

EL ÁRBOL DE LA CIENCIA Y EL ÁRBOL DE LA VIDA.

Manuel Vivas Moreno

Profesor de Filosofía en el IES Rodrigo Caro

I.- El sentido de una discusión.

¿De qué hablan, qué se dicen, qué tienen en común literatura y filosofía para que continuamente se llamen y se busquen la una a la otra, provocando que así surja entre ellas el diálogo, la “conversación” como diría Hölderlin? Pareciera incluso que en sus respectivos extremos se precisaran mutuamente, pues a la postre ambas hablarían de lo mismo posibilitando así esa mencionada “conversación”. Tal complicidad –apostamos ya de antemano por el carácter intrínseco de la misma y Baroja nos ayudará en el empeño- entre el pensar y su decir (de nuevo la “conversación”), se manifiesta reiteradamente –casi tercamente- en la historia de ambas; los ejemplos son rotundos: desde el propio Platón –que experimentó muy pronto los límites del lenguaje en su afán de expresión de lo absoluto- hasta Plotino –verdadero artífice en la reflexión sobre la belleza, otra tertulia afín a la filosofía; desde la apretada síntesis de reflexión y poesía que es Juan de la Cruz hasta la razón poética que, inspirada en el místico florece en María Zambrano; desde la poesía pura de Juan Ramón, que no sería Juan Ramón sin su “proyecto metafísico”, hasta los Cantares de Machado, auténticos diamantes del pensar y el decir; desde la nivola unamuniana hasta el canto lorquiano al drama del existir humano.

Baroja y su novela no son ajenos a este encuentro entre literatura y filosofía; no obstante, en el caso del autor y la obra que nos ocupan tal encuentro será más bien auténtico “encontronazo”, consecuencia, sobre todo, de una voluntad bronca –por dramáticamente necesaria- de dotar a una vida, perdida y a la deriva en medio de su propia “oceanografía del tedio”, de “plan”, de proyecto, de argumento...de biografía.

En tan menesteroso afán, Baroja choca con la filosofía en un momento especialmente crítico de la historia de ésta: justo aquel en el que, deslumbrada y hasta convulsa sale del idealismo alemán en general y, más en particular, del imperio especulativo hegeliano que, rompiendo las reglas de juego elaboradas por Kant –a saber, no todo lo pensable es cognoscible-, agotaba el misterio en el concepto asumiendo como cognoscible lo pensable. No olvidemos el lema del filósofo de Stuttgart en el que no sólo se afirma que “todo lo real es racional” sino –y esto es lo hegeliano- que “todo lo racional es real”. Hegel marca, así, el final de la Modernidad y de la filosofía –algo de lo que, por lo demás, es plenamente consciente²⁴- debiendo esta iniciar un nuevo camino repensándose y redefiniéndose.

²⁴ Hegel. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Título original: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Traducción: W. Roces. F.C.E. México D.F. 1977. Vol. III, pag. 517. En la conclusión, y tras la exposición de su propio sistema, afirma taxativamente: “Queda cerrada, así, la historia de la filosofía”. Subrayado del propio Hegel.

En el mismo inicio de este nuevo camino de obligada aventura, la filosofía chocará de bruces con una realidad antes pensada y ahora indómita, antes conceptualizada y ahora desafiante respecto de la, no hace tanto tiempo, omnipotente racionalidad: la vida. Con ella se estrellará la filosofía y un testigo excepcional del choque será Schopenhauer y de su mano –o mejor, de mano de su interpretación de él- Pío Baroja (o Andrés Hurtado). Pero ni el filósofo mencionado es el único situado en el huracán de la “sospecha” respecto de lo anterior, ni la filosofía es la única que ahuyenta los aires soberbios de la certeza ilustrada; en la urdimbre del asunto encontramos nombres fundamentales como Kierkegaard, Nietzsche -maestro en aquello de filosofar a martillazos-, Wagner –la música es otra de las grandes contertulias de la filosofía²⁵- Freud –que pulveriza al sujeto ilustrado concebido como un monolito homogéneo de conciencia racional- y un largo etcétera que nos puede llevar hasta la contemporaneidad más próxima – pensemos, por ejemplo, en Thomas Mann.

La filosofía aparece de manera explícita en *El árbol de la ciencia* en el centro de la novela, lo cual no es un dato meramente arquitectónico o locativo; las “inquisiciones” –el afán de búsqueda de la verdad de las cosas pertenece a la más íntima voluntad literaria (y filosófica) de Pío Baroja- son, sobre todo, necesarias cuando se trata de inquirir sobre la existencia misma en el afán -¿fracasado de antemano?- de dotarla de argumento. El asunto surge desde sí mismo y se hace insoportablemente evidente: del tedio de la vida a la necesidad de pensarla con una pregunta prioritaria y, sobre todo, tenaz: ¿cuál es la verdad de la vida? –que en absoluto puede hacerse equivalente a la tópica pregunta por el sentido de la vida. Sin embargo, el mero hecho de pensar la vida, de inquirir su verdad, ¿no significa caer en la trampa de la filosofía anterior y conceptualizarla, es decir, “des-vivirla”? No es de extrañar, por tanto, que a la pregunta de Iturriz por los planes –vitales, es decir, biográficos de su sobrino- este responda con el planteamiento de una discusión filosófica.

II:- La discusión: planteamiento, interlocutores y desarrollo.

Si algo tienen en común filosofía y medicina es, de una parte, que ninguna puede ser considerada como ciencia y, de otra –inherente a lo anterior-, que ambas topan de manera rotunda y directa con la radical finitud del ser humano: efectivamente, la muerte pertenece de manera esencial al horizonte de ambas. Para la medicina la muerte es el inevitable punto y final de todos sus avances y éxitos; para la filosofía la muerte aparece como horizonte necesario de reflexión con auténtico protagonismo justamente cuando la vida aparece en el discurso filosófico. La vida brota como tema filosófico cuando se delimita el ámbito de lo cognoscible respecto del de lo pensable y cuando en consecuencia lo incognoscible se manifiesta como tal y en cuanto tal debe ser pensado, pues lo dramático es que eso, “lo incognoscible”, no es impensable y justamente como tal aparece terca y reiteradamente ante el existir humano.

²⁵ Para intentar comprender mejor el espíritu de la época, recordamos el texto de una carta de Nietzsche a su amigo Erwin Rohde en la que afirma lo siguiente: “Entretanto mantuve con él – se refiere a Wagner- una larga conversación sobre Schopenhauer: ¡Ah! Comprenderás que gozada fue para mí oírle hablar de él con un entusiasmo completamente indescriptible, lo que él le agradecía, cómo Schopenhauer era el único filósofo que había comprendido la esencia de la música.” Nietzsche. Correspondencia. Vol. I carta 599

Fue Kant –**el filósofo del médico**²⁶ Hurtado- el que limó las pretensiones de la filosofía como ciencia y el que distinguió cuidadosamente entre tales ámbitos; en ese interregno comienza la discusión de Hurtado con Kant y con Schopenhauer que ahora procedemos a delimitar en sus justos términos.

No debemos descuidar, en el inicio de esta tarea, el breve recuerdo que –justo antes del comienzo de la discusión con su tío- Hurtado tiene de su amigo Fermín, el ingeniero que “tenía inteligencia de inventor” –por tanto, ni de médico ni de filósofo sino de “científico”; en todo caso la inteligencia del Newton que ayuda a Kant a despertar su pensamiento crítico. No obstante, el tiempo destinado a Fermín es corto como breve es lo verificable, pues se agota en el acto mismo de la verificación. Los inventos de Fermín son “cognoscibles” y determinables; en cambio, lo que adviene después en la discusión ni es verificable ni enteramente cognoscible pues escapa de lo que Kant denominaba como fenoménico y, por tanto, condicionado.

Llegados a este punto es obligado determinar tanto el marco de la discusión como a los interlocutores de la misma. Respecto de lo primero está en la “bronca”²⁷ que Schopenhauer mantiene con Kant respecto de los elementos a priori del conocimiento –esquemas de la sensibilidad trascendental y conceptos y categorías puras del entendimiento- que son, a la vez, la posibilidad y, sobre todo, los límites del conocimiento; es decir, espacio y tiempo, más las categorías y los conceptos puros del entendimiento, diseccionarán meticulosamente en la realidad lo cognoscible y lo pensable, lo condicionado y lo incondicionado, eso que tanto le interesa a Hurtado. En definitiva, sólo es cognoscible aquello susceptible de sintetizarse con esos elementos a priori que **el sujeto impone a la realidad**. Esto, la famosa “revolución copernicana” de Kant, fascinará a Hurtado que ve en ella **“un nuevo concepto de mundo”**. Cuestión aparte es que semejante mundo se encuentre en las antípodas del racionalista por excelencia –el de Leibniz- y que era “el mejor de los posibles”. Schopenhauer y Baroja han perdido, a la altura de la historia que les corresponde vivir, tanta “candidez”.

A la vez, para introducirnos adecuadamente en la discusión, es imprescindible que paremos mientes, aunque sea de manera mínima, en quienes son los contertulios. Veamos: por su parte, Schopenhauer dialoga con Kant, pero con “su” Kant, no en todo coincidente con el “Kant de Kant”. De otra parte, Hurtado dialoga con “su” Schopenhauer que tampoco coincide con el “Schopenhauer de Schopenhauer”. Lo que hace que, al menos de manera indirecta, el Kant con el que pretende dialogar Hurtado sea un Kant tamizado no ya por Schopenhauer –que ya es mucho- sino por el Schopenhauer de Baroja. El único inocente aquí es, por tanto, Kant –por supuesto, el “Kant de Kant”- que, aunque paradójicamente dotara de armas intelectuales al idealismo hegeliano, se “limitó” a elaborar una “crítica de la razón pura” que desenmascarase a la razón en medio de sus paralogismos y antinomias cuando ésta cayera en la tentación de extralimitarse. Recordemos, además, que en la recepción de la obra –en la publicación de la primera edición de la ***Crítica de la Razón Pura***- se calificó a Kant como el “Hume

²⁶ Hurtado, como Baroja, es un médico que necesita un “**filósofo de cabecera**” en el afán último de la vida de dotarse de biografía.

²⁷ Empleamos este término que es usual en Alemania para referirse a las discusiones filosóficas, habituales por lo demás en ese país. Cada cierto tiempo se entra en una “pugna”, en un “combate” –ein philosophische Streit- que incluso adquieren repercusión mediática: el último es el que llevan a cabo actualmente Sloterdijk y Habermas.

prusiano” por ese supuesto escepticismo teórico en el que caería el filósofo de Königsberg al negar la posibilidad de la metafísica como ciencia. Este “realismo bruto”, paradójicamente situado en el interior del corazón del idealismo trascendental kantiano, será lo que provoque, al tiempo, la perplejidad de Schopenhauer y de Hurtado y, para sorpresa de ambos del mismísimo Hegel.

Con lo anterior se explica que la relación de Schopenhauer con Kant fuera fluida y turbulenta a la vez; en cualquier caso, esencialmente violenta y dura: se aprecia profundamente a Kant y justamente desde ese aprecio surge la crítica a Kant. Por tanto, podríamos decir escuetamente: contra Kant desde la profunda admiración por Kant. Este hiato es nítidamente intuido por Andrés Hurtado; efectivamente, ante la pregunta de Iturrioz respecto de dónde piensa encontrar la buscada síntesis entre lo cosmológico y lo biológico, entre lo físico y lo moral – cabe decir entre lo fenoménico y lo nouménico, entre lo condicionado y lo incondicionado o “en-sí”- Hurtado responde: “Pues en Kant y en Schopenhauer, sobre todo”. Ese “sobre todo” debe ser entendido, según nuestra opinión, en un doble sentido: superando a Kant, pero a partir de Kant. Eso es, justamente, lo que pretendía el filósofo pesimista y ese es el destino de Hurtado: su dramática situación entre el árbol de la vida y el árbol de la ciencia.

Sólo a partir de esa frontera en la que en cuanto humanos nos encontramos y que nos constituye como tales –condicionado/incondicionado²⁸, machaconamente establecida por Kant como clave del conocer y del pensar, podemos adentrarnos en la comprensión de la relación de Schopenhauer con el filósofo de Königsberg y situar así a Baroja en el seno de la misma. Para Schopenhauer el mundo es representación y, en tanto tal, esencialmente “subjetiva” –es decir, representación del “sujeto”. Hasta aquí Kant podría ser aquiescente; ahora bien, a esta representación de lo fenoménico a la que se contraponía lo incondicionado e incognoscible, Schopenhauer añade la voluntad: lo incondicionado o “en sí” es “voluntad”. Así, afirma: “cosa en sí significa aquello que existe independientemente de nuestra percepción, es decir, aquello que es propiamente dicho. Para Demócrito era la materia configurada; igual que para Locke en realidad. Para Kant sencillamente igual a X. Para mí significa voluntad”.²⁹ La voluntad estaría, pues, en la base de todos los fenómenos del mundo y constituiría la raíz desde la que intentamos su comprensión. Por ella, no sólo conocemos lo periférico del mundo, su simple representación fenoménica, sino que posibilitaría nuestro contacto con lo incondicionado o “en sí” de la realidad, con el mundo que ya no es una simple representación externa de lo puesto frente a nosotros. Aquí terminaría la aquiescencia kantiana: la formalidad de la voluntad se llenaría de contenido material lo que la transformaría en mera particularidad empírica y, por ende, subjetiva.

La voluntad se constituye así, para Schopenhauer, en categoría metafísica: es la instancia desde la que se interpreta todo lo percibido fenoménicamente y el secreto último desde el que se comprende lo “en-sí” en su esencial bipolaridad: la vida y el mundo. Tal voluntad de vivir es un impulso ciego, es voluntad puesta al

²⁸ Léase a este respecto a Eugenio Trías especialmente en *Los límites del mundo* y *La lógica del límite*, obras en las que se piensa e interpreta al ser como límite. Es una de las aportaciones más importantes de la filosofía española contemporánea.

²⁹ Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*. Título original: *Die Welt als Wille und Vorstellung* Traductor Rafael J. Díaz Fernández y Montserrat Armas. Ed. Akal. Madrid 2005. Pg 1084

servicio del sobrevivir, al mero impulso de la vida. Aquí surge el pesimismo no como mero carácter psicológico sino como categoría metafísica, es decir, como instancia desde la que se ejecuta la comprensión del mundo: la voluntad no es meramente la formalidad del querer de un sujeto trascendental –como proponía Kant- y cuya determinación fuese, por tanto, a priori, sino que es voluntad de vida –de nuevo el concepto de vida- de sobrevivir; es voluntad de vivencia de la vida. Ahora bien, y he aquí la estrepitosa contradicción: la voluntad lo es para sobrevivir y una vez “sobrevividos” ¿qué?... conseguida la supervivencia sólo parece quedar el tedio de la existencia; nos hallamos en nuestra gran contradicción: el secreto último de nuestra existencia es la vida, para ella empeñamos nuestra voluntad y una vez conseguido el propósito nos vemos arrojados a una órbita tenebrosa: aquella que carece de respuesta a la pregunta sobre el ¿“para qué?” Acaece sobre la vida –recordemos a Hurtado- el tedio, la ausencia de biografía, el aburrimiento ontológico.

Después de todo esto, y aunque habíamos partido de él, ¿dónde queda el sujeto trascendental kantiano? ¿Estaremos superando a Kant a partir del propio Kant? El sujeto trascendental ha quedado atrapado en su propia trascendentalidad, es decir, en la propia e inherente formalidad trascendental de la voluntad que Schopenhauer está empeñado en dotar de contenido, de materialidad. Aquí está el problema: cuando lo haga y dote del contenido material de la vida a la voluntad se topará con la increíble realidad de esa vida que sólo puede ser vivida y no conceptualizable y que más tarde certificará Nietzsche con su “lúcida locura”: la rotunda ausencia de respuesta a la pregunta del “para qué”; en definitiva, la simple ausencia de respuesta a todo. Ni hay catecismos, ni hay manuales para la existencia. Sólo el vivir. Frente a esto sólo cabe el pesimismo, nuevamente entendido como categoría metafísica, es decir, instancia desde la que se comprende el mundo y, por ende, desde la que el hombre se comprende a sí mismo.

Con tales perspectivas, al médico Hurtado sólo le cabe un “plan filosófico” inspirado por su “filósofo de cabecera”: Kant y a partir de él, Schopenhauer. Este plan se teje después del leve recuerdo al ingeniero Fermín –ya comentado- y que se inaugura en la “azotea de Epicuro”. Que Hurtado bautice así a la plaza sobre la que su tío Iturrioz y él mismo desgranar su “plan filosófico” no deja de incidir en la contradicción inherente a la vida misma: pensar –lo que Kant había reservado a la razón y de lo que había desprovisto al entendimiento (leamos la *Crítica de la Razón Pura* al revés)- supone el máximo placer y, al tiempo, la suprema tragedia. Necesariamente, pues, los planes de Andrés Hurtado son “filosóficos”, esto es “biográficos” y respecto de ellos pregunta el empirista Iturrioz sobre lo que va a hacer en su biografía inminente el médico Hurtado a lo que este responde con ese “plan filosófico”: es decir, que lo tangible, lo cognoscible –lo condicionable si queremos emplear el lenguaje kantiano- depende, y seguimos con el mismo lenguaje, de lo pensable.

Es Iturrioz, el pragmático –ni Kant, ni Schopenhauer, ni Hurtado, ni Baroja lo son-, el que circunscribe la conversación; así, ante la ambigüedad de Hurtado –“quiero una filosofía que sea primeramente una cosmogonía...” su tío concreta rápidamente: “Tu lo que quieres es (...) una explicación del universo físico y moral”. Es una réplica de la expresión con la que Kant inicia la breve conclusión con la que cierra su *Crítica de la Razón Práctica*, urgentemente necesaria después de que el uso teórico de la Razón –*Crítica de la Razón Pura*- desvelara la imposibilidad de la metafísica como ciencia. “Dos cosas” –dice Kant - “llenen el

ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí³⁰; la realidad se disuelve en esos dos ámbitos: el de lo mecánico y el de lo trascendental, intangible e *¿inexpresable?*³¹ El hombre participa de ambos pero respecto de lo último sólo le esta dada la pensabilidad de lo incognoscible –de nuevo la lógica del límite, que diría Eugenio Trías.

Ante tan sombría perspectiva –paradójica, por otra parte si no olvidamos que Kant es un idealista (aunque trascendental, que no trascendente pues no es hegeliano)- Iturrioz aconseja a Hurtado que lea a los empiristas ingleses y, más en concreto, le recomienda la lectura del Leviatan de Hobbes, seguramente por el paralelismo que se establece en esta obra entre naturaleza y racionalidad: efectivamente, desde tal modelo, esta última se agotaría en la pura mecánica de la naturaleza, en lo empírico y por tanto meramente fenoménico y no en los postulados y especulaciones sobre lo “en-sí”, propias de Kant y que según Iturrioz “alejan de la vida”. Ante esta acusación, Hurtado se revuelve inmediatamente, pues su tío ha puesto el dedo en la llaga del problema: la vida.

“-¿Y qué?- replicó Andrés-. Uno tiene la angustia, la desesperación de no saber qué hacer con la vida, de no tener un plan, de encontrarse perdido, sin brújula, sin luz a donde dirigirse. **¿Qué se hace con la vida? ¿Qué dirección se le da? Si la vida fuera tan fuerte que le arrastrara a uno, el pensar sería una maravilla**, algo como para el caminante detenerse y sentarse a la sombra de un árbol, como penetrar en un oasis de paz; pero la vida es estúpida, sin emociones, sin accidentes, al menos aquí y creo que en todas partes, y el pensamiento se llena de terrores como compensación a la esterilidad emocional de la existencia.”

Un interrogante y una afirmación que son, en sí, una apretada síntesis de **“El árbol de la ciencia”**. “¿Qué se hace con la vida?”, y más aún, “si la vida fuera tan fuerte que le arrastrara a uno, el pensar sería una maravilla...” Ese es el problema: con la vida sólo se puede hacer una cosa: vivirla. Lo que no se puede hacer es, simplemente, pensarla; menos aún conceptualizarla. Peleamos por vivir, nuestro instinto básico es la conservación de la vida y una vez conseguido eso –lo meramente biológico y fenoménico- ¿qué? Simplemente nada, ausencia de biografía³². Ante esta perspectiva la consecuencia **“lógica”** –queremos emplear el término con toda su crudeza- y por tanto **“necesaria”** es el **pesimismo** que tampoco debe ser entendido desde la óptica psicológica sino más bien como

³⁰ I. Kant. *Crítica de la Razón Práctica*. Título original: Kritik der praktischen Vernunft. Traducción de García Morente. Espasa Calpe. Madrid 1979. Pg. 223.

³¹ Podríamos llegar hasta **Wittgenstein** y su célebre proposición séptima del *Tractatus*: “De lo que no se puede hablar se tiene uno que callar”. (“Wovon man nicht sprechen kann, darüber **muß** man schweigen”) Subrayamos el verbo –müssen- para recordar la fuerte obligatoriedad que implica –“tener que”, “ser necesario”- y, por tanto, sin posibilidad material de alternativa. Por último, sólo decir que en el fondo hablan de lo mismo: ¿cómo salir de la famosa “jaula del lenguaje”, es decir de lo “determinable bajo conceptos” y, por tanto, cognoscible? ¿Cómo acudir, digámoslo con Kant, a lo “trascendental”?

³² A su modo – es decir, con su contundencia usual- **Hannah Arendt** expresaba la misma idea cuando convaleciente de un infarto de miocardio decía que no pensaba pasarse la vida cuidándose “para el mero hecho de seguir viva”. H. Arendt. *Briefe* 1925-75. Vittorio Klostermann. Frankfurt/M 2002

categoría ontológica desde la que se comprende la realidad y, por ende –máxime desde la filosofía que Baroja elige como interlocutora-, nuestra propia mismidad. Si la vida estuviera hecha y resuelta, pensar sería una maravilla; si la existencia estuviera realmente “cristofinalizada” y, por tanto, más que “futuro” hubiera “adviento”, si conociéramos lo pensable y futurible asegurado por la palabra de un dios, si estuviéramos legitimados por algo más que por la nada, entonces el pensar sería un juego inocente y haríamos simplemente “matemáticas” es decir, pura formalidad –de nuevo la discusión con Kant- algo así “como para el caminante detenerse y sentarse a la sombra de un árbol”. Pero esto significaría una vida ya vivida y, por ende pasada, una vida ya interpretada y con biografía ajena; nada de esto tiene que ver con la vida que se está viviendo y que transcurre a la intemperie, es decir, sin futuros garantizados por conocidos sino más bien en medio de inciertos tiempos venideros y destinos **esencialmente** desconocidos. En todo caso, como subrayaba Nietzsche, la vida se celebra al mediodía, justamente “en el instante de la sombra más corta”. Leamos: cuando no hay dioses legitimadores que aseguren el porvenir, es decir, la trama de la vida, ¿quién le escribe la biografía a Hurtado? Simplemente, nadie; ni él mismo³³. Ese es su drama.

“¿Qué se hace con la vida?” Si la pregunta es tremenda, la respuesta es brutal: nada. Paradójicamente, la vida, fértil biológicamente (y esto es tautológico-es decir, de nuevo las **matemáticas**-), es estéril ontológicamente (y esto es **metafísica**; es decir, el problema de Kant, Schopenhauer y Hurtado –en absoluto de Newton o de Fermín el ingeniero, que lo corroboraba todo). El desafío es evidente: cómo comprender la vida desde los parámetros del pesimismo y de su esterilidad ontológica. Para qué, empero, la comprensión, por qué su necesidad.

Para Hurtado la respuesta es evidente: “me llevará –dice- a saber, a conocer. ¿Hay placer más grande que este?” Saber y conocer; la distinción es clásica: Platón la elaboró, San Agustín la cristianizó y Kant la hizo ilustrada. No obstante, todo confluye en el pensamiento que –a pesar de vertebrarse desde antinomias y paralogismos (de los que, como ya hemos señalado, sabía mucho Kant)- al fin y al cabo constituye “lo humano del hombre” –tal y como, después de leer a Kant, sostenía Heidegger.

Para Hurtado lo llamativo del asunto es que Kant –ese Hume prusiano al que ya hemos hecho mención- “vio que todas las maravillas descritas por los filósofos eran **fantasías**³⁴, espejismos; vio que las galerías magníficas no llevaban a ninguna parte”. Y el “enorme” mérito de todo esto –siempre según Hurtado- es que “Kant prueba que son indemostrables los dos postulados más trascendentales de las religiones y de los sistemas religiosos: Dios y la libertad. Y lo terrible es que **prueba que son indemostrables a pesar suyo**”³⁵ Es decir, no se trata ya de criticar a Kant a partir de Kant –práctica habitual de Schopenhauer- sino hacer de Kant –valga la expresión- un auténtico esquizofrénico: resulta que después de todo el empeño puesto por el filósofo de Königsberg –esto es, después de todo

³³ Nos aproximamos aquí a lo que Heidegger decía bellamente haciendo un pequeño juego de palabras en alemán: con el pensar y con su esencia –el preguntar-, el fundamento –“**Grund**”- deviene abismo –“**Abgrund**”.

³⁴ Subrayamos deliberadamente el término “**fantasía**”. Con él cerrará más tarde el capítulo Iturrioz. El término, como veremos tiene especial trascendencia y significatividad en el contexto filosófico en el que nos movemos. Ignoramos hasta qué punto es Baroja consciente de tal significatividad.

³⁵ Subrayado nuestro.

su periodo crítico- en delimitar los ámbitos de cognoscibilidad y de la mera pensabilidad, Kant anhelaría la síntesis de ambas. ¿Quizá, en el fondo, añoramos el universo del idealismo absoluto hegeliano, justo el que Schopenhauer está empeñado en desmontar y contra el que Nietzsche empleará a fondo su martillo?

“-¿Y qué?” –Pregunta un empirista escéptico como Iturriz. ¡Y qué!, exclama como respuesta rotunda y desesperada ante la obviedad de la conclusión Hurtado, el “paciente” de Schopenhauer y Kant. Para ningún escéptico resulta claro lo evidente, a saber, que “las consecuencias son terribles”, pues todo el pensamiento –recordemos, la pensabilidad- será necesaria y esencialmente antinómico; a partir de este punto –así argumenta Hurtado- “como ha dicho Schopenhauer la idea de causa suprema es la idea de un trozo de madera hecha de hierro”. Ante esto Iturriz no se asombra, mientras que a Hurtado le adviene el pánico existencial: **“Después de Kant el mundo es ciego”**. Ese es el “nuevo concepto de mundo” que Hurtado veía en Kant y Schopenhauer y que, obviamente no permite “candidez” alguna. Con semejante afirmación y las implicaciones que tras de ella afloran –que no podemos comentar aquí por obvias razones de espacio- nos encontramos ante un universo desolado: el mundo es, efectivamente ciego y, consecuentemente la vida no es que carezca del “tópico” sentido, sino que simplemente carece de verdad. Nietzsche se encargará de explicitarlo en toda su crudeza: ni norte ni sur, ni este ni oeste, una vida situada en la intemperie del instante y en un mundo ajeno a todo punto de referencia. De nuevo la música: Hurtado es como “el holandés errante” de **Wagner** condenado a la eterna navegación sin puerto al que llegar.

Llegados a este punto es necesario dejar hablar a la fuente de la que bebe Baroja, es decir Schopenhauer. Leamos.

“Si entretanto dejamos de hacer preguntas y atendemos exclusivamente al mundo como representación, sin duda es indiferente que yo declare a los objetos representaciones de mi cabeza o fenómenos que se presentan en el tiempo y en el espacio, **pues tiempo y espacio sólo existen en mi cabeza**. En este sentido podría seguir afirmándose una identidad de lo real y lo ideal, pero **después de Kant no se diría nada nuevo con ello**. Además, la esencia de las cosas y del mundo fenoménico evidentemente no se agotaría de ese modo, sino que siempre seguiríamos estando solo **al lado de lo ideal**. El **lado real** tiene que ser algo “toto genere” (de todo género) algo diferente del mundo como representación; **tiene que ser lo de las cosas en sí mismas. Esta absoluta diversidad de lo ideal y lo real la ha demostrado Kant de la manera más absoluta.**³⁶

Este es el problema: la disociación absoluta entre lo ideal y lo real. Obsérvese como, en el fondo, para Schopenhauer -y (¿por ende?) tampoco para Baroja- el problema no es Kant, que lo tiene todo meridianamente claro, sino alguien de quien Schopenhauer no quiere ni hablar (y que, cuando lo hace, carece del más mínimo rigor) y a quien Baroja seguramente no conozca demasiado bien: **Hegel**. Es cierto que espacio y tiempo “sólo existen en mi cabeza” y que por tanto sólo es cognoscible lo que se adecua a mis posibilidades de cognoscibilidad. Pero ese no es el problema ni de Kant, ni de Baroja ni de Hurtado; es el problema de Hegel –presente en el trasfondo de Schopenhauer y, por tanto de Baroja-, que

³⁶ Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*. Edición citada. Pg. 683. Subrayados nuestros.

confundiría lo ideal con lo real. La *Crítica de la Razón Pura* había dejado meridianamente claro lo que la *Fenomenología del Espíritu* –desde el punto de vista de la autoconciencia- y la *Enciclopedia* –desde un punto de vista puramente especulativo- habían desbaratado y contra lo cual clamaba Schopenhauer. Paradójicamente, Hegel reprocharía a Kant lo mismo que Schopenhauer, pero ambos caminarían en direcciones diametralmente opuestas.

Especulaciones aparte, ¿qué problema hay entre “lo ideal y lo real”, digámoslo como Hegel y sin miedo -entre lo racional y lo real- o con Baroja y de la mano de Kant -entre lo pensable y lo cognoscible? En el fondo se trata de eso, de la cognoscibilidad de la realidad y, por ende de la realidad suprema, la vida, que se traduce en lo que hago; esta es la eterna contradicción de Hurtado: la añorada cognoscibilidad de lo pensable, esto es de una vida que precisa biografía. Conscientes de tan dramática contradicción Hurtado advierte a su tío Iturrioz “se acabó la comedia, pero definitivamente”. La gigantesca comedia de la existencia humana es suponer que la vida sea cognoscible cuando a lo sumo, y agradecidamente, es vivible. De nuevo Nietzsche cerrará con otro “martillazo” la discusión: “¿es esto la vida?” –es decir, lo impensable e incognoscible- “venga, otra vez”. ¿Cabe otra respuesta, o tenemos que volver a remitirnos a la “cristofinalización” de la existencia?

No obstante, todo esto no son sino “fantasías, fantasías” para Iturrioz, olvidando este que el hombre –así lo sostenía Nietzsche y con él Ortega -es un “animal fantástico”³⁷ y que la razón sólo es la fantasía puesta en forma. ¿Cómo aprehender la vida sino es desde la fantasía que engloba y supera a sensibilidad y entendimiento? No en vano se cierra el capítulo para abrir el siguiente titulado “realidad de las cosas”, que comienza con la réplica de Andrés Hurtado a su tío: “No, no, realidades...”. Resulta, llegados a este punto, pertinente una pregunta fundamental: ¿qué es la realidad? Aquí, y no es casual, introduce Baroja el tema de la verdad y además de una manera muy orteguiana: las verdades, ¿lo son porque son unánimes o son unánimes porque son verdades? El tema, la realidad, es especialmente recurrente en este momento pero con la salvedad de que ya hemos traducido ese concepto por el de vida y esta se desdibuja en lo que Kant denominaba como lo “en sí”. Volvemos por tanto y de manera necesaria al inicio, a las inquisiciones: ¿cual es la verdad de la vida?

“La ciencia nos da la descripción de una falange de este mamuth que se llama universo; la filosofía nos quiere dar la hipótesis racional de cómo puede ser este mamuth”. Es difícil ser más kantiano y a la vez pelear contra Kant: una cosa es describir fenómenos –leamos, procesos biológicos- y otra (añorar) explicar la condición de posibilidad de tales procesos – es decir, la vida. Una cosa es ver lo que se manifiesta, lo fenoménico y otra (soñar con explicar) lo que subyace y permite el manifestarse, lo “en sí”. Así, “la ciencia es la única construcción fuerte de la humanidad” contra la que han roto demasiadas olas desde los griegos. En medio de esta pugna emerge el **concepto de mundo** sobre el que explayar lo necesario para hacerlo inteligible: la **voluntad**, considerada esta no como la facultad de conocimiento introspectivo (San Agustín, y por extensión toda la Edad Media), sino más bien “extropectivo” –recuérdese a la modernidad y léase en particular a

³⁷ En la nota 9 advertíamos de la importancia del término **fantasía** en el contexto filosófico en el que nos encontramos. ¿Es Baroja consciente del calado filosófico de los términos que usa? Repetiremos este interrogante poco después respecto de otro término que también aparece en la novela que nos ocupa.

Kant- y en consecuencia como la facultad conciliadora del fenómeno y lo incondicionado.

El escepticismo de Iturriz empieza a derretirse porque a la ciencia lo “en sí” – a la postre lo importante y hasta el soporte vital para el hombre- se le escapa de sus descripciones. La vida es algo más que un conjunto de fenómenos a describir. Por ello, aquellos que atraviesan la frontera –recordamos aquí a Platón- tienen respuesta a sus preguntas en el nuevo preguntar siempre desde el origen. La vida se entiende desde la filosofía y esta desde aquello que en cuanto humanos nos queda: el preguntar, “la piedad del pensar”, como poéticamente decía Heidegger.

No es de extrañar, por tanto, el texto con el que Hurtado responde a su tío que ha inquirido –volvemos al título de la parte que nos ocupa de *El árbol de la ciencia*– sobre aquellos que aúnan lo condicionado y lo incondicionado:

“**En la ciencia, en la filosofía. En Kant**, sobre todo. Kant ha sido el gran destructor de **la gran mentira greco-semita**. El se encontró con esos dos grandes árboles bíblicos de que usted hablaba antes y fue apartando las ramas del árbol de la vida que ahogaban al árbol de la ciencia. Detrás de él, sin tener quizá su fuerza y su grandeza, viene **otro destructor, otro oso del norte, Schopenhauer**, que no quiso dejar en pie los subterfugios que el maestro sostuvo amorosamente por falta de valor. **Kant pide por misericordia que esa gruesa rama del árbol de la vida, que se llama libertad, responsabilidad, derecho, descansa junto a las ramas del árbol de la ciencia** para dar perspectiva a la mirada del hombre. Schopenhauer, más austero, más probo en su pensamiento, aparta esa rama, y 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 inteligencia”.

“En la ciencia, en la filosofía”. La mezcolanza y la delimitación de ambas tiene una síntesis clara: Kant. Él se encuentra con esa dualidad del árbol de la vida y el árbol de la ciencia, con la pensabilidad y la cognoscibilidad. Con el uso teórico de la razón –*Crítica de la Razón Pura*- ambos mundos permanecen meridianamente distinguidos y sólo se puede acceder al mundo de lo pensable desde el uso práctico de la razón, mediante los postulados de la razón pura práctica; en este sentido, se postula la libertad como supuesto racional básico desde el que se comprende la intrínseca moralidad del hombre. Por eso Kant, según Baroja, “pide por misericordia” que la libertad, la responsabilidad, lo postulable por pensable –no por cognoscible- se sitúe precisamente en cuanto tal frente a lo cognoscible. ¿Añoramos, de nuevo, desde la vivencia pura y única de la vida –tal cual Schopenhauer y más tarde Nietzsche solicitaban- a Hegel?

Schopenhauer, “el otro destructor”³⁸ acomete la tarea –cabe decir, “su

³⁸ Ignoro hasta que punto Baroja es consciente de la profundidad filosófica del calificativo que emplea para referirse a Schopenhauer; de hecho, el término “destrucción” volverá a ser empleado un par de veces más en el capítulo “Disociación” como veremos. Para comprender su trascendencia recordemos que después de Hegel, la filosofía se emplea en la tarea de la “destrucción” de toda una tradición que, si bien ha transmitido, también sobre todo para estos “autores de la sospecha” ha ocultado. Recordemos de nuevo a Nietzsche, su martillo y su

tarea”- desde la voluntad, como esa capacidad de representación de un mundo y de ser que ya hemos mencionado. Pero siempre subyacen bajo esos dos principios, los dos raíles sobre los que transcurre el drama del existir humano: vida y verdad, es decir, voluntad e inteligencia.

Por tanto “filósofos y biófilos”; ¿qué debe predominar? El final del capítulo tercero nos resulta especialmente significativo: “(...) no dejando más norma que la verdad, la vida languidece, se hace pálida, anémica y triste” (...) La razón y la ciencia nos apabullan”. Tales afirmaciones de Iturriz vienen a constatar el colapso de la razón frente a la vida; una vida pensada, enjaulada en la verdad³⁹, es una vida disecada y muerta. Pero, por otra parte la vida sin la verdad es esa fuerza, esa voluntad ciega que sólo llega hasta el afán del sobrevivirse para, una vez cumplida la tarea, caer en la cuenta de su vaciedad.

Hurtado contesta burlescamente con el asunto del manzanillo a lo que su tío le reprocha: “sí, ríete”. Es recurrente aquí el tema de la risa; ya Kierkegaard y el propio Schopenhauer habían recordado que la risa libera del absoluto relativizándolo aunque sea trágicamente, pues la mera relativización del absoluto implica su presencia (de ahí el carácter proverbialmente serio de todo humorista verdadero). La vida es, pues, pantomima, teatro (tragi)cómico, chiste, ¿burla de sí misma? El árbol de la vida es frondoso y sus frutos son permitidos; de ahí el imperativo: “comed del árbol de la vida, sed bestias, sed cerdos, sed egoístas”. ¿Quiere decir “sed humanos”? El árbol de la ciencia, empero, otorga el conocimiento del bien y del mal, da frutos agrios que provocan el “morir de muerte” junto con “una tendencia a mejorar que os destruirá”; ¿implicaría ser dioses?, es decir, tendría la hegeliana tentación de conocer lo pensable.

Antes de acudir a las conclusiones, sólo un último apunte que simplemente vamos a mencionar y al que ya hemos aludido en estas líneas⁴⁰. Llama poderosamente la atención el empleo del término destrucción por parte de Baroja que además en este fragmento se esfuerza por perfilar en dos sentidos claramente diferenciados: uno, expuesto por Iturriz y el otro, desarrollado por Hurtado de matices claramente positivos: destrucción como disociación y esta como prospección en el sentido originario de las ideas recibidas para determinar sus “nuevos aspectos”. Es este último un sentido analítico, casi kantiano: “sólo se destruye lo que no se afirma por sí”, afirma Andrés Hurtado, con claras resonancias de aquello de la *Crítica de la Razón Pura*, cuando su autor afirmaba que la razón sólo concede dignidad a aquello que soporta su examen público. Creemos interesante un estudio en profundidad del concepto de destrucción en la novela de Baroja.

III.- A modo de conclusiones.

¿De qué hablan, qué se dicen, qué tienen en común literatura y filosofía para que comúnmente se llamen y se busquen la una a la otra, provocando que así surja entre ellas el diálogo, la “conversación” que diría Hölderlin? Con ese

genealogía y añadamos que el tema llega hasta Heidegger que lo explicita en *Sein und Zeit* en su famoso párrafo sexto “*Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie.*” *La tarea de la destrucción de la Historia de la Ontología.* Derrida ha llevado a cabo una hermenéutica positiva del término destrucción, como “de-construcción”: no se trata de olvidar, sin más la historia de la filosofía, sino de recorrerla a la inversa en el afán de encontrar los conceptos y las cuestiones primigenias que la iniciaron.

³⁹ El tema de la verdad es vertebral en *El árbol de la ciencia*; Pío Baroja, además, lo tratará desde perspectivas que resultarán muy orteguianas. No lo hemos tratado aquí por obvias razones de espacio.

⁴⁰ Recuérdese nota nº 38.

interrogante comenzábamos y a ese preguntar retornamos. Para el poeta alemán la “conversación” –es decir, el diálogo- surge cuando “somos uno y lo mismo”: de eso -de lo mismo, de nuestra mismidad como humanos- dialogan Hurtado e Iturrioz, de eso habla Baroja, Por ello no es extraño que la conversación, el diálogo, surja en *El árbol de la ciencia* en el intento de hacer biografía de la vida, en las Inquisiciones: el resto de la novela es narrativa pero esta parte es –necesariamente, pues el otro es imprescindible, ya que sin él no habría mismidad- dialogada. En el fondo y paradójicamente, Hurtado e Iturrioz están empeñados en el mismo afán – dotar de biografía al otro-, pero lo hacen con distintos registros de voz: Iturrioz sería un barítono bajo, grave y oscuro. Hurtado un tenor alto pero trágico; en el fondo trazan un espléndido dueto y de la disconformidad –de la violencia del diálogo y de la otredad- surge –o debe surgir- el milagro de la armonía: Machado lo decía con bella precisión mostrándonos la íntima coquetería entre literatura y filosofía: “yo vivo en paz con los hombres y en guerra con mis entrañas”.

Todo esto no es ajeno al momento de la Historia de la Filosofía del que Baroja quiere ser testigo y que se caracteriza por el hundimiento radical de la razón que despojada del orgullo propio de la exhuberancia del idealismo absoluto hegeliano tiene que rendir cuentas ante la nueva realidad insoportable de la vida; precisemos, no es la vida la que se tiene que hacer racional, sino que es la razón la que se tiene que acomodar a lo vital.

Hundimiento, pues, de la razón ante la constatación de que esta hace aguas, que no explica las razones de la vida y que se silencia ante lo inmediatamente presente: el envejecimiento, el dolor –tema sobre el que Baroja ha manifestado su preocupación- y, en fin, la muerte; una razón que, en definitiva calla ante “el sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos” del que hablaba Unamuno siempre y desde la vida muy enfadado con el sujeto trascendental kantiano⁴¹ y compañero de viaje de Baroja.

Con *El árbol de la ciencia* Baroja sitúa a la novela, y con ella a la literatura, en el centro de la discusión filosófica posthegeliana, aquella que inaugura nuestra contemporaneidad y sin la que no nos entendemos; se solicita una noción de razón que emerja de un pensamiento experiencial y no meramente lógico de lo “racional” y que, por tanto, no consienta que la vida se vea reducida a la “razón”. De nuevo nos situamos al lado de Unamuno cuando decía aquello de que “vivir es más hondo que tener razones”. Al fin y al cabo, estas últimas serían meramente la “espuma” –así le gustaba decir a don Miguel y así lo recordaba con agrado el profesor Aranguren- de lo que en el fondo es: la vida. Las dudas de Hurtado no son las de Descartes ante la estufa sino las del hombre vivo ante la intemperie. Todo este contexto es ininteligible –y así llega a la Generación del 98- sin **Nietzsche** y su concepto **dramático y señorial** de vida concebida como el instante y considerado este como el choque de dos eternidades, de dos tiempos: el pasado y el futuro.

Esta **dramática disociación entre la vida y sus razones** intentará encontrar respuestas con el propio devenir de la filosofía; circunscribiéndonos a la filosofía española pensamos en **Ortega y Gasset**, en **Javier Zubiri** y en **María Zambrano**, todos ellos empeñados en conciliar la vida con la razón, el árbol de la

⁴¹ Cfr. Unamuno. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. En él y con la vehemencia propia de Don Miguel se contraponen al sujeto trascendental kantiano con “el hombre de carne y hueso.”

ciencia con el árbol de la vida⁴²: el raciovitalismo orteguiano deja claro que la razón sólo es tal –razón racional- si no olvida que es “vital”, que surge de la vida y que fuera de ella es pura quimera fantasmagórica. Al tiempo, la vida sin razón es pura animalidad, pues el hombre es esencialmente verdávoros. Pero no hay que olvidar que la raíz de la razón es la vida; sin ella la razón no sólo no tendría sentido, simplemente no existiría. La razón no sobrevuela a la vida sino que surge de la vida misma, es la vida que se explaya y se abre a lo otro.

También Zubiri se hace interlocutor en la polémica con su célebre trilogía sobre la Inteligencia Sentiente⁴³ y en la que se deja claro que el inteligir no es ajeno a la aprehensión sentiente de la realidad.

Por su parte María Zambrano, en pleno meollo del pensar europeo – recordemos su discusión en *Claros del bosque* con los *Holzwege* de Martin Heidegger- sitúa el asunto en el epicentro del pensar contemporáneo. La razón no puede ser conceptualizadora, disecadora de la realidad; tiene que ser razón que mire a la realidad desde sus “adentros”, tiene que ser cuidadosa –dicho al uso académico “fenomenológica”- para poder cumplir la famosa encomienda de acudir “a las cosas mismas”, tiene que ser, en definitiva “razón poética”. Sólo así atenderemos en su completad a la sorprendente y variopinta realidad de lo humano.

Con palabras de María Zambrano acabamos; estas palabras, de haber sido leídas, habrían estado presentes en las inquisiciones –cabe decir, en la “busca”- de Andrés Hurtado, quiero decir, de Pío Baroja. ¿Prosigue, empero, tan dramática dicotomía? ¿nos veremos obligados a volver a Platón, al Banquete, al Fedro, –de nuevo el diálogo- para recuperar la unidad del alma humana?:

“No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía **busca**, requerimiento guiado por un método”⁴⁴.

⁴² Nos sentimos eximidos de incluir a Don Miguel de Unamuno por pura obviedad. Ya hemos aludido a su **bronca** con Kant y el sujeto trascendental. Unas breves palabras de María Zambrano corroborarán lo que decíamos en la nota anterior: “Don Miguel (...), en heroica audacia, tuvo el valor de embestir a los filósofos, preguntando bajo la Crítica de la Razón Práctica” – no la Crítica de la Razón Pura- “**por el hombre Manuel Kant**”. M. Zambrano. *Unamuno*. Ed. Debate. Barcelona, 2003. Subrayado nuestro.

⁴³ Cfr. Su trilogía: *Inteligencia sentiente, Inteligencia y razón e Inteligencia y logos*. Es manifiesta la discusión que Zubiri mantiene con Heidegger respecto de la prevalencia de la metafísica sobre la ontología. El que para Heidegger prevalezca la ontología supondría una “logificación” de la realidad lo cual significaría en parte mantener a la reflexión filosófica en el interior de las fronteras hegelianas del pensar. Zubiri en cambio apuesta por el camino contrario y hace prevalecer a la metafísica desde la consideración de la realidad como la “mera formalidad del de suyo”.

⁴⁴ M. Zambrano. *Filosofía y poesía*. F.C.E. Madrid 1987. pg, 58