de Don Quijote, caballero del amor, a la alternativa entre Celestina –símbolo de la mentalidad utilitarista– y la de Don Juan, encarnación de la voluntad de poder (Nietzsche). La solución de la crisis de finales de siglo es señalada en la “España eterna” y en el catolicismo, al que Maeztu se había convertido en 1911 por el influjo

²⁴ M. de Unamuno, *Obras*, VII, 284. La parte final de la obra *El sentimiento trágico de la vida* constituye un desarrollo de una carta enviada por Unamuno a Azorín en la cual se criticaba, entre otros, especialmente a Ortega y Gasset.

²⁵ M. de Unamuno, *Obras*, VII, 116.

²⁶ R. de Maeztu, *La crisis del humanismo*, Minerva, Barcelona, 1916, 16 (cit. *La crisis*).

²⁷ R. de Maeztu, *La crisis*, 173.

²⁸ R. de Maeztu, *Defensa de la hispanidad*, Nebrija, Madrid, 1952, 222 (cit. *Defensa*).

²⁹ R. de Maeztu, *Defensa*, 57. Como ha observado D. Shaw, 125-126, la mejor introducción a esta obra es el ensayo de R. de Maeztu, *La nueva filosofía de la historia y el problema de la hispanidad*, 1934, que sintetiza sus ideas y las discute en relación a N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, 1933.

del poeta-filósofo E.T. Hulme, quien le había mostrado “la inmensa trascendencia del pecado original”³⁰. Desde entonces, comenzó a apartarse de la interpretación liberal, humanista y optimista de las posibilidades humanas, y de su potencial para el progreso, que hasta entonces había mantenido como socialista. El cristianismo abrazado por Maeztu se fundamenta en la tradición misionera del caballero cristiano que, con respecto a la figura quijotesca, se parece totalmente al superhombre nietzscheano³¹.

2. Pesimismo ontológico.

La generación del 98, como ha puesto de relieve Cerezo Galán, ha vivido y elaborado una *metafísica trágica*, que Unamuno denominaba *agonismo*, ya que rechazaba toda mediación dialéctica representada por la síntesis hegeliana. Dicha actitud conserva las oposiciones vitales –en el plano teórico– entre conciencia-vida y entre misterio-realidad positiva. En el orden de la práctica, mantiene la oposición entre finalidad-sin sentido. En el ámbito existencial la de creación-muerte, y la de eternidad-tiempo (nihilismo), dentro del nivel ontológico.

Una respuesta original a la crisis de finales de siglo llega a través del género novelístico, como es el caso de *La voluntad* de Azorín y *Camino de perfección* de Pío Baroja. Son dos novelas caracterizadas por una singular afinidad temática: una descripción autobiográfica de la crisis espiritual-existencial de los dos protagonistas. “Simbolismo, introspección angustiada, autobiografía son las nuevas vías de una novelística que, el profundo trauma social de sus autores, no consideraba como naturalistas, mientras que,

³⁰ R. de Maeztu, *Autobiografía*, Editora Nacional, Madrid, 1962, 149. Sobre ello, D. Shaw, 119. G. Sobejano, 326, distingue en la evolución de Maeztu por lo menos tres etapas, que S. de Madariaga sintetiza así: “partiendo del anarquismo intelectual y pasando por el liberalismo, Nietzsche y el socialismo germinal, fue a parar al sentido de autoridad y a la ortodoxia católica”.

³¹ J.L.L. Abellán, *Sociología del 98*, Península, Barcelona, 1974, 157. G. Sobejano, 325. Maeztu es el primer escritor que tomó una actitud crítica no sólo positiva, sino entusiasta ante Nietzsche (G. Sobejano, 318-319), que consideraba ‘el redentor’. R. de Maeztu, *Hacia otra España*, Rialp, Madrid, 1967, 228. Por eso se le llamó el “Nietzsche español”.

como ha ocurrido más de una vez, cabría calificarlas como *autobiografías generacionales* en el marco de un naturalismo impregnado de *simbolismo*³². La solución de la crisis personal y generacional acontece en Azorín inspirada en sugerencias tomadas de transformaciones de Schopenhauer y Nietzsche, cuando recurre al esteticismo y a una actitud escéptica, típica del ‘pequeño filósofo’, poniendo en evidencia singulares analogías con Montaigne³³.

Pío Baroja, quien por lo contrario, encuentra refugio en un sujeto creador y que culmina en un idealismo rebelde, se dedica “a soñar la vida de un hombre de acción”³⁴, aunque se muestre, en definitiva, incapaz de encararse con la realidad. Como persona, Baroja se inclina hacia el lado contemplativo y místico, pero en cuanto novelista, busca personajes volcados en la acción, que reflejen lo que él hubiese querido ser. En esa dualidad se mueve también entre Schopenhauer y Nietzsche. “Yo he vacilado muchas veces queriendo resolver, no ya si en el cosmos, sino en el interior del espíritu, es mejor la fuerza indiferente al dolor o a la piedad. Pensando, estoy por la fuerza, y me inclino a creer que el mundo es un circo de atletas, en donde no se debe hacer más que vencer, vencer de cualquier manera; sintiendo estoy por la piedad, y entonces me parece la vida algo caótico, absurdo y enfermizo”³⁵.

En la novela, *Camino de perfección*, que, como ha observado Laín Entralgo, se resuelve en una vaga religiosidad estético-sentimental, puesto que “la religión produce el mismo efecto de la música”³⁶, la reconciliación del protagonista se realiza a través de una experiencia estético-religiosa que incluye aspectos éticos, de manera similar a la actitud terapéutica perseguida por Schultze (= P. Schmitz) en la apelación al vitalismo nietzscheano, que implica la aceptación de la vida por sí misma sin significado trascendente alguno³⁷.

³² J.C. Mainer, *La edad de Plata*, Cátedra, Madrid, 1983, 31.

³³ E. Inman Fox, *Introducción biográfica y crítica a Azorín, La Voluntad*, Castalia, Madrid, 1989.

³⁴ J. Ortega y Gasset, *Ideas sobre Pío Baroja*, 1916, en *Meditaciones sobre la literatura y el arte*, 283.

³⁵ P. Baroja, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1946-51, V, 95 (cit. *Obras*).

³⁶ P. Baroja, *Obras*, II, 66-67.

³⁷ P. Baroja, *Obras*, II, 138.

Baroja declara no haber tenido “ni cuando era niño, ideas trascendentales ultraterrenas”³⁸ y haber permanecido hasta el final agnóstico con una inclinación al panteísmo. Después de haber perdido la religión tradicional –que representa a la ‘mentira vital’ más eficaz– y la pasión por el arte (una combinación típicamente modernista), Baroja explora tres diferentes vías para lograr la reconciliación con la vida: la adquisición de un ideal ético consciente, el amor y la aceptación de la vida sin significado trascendente. “Vivir y vivir... eso es la cuestión”³⁹.

En torno a 1910 Baroja se da cuenta que el vitalismo (la aceptación de la vida sobre la base de autorrealización mediante lucha y voluntad), era inaceptable por su carencia de finalidad y por requerir un esfuerzo de voluntad que muy pocos pueden realizar. Además, el vitalismo entra en conflicto con el imperativo moral. “Nos hablan de la eficacia del esfuerzo, nos dicen que hay que luchar con voluntad... y luego vemos que no hay luchas, ni triunfos, ni nada; que la fatalidad baraja nuestros destinos y que la ausencia de felicidad está en nuestra misma naturaleza”⁴⁰. Por lo que se refiere a la acción, Baroja afirma: “Yo también he preconizado un remedio para el mal de vivir: la acción. Es un remedio viejo como el mundo, tan útil a veces como cualquier otro y tan inútil como todos los demás. Es decir, que no es un remedio”⁴¹.

El árbol de la ciencia (1911), donde se rechaza con fuerza toda posibilidad de conocer el bien y el mal, optando de esta forma por la abulia o incluso por la muerte, es el emblema de la metafísica trágica –sobre la base del influjo decisivo de Schopenhauer, más que el de Nietzsche⁴²–. “La verdad en bloque es mala para la vida

³⁸ P. Baroja, *Obras*, V, 880. P. Baroja, *Las veleidades* (1927) y *Rapsodias* (1936), subrayaba que la fe religiosa proporciona una base irremplazable por la interpretación de la vida. Por desgracia, él no la poseía. La actitud escéptica sobresale de la afirmación: “No sé si puede llamarme realista, no sé lo que es la realidad”. *Obras*, V, 414.

³⁹ P. Baroja, *Obras*, VI, 111.

⁴⁰ P. Baroja, *Obras*, I, 743.

⁴¹ P. Baroja, *Obras*, V, 173.

⁴² Según E. Inman Fox, “Baroja y Schopenhauer: El árbol de la ciencia”, en *Ideología y política en las letras de fin de siglo*, Espasa Calpe, Madrid, 1988, 157-202 (cit. “Baroja y Schopenhauer”), donde subraya que tal influjo predominante de Schopenhauer respecto a Nietzsche está presente no tan sólo en Baroja, sino en toda la generación del 98. El mismo Baroja declaró haber leído en la

(...) se necesita una fe, una ilusión, algo que, aunque sea una mentira salida de nosotros mismos, parezca una verdad llegada de fuera⁴³.

Esta novela, escrita “en el tiempo en que yo estaba en el máximo de energía intelectual”⁴⁴, es “más autobiográfica que otras de Baroja (...) y realmente revela su filosofía de la vida”. En efecto, “la inspiración de Baroja como novelista nunca fue estética ni literaria, sino más bien filosófica y social”⁴⁵. Lo que Andrés busca no es sólo una solución a los problemas de su país, sino una respuesta a su propio dilema interno; no sólo un programa, sino una verdad espiritual y práctica al mismo tiempo⁴⁶. Aun confiando plenamente en la ciencia en cierta fase de su itinerario, que parece ser “la única construcción fuerte de la humanidad”⁴⁷, Baroja se mostró, en sintonía con su generación y con la filosofía europea, al tener, precisamente, una conciencia dramática de los límites de la ciencia entendida como solución de los problemas vitales. “En esta progresión avanzará siempre la ciencia, siempre sin resolver los problemas capitales que más le interesan al hombre”⁴⁸.

A la pregunta sobre el sentido último de la vida responde Baroja, siguiendo a un Kant interpretado de modo schopenhaueriano, disociando la voluntad de la reflexión, la razón de la vida, y volviendo a proponer la alternativa trágica (avanzada retóricamente por Sabatier) según la cual el que quiere vivir ha de renunciar a pensar mientras que el que opta por el pensamiento ha de renunciar a vivir. Afirma Baroja, con Schopenhauer, que la vida es “una cosa fea, turbia, dolorosa e indomable”, una “corriente tumultuosa

versión francesa tanto la obra fundamental de Schopenhauer (P. Baroja, *Obras*, VII, 588-589), como la *Critica de la pura razón* de Kant, la que Schopenhauer le ayudó a comprender mejor (VII, 762), como Nietzsche que, en cambio, como moralista, es considerado de escaso valor.

⁴³ P. Baroja, *Obras*, II, 510-517.

⁴⁴ P. Baroja, *Obras*, VIII, 801.

⁴⁵ E. Imman Fox, “Baroja y Schopenhauer”, 167-168. Acerca de la filosofía de Baroja, C. Iglesias, *El pensamiento de Baroja*, México, 1963, cap. 1. Según C.J. Cela, *Don Pío Baroja*, México, 1958: “De Baroja sale toda la novela española a él posterior”. La novela de Baroja se parece al *Bildungsroman* y a la ‘novela filosófica’; D. Shaw, 149.

⁴⁶ P. Baroja, *Obras*, II, 465.

⁴⁷ P. Baroja, *Obras*, II, 510.

⁴⁸ P. Baroja, *Obras*, V, 1097.

e inconsciente donde todos los actores representaban una comedia que no entienden”⁴⁹.

Andrés Hortalo, el protagonista de *El árbol de la ciencia*, del mismo modo que todos los hombres de su generación, se encuentra totalmente falto de direcciones vitales. “Cada uno tiene la angustia, la desesperación de no saber qué hacer con la vida, de no tener un plano, de encontrarse perdido, sin brújula, sin luz hacia la que dirigirse. ¿Qué se hace con la vida? ¿Qué dirección se le da?”⁵⁰. El diálogo central, en la cuarta parte de la novela, entre Andrés y su tío Iturrioz (= Schopenhauer) expresa una fundamental conformidad de los dos acerca de la concepción de la vida sin sentido ni finalidad, si bien los separa el método a través del cual lograrla. Andrés, desde una actitud extremístico-radical típica de la juventud, considera que la argumentación racional ha de proceder inexorablemente hasta las consecuencias últimas, confiando en el progreso científico-social. En cambio, Iturrioz, más prudente, insiste sobre la necesidad de la ‘mentira vital’, es decir sobre la ilusión como base para la acción. De aquí la alternativa presentada por Iturrioz, entre la contemplación y la acción, si bien limitada a *hic et nunc*.

Como ha observado Cerezo, el primer aspecto del dilema, que está marcado por una actitud casi quietista, está desarrollado en la novela *El árbol de la ciencia* a través del rechazo de una visión optimista tanto de la vida, como de la ciencia, como de la religión, hasta el punto de plantear la hipótesis de la fundación laica de una escuela de hidalgo, con influjos nietzschianos que malamente pasan ocultos. Como ha puesto de relieve Inman Fox, hay un breve paréntesis en el que predomina la acción en el amor del protagonista, pero muy pronto deja su lugar a la *ataraxia*, a fin de poder penetrar la *cosa en sí* —la Voluntad— la que implica la consecución de todo querer.

El activismo, que representa el otro lado del dilema, es tematizado en la otra novela de Baroja, *César o nada* (1910), que es “su más vibrante alegato nietzscheano”⁵¹. Dicha actitud, no ausente de tragedia, aparece ya en el mismo título de la novela, *aut Cesar aut*

⁴⁹ P. Baroja, *Obras*, II, 460 y 471.

⁵⁰ P. Baroja, *Obras*, II, 507.

⁵¹ G. Sobejano, 394.

*nihil*⁵². Insatisfecho por cualquier sistema filosófico que sea capaz de fundar normas racionales, Cesar lo buscó en la esfera subjetiva, sobre la base del convencimiento de que la vida es un laberinto cuyo hilo de Ariana sólo es la acción, pues el hombre adquiere sus cualidades más elevadas sólo en el esfuerzo enérgico y en la lucha⁵³.

Ausente de un proyecto y de una finalidad trascendentes, la vida se autoafirma gracias a la voluntad de poder. Esta no puede eludir el ideal moral, el cual no se funda en la energía sino en la piedad, aun en la conciencia de que ella acaba en la nada⁵⁴. De hecho, no es la reflexión racional la que inhibe el activismo, sino precisamente la piedad que, tal como lo afirmaba Schopenhauer, implica el altruismo y la compasión. De aquí viene el carácter pesimista y trágico de la novela. Sin embargo Baroja, como ha sido puesto de manifiesto por Galán, no acepta ni la contemplación ni el activismo, en la medida en que se inclina al individualismo, persuadido de que en el hombre, como en la naturaleza, el individuo es lo único que existe por sí mismo⁵⁵.

Azorín vivió el ansia existencial –el ‘dolorido sentir’– marcada por la tensión trágica entre conciencia y vida, entre apolíneo y dionisiaco, entre tiempo-eternidad⁵⁶. El conflicto entre su lado rebelde de anarquista convencido –que inspiró su actividad pública como intelectual– y su naturaleza aparentemente desapasionada, contemplativa y solitaria, no se resolvió de un modo tan improvisado como A. Krause quiere hacernos creer⁵⁷. Como ha mostrado Inman Fox, desde los escritos juveniles de Azorín –sobre la base de los influjos de Kropotkin y de S. Faure– sobresale aquella actitud anárquico-revolucionaria que brotaba de la convicción según la cual el dolor y el mal no están en la naturaleza sino en aquellas instituciones sociales que más estorban los derechos del hombre: la Patria, la Iglesia, el Estado y el matrimonio.

⁵² P. Baroja, *Obras*, II, 658.

⁵³ P. Baroja, *Obras*, II, 592-593.

⁵⁴ P. Baroja, *Obras*, II, 577.

⁵⁵ P. Baroja, *Obras*, II, 573.

⁵⁶ D. Shaw, 215.

⁵⁷ A. Krause, *Azorín, el pequeño filósofo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1955, donde también se encara la relación entre Azorín y Leopardi, particularmente sobre el papel de la imaginación, del tiempo y de las ilusiones (149-162).

Inspirándose en las palabras de Renan, Azorín cree convertir la moral en derecho y elevar el anarquismo a un nuevo cristianismo a través de una acción revolucionaria. No sin cierta ingenuidad, sobre la base, tan característica de la generación del 98, de la presuposición del determinismo histórico, Azorín (en *La sociología criminal*) busca la aplicación a la criminología del sueño anarquista de una Humanidad redimida por la libertad absoluta. Como ha sido puesto de relieve por G. Sobejano, tal actitud fue también atribuida por Azorín, con fatales malentendidos, a Nietzsche, quien fue considerado inicialmente como un “anarquista rebelde”. Esta confusión sobre Nietzsche (puesto que muy pronto se descubrió que era un aristocrático y autoritario), hizo brotar gestos iracundos y gritos de protesta, impulsando a una intensa labor a los jóvenes que se habían hecho un Nietzsche ‘para su uso y consumo’⁵⁸.

Junto al compromiso social, a la fe en el inevitable progreso moral y social del hombre, aparece en los primeros escritos de Azorín un sentido de futilidad y de inanidad de la vida. “El mal de nuestro siglo –escribió en *Buscapiés* (1894)– como en los pasados, lo fue la credibilidad cerrada, es la confianza excesiva en un *ideal*, muerto para nosotros, que no creemos en nada o creemos sólo por fuera, lo que es todavía peor”⁵⁹. Es bien conocida la crisis espiritual y existencial de Azorín, acerca de la que habla en el *Diario de un enfermo* (1901), que representa “una anticipación en forma literaria del protagonista de *La Voluntad*”⁶⁰, y donde se vuelve a proponer la antinomia entre contemplación-acción, entre vida-inteligencia⁶¹. Dicha dramática crisis, que pasa sucesivamente de una atracción por la “voluptuosa y liberadora Nada”⁶² a la vida

⁵⁸ E. Inman Fox, *Azorín as a Literary Critic*, New York 1962; “Una bibliografía anotada del periodismo de J. Martínez-Ruiz (Azorín)”, *Revista de Literatura*, 1965 (28), 231-244; “J. Martínez-Ruiz (Sobre el anarquismo del futuro Azorín)”, *Revista de Occidente*, 1966 (36), 157-174; *Azorín: guía de su obra completa*, Castalia, Madrid, 1992.

⁵⁹ Azorín, *Obras*, Aguilar, Madrid, 1959-63, I, 71.

⁶⁰ E. Inman Fox, *Introducción biográfica y crítica*, 25.

⁶¹ J.M. Martínez Cachero, *Las novelas de Azorín*, Insula, Madrid, 1960.

⁶² Azorín, *Obras*, I, 712.

activa marcada por la “fe en el consolador trabajo literario”⁶³, está caracterizada por una “angustia metafísica”⁶⁴.

La trágica lucha entre pensamiento y acción constituye el núcleo original de la novela autobiográfica *La voluntad*, que no sólo es un testamento literario, sino también una autobiografía espiritual (A. Krause). Ella además, representa –como destaca Inman Fox– un verdadero tratado que por sí solo define las preocupaciones e ideales del grupo. La crisis del protagonista, símbolo de un cierto *mal du siècle*, no es sólo la del pensador sino también la del novelista. “Me rebelo contra mí mismo”: el yo agresivo se enfrenta con el yo contemplativo, de modo que el ser queda dividido y reducido al papel de espectador de su propia existencia⁶⁵.

El protagonista subordina las consideraciones prácticas, tanto personales como colectivas, a su convicción de la inanidad de la vida. Nos encontramos frente a un pesimismo cósmico, puesto que se parte del vacío de la fe religiosa, siendo imposible alcanzar una fe de inspiración nietzscheana. La falta de fe origina escepticismo y abulia. El mundo de los fenómenos depende del juego arbitrario de las representaciones. De aquí la convicción de que el ideal no es falso, sino que la voluntad es demasiado débil para poderle otorgar realidad a este ideal. Con acentos schopenhauerianos, el maestro del protagonista afirma: “Ah, la inteligencia es el mal...! Comprender es entristecerse; observar es sentirse vivir.... Y sentirse vivir es sentir la muerte, es sentir la inexorable marcha de todo nuestro ser y de las cosas que nos rodean hacia el océano misterioso de la Nada”⁶⁶. No se trata de “estudiar influencias sino de destacar el hecho de que *La Voluntad* se componía de la sombra de cierta tradición establecida, si no en España, por lo menos en el resto de Europa: de un lado, la prosa impresionista de los Goncourt, A. Daudet y A. France, y del otro la literatura de los diarios

⁶³ Azorín, *Obras*, I, 718.

⁶⁴ Azorín, *Obras*, I, 694.

⁶⁵ E. Inman Fox, *Introducción biográfica y crítica*, 29. L. Livingstone, “The Pursuit of Form in the Novels of Azorín”, *PMLA*, 1962 (77), 116-133; *Tema y forma en las novelas de Azorín*, Gredos, Madrid, 1970.

⁶⁶ Azorín, *Obras*, I, 898.

confesionales en los que se juega con ideas, ya practicada por Martínez-Ruíz, y ejemplificada por el *Journal intime* de Amiel”⁶⁷.

El énfasis sobre la dualidad yo –voluntad-reflexión– o la dualidad mundo –apariencia-realidad– pone de manifiesto la tensión trágica entre verdad-sentido y, alude a la tensión originaria entre eternidad-tiempo. Con acentos schopenhauerianos, (*La Voluntad*, I, cap. III), si “todo pasa, Azorín; todo cambia y perece. Y la substancia universal, –misteriosa, incognoscible, inexorable– perdura”.

De este modo surge la pregunta decisiva acerca de la índole de la realidad verdadera, respecto de la cual la respuesta de Azorín es bastante ambigua. “La eternidad no existe. Donde hay eternidad no puede haber vida. Vida es sucesión; sucesión es tiempo”. Este “feroz análisis de todo”, a la luz de “hondas y trascendentales cavilaciones”, que produjeron una “disgregación de ideales”⁶⁸ en toda la generación del 98, es originado por la ausencia de finalidad en el universo. En este punto, lo que une a Azorín con otros miembros de la Generación, es la obsesionante conciencia de la falta de finalidad. El tiempo sacrifica todas las cosas sin ningún propósito⁶⁹. Si “todo –¡hombres y mundos!– ha de acabarse disolviéndose en la nada”⁷⁰, entonces “¿Para qué?, ¿para qué hacer nada?”⁷¹. De aquí surge lo que Pérez de Ayala llamará la ‘enfermedad de lo incognoscible’, es decir la incapacidad de hallar una respuesta al enigma de la vida. “¿Cuál es la causa final de la vida? No lo sabemos”⁷².

La solución que se propone consiste en recrear estéticamente la vida sobre la base de la teoría del eterno retorno (Nietzsche), lo cual, como lo ha puesto de relieve Laín Entralgo, es modificado por Azorín, en cuanto que lo que retorna cíclicamente nunca es idéntico. El tiempo, recreado imaginativamente, engendra una

⁶⁷ E. Inman Fox, *Introducción biográfica y crítica*, 30. Sobre los influjos franceses, *La crisis intelectual del 98*, 143-156. E. Benassi-Bastianelli, *La Francia in Azorín*, Firenze, 1970.

⁶⁸ Azorín, *Obras*, I, 832 y 959.

⁶⁹ D. Shaw, 224.

⁷⁰ Azorín, *Obras*, I, 835.

⁷¹ Azorín, *Obras*, I, 974. Está de más llamar la atención sobre la ejemplar posición de Unamuno en orden al “Para qué”.

⁷² Azorín, *Obras*, I, 975.

salvación por medio del sueño que hay que oponer a la realidad. Según Cerezo, el dilema entre tiempo-eternidad a la luz de la tensión trágica es irresoluble, aunque al final Azorín parece inclinarse por la postura de Schopenhauer basándose en el reconocimiento del *eadem sed aliter* que se da en la condición humana⁷³.

A. Krause, después de haber llamado la atención, en la primera parte de la novela, sobre el influjo decisivo del célebre escrito de Nietzsche *Schopenhauer como educador*, individúa la posibilidad de una solución al problema vital en la supremacía del yo íntimo como realidad única y suprema. En efecto, en las últimas palabras de Yuste, repetidas a lo largo de la novela, se afirma: “No hay más realidad que la imagen, ni más vida que la conciencia”. De ahí la importancia que, como consecuencia del individualismo, asume la imagen para Azorín. Para él la sensación es casi lo único que cuenta. Y sólo se puede captar la sensación por medio de la imagen: “Todo es vanidad; la imagen es la realidad única, la única fuente de vida y de sabiduría” Azorín sintetiza por medio de la imagen el ‘eterno retorno de todas las cosas’.

En cambio, Inman Fox considera que la conclusión de *La Voluntad* y “la clave para entender lo que escribió Martínez-Ruiz –y otros de su generación– es reconocer que en sus obras se refleja una crisis intelectual que se caracteriza por un vaivén entre reforma social y contemplación metafísica”⁷⁴. Los aspectos metafísicos y la angustia existencial son los rasgos característicos que hacen una figura europea del artista-filósofo Azorín, si bien en su caso no se ha verificado aquel renacimiento de interés del que ha sido objeto Pío Baroja en los años setenta.

Pero en fin, exceptuando a M. de Unamuno y a A. Machado –del que no hemos tratado en este ensayo–, casi todos los hombres de la generación del 98 han padecido cierto olvido, a menudo injustificado, en lo que se refiere a su pensamiento trágico y a sus preocupaciones existenciales, similares a las del resto del contexto europeo, cosa que no ha acaecido con sus posturas referidas a las cuestiones sociopolíticas de finales de siglo.

⁷³ P. Cerezo, “De la generación”, 448.

⁷⁴ E. Inman Fox, *Introducción biográfica y crítica*, 39; *La crisis intelectual del 98*, 70.

Como ha sido puesto de relieve por Shaw, en ningún otro lugar de Europa o América puede encontrarse a comienzos de siglo un grupo tan compacto de escritores, cuya obra ilustre de manera tan consistente el momento crítico de la transición. La importancia de la generación del 98 reside en haber explorado *sistemáticamente* el fracaso de las creencias y la confianza existencial. Por eso podemos distinguir en los escritores del 98 muchas de las fuerzas intelectuales que conforman nuestro mundo actual. No es sorprendente que se haya visto en la Generación un antecedente del existencialismo, del cual M. de Unamuno ha sido considerado, junto con Kierkegaard, el precursor.

En una época como la actual –que aparece marcada por el post-modernismo, la secularización y el nihilismo– pueden hallarse muchas analogías con la crisis de identidad y la fatiga espiritual vividas a finales del pasado siglo. Entre los aspectos positivos, es preciso destacar la fidelidad a los ideales éticos. A pesar de la incertidumbre y del agonismo, la generación del 98 trató de guardar “la integridad del hombre, que no se ha visto comprometida por el colapso de los valores y de las certezas tradicionales. La valentía de contemplar su condición honestamente, con el orgullo de la conciencia del propio fracaso sin caer por ello en la desmoralización, contribuye a realzar la dignidad de estos hombres”⁷⁵.

Armando Savignano
Universidad de Trieste
Trieste Italia
savigna@uts.univ.trieste.it

⁷⁵ D. Shaw, 266.