

Filosofía tras la crisis:

El tema de la muerte como nexó entre Husserl, la fenomenología post-idealista y la literatura del 98



Autor: Roberto Temblador Pérez

Tutor: Profesor Ayudante Doctor Juan José Garrido Perrián

Universidad de Sevilla

Facultad de Filosofía

Trabajo fin de grado

Sevilla, septiembre de 2021

INDICE

-Resumen

-Palabras clave

-Abstract

-Key words

-Introducción

1. Crisis epocal/Crisis finisecular

1.1 Motivos/Orígenes: Crisis de la modernidad europea

1.2 Husserl y las ciencias positivistas

1.3 Generación del 98: crisis finisecular

1.4 Crisis de la modernidad europea y la mirada crítica de Unamuno

1.5 Consecuencias

2. Nuevos modelos de producción filosófica

2.1 Husserl y la fenomenología

2.2 Desfondamiento del cogito, Fenomenología Post-idealista: Heidegger y existencialismo

2.3 Nihilismo y giro hacia la subjetividad

2.4 Fenomenología existencial: Sartre y la náusea

2.5 Grandes sistemas vs filosofía apegada a la vida: Reivindicación de Filosofía literaria

3. Tema de la Muerte en la generación del 98

3.1 Miguel de Unamuno y el conflicto entre razón y fe

3.2 Valle-Inclán: Teatro y tradición

3.3 Antonio Machado: La palabra poética, muerte y temporalidad

3.4 Pio Baroja: el retrato de la novela existencial

-Conclusión

RESUMEN

Tras la acusada crisis de valores que asola a toda la cultura europea de finales de siglo XIX, nuevos modelos filosóficos, como la fenomenología de Husserl, se pondrán en marcha e intentarán dar nuevas respuestas a las que aferrarnos. En este contexto, emerge la generación del 98, la cual, a través de la literatura, será un testimonio inmediato de la realidad decadente tanto de España, como del resto de Europa. Como veremos, los problemas e inquietudes que abordan este grupo de intelectuales estarán, en muchos casos en consonancia con la realidad europea de la época. Temas como el pesimismo, la muerte de Dios, la crisis de la razón moderna y, en última instancia, el destino trágico del existente, la muerte, serán el estandarte de la generación noventayochista, y de la fenomenología post-idealista. Los motivos filosóficos de estos serán plasmados de forma magistral y sublime en la literatura, ya sea a modo de novela, teatro o poesía. Estos mostrarán, al contrario de los sistemas filosóficos tradicionales, un modo de filosofar encarnado en personajes concretos, en la existencia de los protagonistas de las obras que, en muchos casos, se interrelacionan con la de sus creadores.

PALABRAS CLAVE: Muerte – Existencia – Tiempo – Crisis – Literatura – Generación del 98

ABSTRACT

Following the pronounced value crisis that troubled the European culture by the end of the nineteenth century, new philosophical models, such as Husserl's phenomenology, would be implemented. These models would try to give us new answers to which we could hold on. It is in this context that the generation of '98 emerges, which would give, through literature, an immediate testimony to the decaying reality of both Spain and the rest of Europe. As we shall see, the problems and concerns addressed by this group of intellectuals would be often in line with the European reality of that time. Matters such as pessimism, the death of God, the crisis of modern reason and, ultimately, the tragic fate of the existent, death, would be the banner of the generation of '98 and the phenomenology post-idealistic. The philosophical motifs of these authors would be masterfully and sublimely captured in literature, whether as a novel, theatre piece, or poetry. Thus, they would show a way of philosophizing embodied in the specific characters of their works and their existence, which would be, in many cases, interrelated with that of their creators. This novel way of philosophizing would be essentially opposite to traditional philosophical systems.

KEYWORDS: Death – Existence – Time – Crisis – Literature - Generation of '98

INTRODUCCIÓN

Este trabajo de investigación viene motivado por una desorientación vital que nace en mi vida y en la de todo ser humano en el transcurso de su existir, el saber de la muerte. Dicha preocupación nos lleva a intentar decir algo al respecto, a indagar en su tratamiento y en la importancia que adquiere dentro de la reflexión filosófica. Por esta razón, nuestra mirada pondrá su atención en la crisis finisecular, una crisis vital y de fundamento que dará lugar a nuevos modelos de producción filosófica que otorguen nuevas respuestas que sustituyan a las anteriores las cuales se antojarán obsoletas. Tras hacer un repaso por la noción de crisis, analizar sus orígenes, sus motivos y el alcance que tiene para la conciencia europea, pasaremos a analizar las consecuencias de dicha crisis en relación al pensamiento filosófico y las nuevas corrientes que surgen. Nuestra atención se centrará en analizar dos grandes bloques. Por un lado, la fenomenología de Husserl y su vertiente post-idealista con Heidegger y el existencialismo como referentes. Por otro lado, daremos especial mención al movimiento de literatos españoles conocidos comúnmente como la generación del 98. Veremos que la crisis de la modernidad, será algo que inunde toda la conciencia europea. En España, el desastre bélico que tiene lugar en 1898 y que da nombre a esta generación, será un impacto que afecte a toda la cultura. No obstante, durante nuestro desarrollo, indagaremos en las raíces más profundas de la crisis y optaremos por resaltar como telón de fondo la crisis espiritual que arraiga en toda Europa. De la mano de las aportaciones de Pedro Cerezo, veremos la denominación *Zeitgeist*, la cual engloba una misma actitud, un espíritu de la época que en última instancia será el nexo para entender las coincidencias en las producciones filosóficas que participan de este espíritu.

Uno de los temas que queremos reivindicar aquí será el alto contenido filosófico de la generación finisecular. Con el transcurso de nuestro análisis veremos las problemáticas que se crean en torno a estas cuestiones e intentaremos dejar clara nuestra postura ante la pregunta de si hay o no contenido filosófico en la literatura noventayochista, cuestiones sobre el modernismo y el regeneracionismo etc. Durante nuestro desarrollo, intentaremos responder a preguntas como ¿Por qué es importante la muerte? ¿Por qué elegimos este tema y a estos autores para su tratamiento? ¿Qué relaciones podemos entablar entre ambos bloques y las respuestas que dan en sus

modelos filosóficos? El tema de la muerte y su tratamiento será el núcleo de este trabajo. Lo veremos en la medida en que los autores que nos ocupan realizan sus postulados en torno a esta desagradable realidad que a todos nos atañe.

1. Crisis epocal/Crisis finisecular

“Fin de siglo es una confesión y al mismo tiempo, un lamento: el antiguo mito del Norte encerraba el dogma espantoso del Crepúsculo de los Dioses; en nuestros días surge en los espíritus escogidos la sombría inquietud de un Crepúsculo de los Pueblos”

(Nordau, 1902, p. 5.)

Para iniciar nuestra andadura por la sendas que toma el filosofar en el siglo pasado, traer a la superficie, entender y esclarecer lo que este significa y la importancia que adquiere para la posteridad, debemos remitirnos necesariamente a *la noción de crisis* como elemento fundamental en el desarrollo de nuestro análisis. Cuando se da una crisis de carácter vital, es decir, cuando esa crisis afecta a los valores y fundamentos últimos que nos sostienen, esta lleva aparejada una reacción, un surgimiento de nuevos modelos de pensamiento cuyo propósito versará en proporcionar nuevas respuestas que nos ayuden a *orientarnos* de nuevo. Las respuestas que anteriormente daban seguridad, empiezan a tornarse *insuficientes* para una sociedad con nuevas inquietudes, nuevos problemas que necesitan renovadas respuestas para, como decía Ángel Ganivet y nos reitera el profesor Sevilla, *“Saber el hombre a qué atenerse”* (Sevilla, 2016, p. 160). Y es que, al amparo de la *desorientación*, es cuando la filosofía adquiere su mayor fuerza e importancia.

La producción filosófica que empieza a emerger a finales del XIX y principios del siglo XX, está marcada por esa crisis epocal que asola a toda la cultura. Nuestro cometido en el siguiente punto, se basará en analizar los motivos fundamentales de semejante crisis, esclarecer sus orígenes y las consecuencias que conducirán al malestar de la cultura europea. Tras una mayor aproximación a la noción de crisis, intentaremos mostrar, en la medida de lo posible, que la crisis no se da en un solo punto situado o un

hecho delimitado, como puede ser el desastre bélico en España, sino que existen unas coincidencias que guardan relación y están estrechamente ligadas a la *decadencia de toda la cultura europea*. Esto será una constante y uno de los puntos a tener en cuenta en nuestra investigación. Ello nos ayudará a establecer conexiones entre las diferentes producciones filosóficas que irán aflorando a principios del siglo XX, las cuales serán punto de referencia para entender el devenir filosófico de nuestros días. En particular, prestaremos especial atención tanto a la generación de literatos de fin de siglo en España, la generación del 98, los cuales vivencian y encarnan la crisis existencial y la decadencia europea manifestándolo fielmente en su literatura, como al proyecto fenomenológico iniciado por Husserl y las derivas de la fenomenología post-idealista, con Heidegger y el existencialismo como referentes y herederos de esa conciencia decadente a la que nos referimos y explicaremos más adelante.

1.1 Motivos/Orígenes: Crisis de la modernidad europea.

Puesto que nuestra investigación acoge a las producciones filosóficas que emergen tras la crisis de la modernidad, entre finales del XIX e inicios del siglo XX, estas serán el eje sobre el que se vertebrará nuestro análisis y crítica filosófica. Antes de continuar, debemos destacar como bibliografía base para abordar este tema: la tesis doctoral *Novela y filosofía de la generación del 98 a José Ortega y Gasset*, de María Rodríguez García, cuyo trabajo, por atender temas a menudo coincidentes con nuestra investigación, nos es de gran ayuda. El arduo trabajo y las aportaciones de Pedro Cerezo, la madura obra de Edmund Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, la cual nos proporcionará, de primera mano, una visión de lo que la crisis significa para la cultura europea según el autor, además de proponer uno de los proyectos más importantes de la filosofía del siglo XX, la fenomenología trascendental como modelo de ciencia omniabarcante. No podemos obviar las clases del presente curso de historia de la filosofía del siglo XX, impartidas por el profesor y tutor de este trabajo de investigación, Juan José Garrido Perriñán, dado que sus aportaciones y apuntes nos han enriquecido para adquirir una visión panorámica del tema en cuestión, además de algunos artículos que nos valdrán como bibliografía complementaria.

Habitualmente, para referirnos al inicio de la modernidad filosófica europea, colocamos el pensamiento de René Descartes como punto de inflexión y apertura de esta nueva etapa en la historia del pensamiento. Y es que, con el pensamiento del filósofo francés, se inicia un nuevo camino en el filosofar donde el sujeto, el ego cogito, toma un papel determinante a la hora de explicar la realidad circundante. Un nuevo método de conocimiento cimentado en la razón, una nueva forma de hacer filosofía que sentará las bases teóricas de la modernidad e intentará implanta un punto cero desde el que iniciar un nuevo comienzo. Aquí debemos incluir la importancia del método como una nueva técnica del pensar, lo cual hace de la filosofía de Descartes, frente a la filosofía especulativa anterior, una filosofía práctica en la que la teoría está al servicio de la práctica, ambas se complementan. La nueva ciencia basada en la certeza cartesiana del yo autorreflexivo, inundará toda la conciencia europea fraguando una nueva actitud que ahondará en todo el pensamiento filosófico-científico venidero.

Centrando sus esfuerzos en establecer la prioridad de la razón y sus derivas en todos los ámbitos de la realidad, el pensador francés inaugura el modo de concebir el mundo en los siglos posteriores. Autores como Leibniz, Kant o Hegel centran su sistema de pensamiento en reconducir las bonanzas de la razón, algo que parece dejar en un segundo plano todo aquello que los hombres también son: la irracionalidad, las pasiones, en definitiva, el mundo de la vida (Rodríguez, 2014, p. 14).

La confianza en la razón y en el método científico como garante de conocimiento es la constante que se extiende tras la apertura de la modernidad filosófica con Descartes. No obstante, como nos refleja María Rodríguez en su tesis, parece que esa focalización en el método y lo racional como única vía en el camino del conocimiento moderno, haría caso omiso a otros ámbitos de la vida pertenecientes de la misma manera a la realidad. Aquí cabe destacar a los maestros de la sospecha, como lo son Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud y Karl Marx, los cuales nos advertirán, como veremos más adelante, de esta fatiga que sufre el racionalismo extremo. Junto a la filosofía de Schopenhauer, estos autores serán referentes y de gran influencia tanto para la producción literaria de fin de siglo, como para la filosofía de Martin Heidegger y el existencialismo como veremos en la novela existencial.

Con el pensamiento moderno se inicia una nueva idea de ciencia cuyo ideal reside en el saber de la totalidad. Esa era la intención de Descartes, un modelo de conocimiento que abarcara la totalidad de las ciencias y del saber. Sin embargo, el propio modelo científico iniciado por el filósofo francés, empezará a tornarse en escepticismo y consumación de la metafísica cuando empieza a ganar peso el positivismo científico. Todo ello, como veremos, favorecerá el desarrollo científico-técnico que irá de la mano de una ramificación y especificación de las ciencias.

El positivismo rechazará la metafísica, que iniciará un recorrido intelectual ajeno ya al desarrollo de la ciencia. El técnico moderno, fruto de este positivismo, responde al modelo babilónico, es decir, del especialista en un campo concreto del saber, ajeno al resto de la ciencia y, por descontada, a cualquier reflexión filosófica (Alsina, 2016, p. 9).

1.2 Husserl y las ciencias positivistas

“Hay en la atmósfera moral de este período en que vivimos un fermento tan enérgico de descomposición, que dogmas, utopías, fórmulas metafísicas, todo lo que no tiene una base positiva y exacta, aunque nazca lozano y fuerte, lo digiere el ambiente con una rapidez inverosímil”

(*Manifiesto de los tres*, Baroja, Maeztu, Martínez Ruíz)

(Cerezo, 2003, p.29).

Pues bien, adentrándonos en el pensamiento de Husserl, y con el texto *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* como referencia (Husserl, 2008, §1- §7, p. 47-60), hemos visto como el paisaje cultural del siglo XX estaba asolado por la crisis propiciada por el desarrollo de las ciencias positivistas. Husserl piensa que el positivismo ha pervertido el *humus* que supone la racionalidad humana, es decir, se ha llevado a cabo una *suplantación* por parte del *positivismo* de ese aspecto terroso, ese suelo originario que Husserl cree encontrar en la razón. La actitud positivista que predominó en el siglo XIX dio lugar a científicismos, posturas reductoras que creen que la totalidad de lo real puede explicarse a partir de relaciones causales demostrables empíricamente, ejemplo de ello son Comte y Karl Pearson, autores referencia en el positivismo. Justo a este hecho es al que se refiere Husserl cuando nos

dice que tanto la tarea como el método científico se han vuelto cuestionables (Husserl. E, 2008, p. 47), poniendo en tela de juicio la nueva ciencia moderna que se regodea en sus innegables logros y avances. Nos expresa el profesor Luis Sáez Rueda:

La crisis de sentido y de los horizontes vocacionales de la existencia europea están fundados en la pérdida de una comprensión trascendental de la razón, de una comprensión que pone al Logos a resguardo de la contingencia de los hechos y lo convierte en garante de lo imperecedero y de lo universalmente válido. Y la lucha contra la destrucción de tales fundamentos epistemológicos (contra la «naturalización de la conciencia») define toda la trayectoria del pensamiento husserliano (Sáez, 2009, p. 34).

Cuando hablamos de la devastación que esto supone es porque, para Husserl, no siempre ocurrió que las ciencias significaran tal aniquilación de lo que luego llamaré *el mundo de la vida*. En el renacimiento se lleva a cabo un giro revolucionario, reivindicación del modelo antiguo frente al medieval. Este sería un periodo en el que las ciencias vuelven a adquirir su carácter originario, dan un sentido a la existencia humana, tienen una significación que se fundamenta en esa racionalidad entendida como suelo originario que nos sustenta (Husserl. E, 2008, p. 15). Como señalábamos anteriormente, Descartes inicia este camino con la fundación de su método basado en la metafísica de la subjetividad y en la razón. Husserl retorna aquí, ya que las ciencias es este periodo se ocupan de los problemas últimos, problemas que atañen al existente humano, se produce una reivindicación de la filosofía como ciencia última y omniabarcante (*Mathesis Universalis*) “*Las ciencias en plural, cada una de las cuales debe ser fundamentada, y todas las que ya están establecidas son sólo ramas dependientes de la filosofía única*” (Husserl. E, 2008, p. 52).

Esta idea de ciencia nos proporcionaría un conocimiento verdadero y auténtico, el conocimiento racional, unos valores racionales, una ética basada en la razón. Dicho modelo de ciencia fracasa y en contraposición a esto, como eje central sobre el que se focaliza la crítica husserliana, las ciencias positivistas ganan peso y harán caso omiso a estos problemas tan radicales como garantes de sentido para la existencia humana.

En nuestro tiempo, el concepto positivista de ciencia es, entonces -considerado históricamente-, un concepto residual. Ha dejado de lado todas las preguntas que se vinculaban con el concepto de metafísica, sea estricto o amplio, incluidas todas las oscuramente llamadas “preguntas supremas y últimas”. Cuidadosamente consideradas,

éstas y todas las excluidas en general, tienen su unidad inseparable en que ellas, sea expresamente, sea en su sentido implícito, contienen los problemas de la razón, de la razón en todas sus formas particulares (Husserl, 2008, p. 52).

La pérdida de este suelo, la devastación de este fundamento originario, escepticismo de la posibilidad de la metafísica, nos conduciría según Husserl a la pérdida de sentido de la existencia del humano europeo del siglo XX y, por lo tanto, a esa crisis profunda de fundamentos que será causante de la puesta en marcha del nuevo método y proyecto de Husserl.

Al grado de pérdida de su verdadero sentido no es ajena la benévola acogida que ella tuvo por parte de la sociedad por la prosperidad que trajo consigo y por sus éxitos indiscutibles; tales circunstancias colaboraron en hacer posible que las ciencias positivas se alejaran de preguntas que son “decisivas para una auténtica humanidad. Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos (Husserl. E, 2008, p. 15).

Esta cita nos resulta reveladora al hilo de nuestro análisis ya que, con pocas palabras, logra esclarecer como los avances científico-técnicos de la ciencia moderna eran recibidos por la sociedad bajo una ilusión de innegable progreso, mientras que, al unísono, se produciría el distanciamiento de esas cuestiones fundamentales a las que hacíamos referencia anteriormente. La ciencia moderna se caracteriza precisamente por fundamentarse en un modelo de racionalidad, pero sería una racionalidad tecnificada de la cual Husserl se distancia retornando y reivindicando el modelo de racionalidad antiguo. Un modelo que abarca la totalidad de los saberes y la ciencia. La ciencia moderna supondría una máscara, en el sentido de que sus éxitos teóricos y prácticos, y la benévola acogida que tuvo por ellos, la disfrazarían de un supuesto “*progreso*” y en dicho sentido la crisis no afectaría a las ciencias positivistas. Pero como hemos visto, esta mera fachada de progreso escondería bajo sí el fatal rostro de la *decadencia* de lo que Husserl llamará *el mundo de la vida*. Esto acabará desembocando en lo que es identificado por el alemán como la crisis epocal de sentido de la existencia del humano de su tiempo. Será de suma importancia que prestemos atención a categorías como progreso, desarrollo científico, prosperidad, ya que todas ellas, como vemos, irán acompañadas de esa doble vertiente que aquí intentamos desentrañar y que nos oculta el decadentismo y el vacío de la existencia al que aludíamos anteriormente. Todo ello está presente en el espíritu del humano de fin de siglo.

Pues bien, al abordar la tardía obra husserliana, hemos podido observar cómo Husserl trataba los problemas de orden histórico haciendo alusión a la decadencia de la existencia europea, tomando pues la crisis como un acontecimiento de carácter antropológico. No obstante, como dilucida el profesor Sáez Rueda, se reconoce esta problemática desde que inicialmente pone su atención en problemas de índole lógico-epistémica, haciendo referencia pues, con la noción de crisis, a una problemática tanto epistemológica como antropológica (Sáez, 2009, p. 34). Paralelamente, cuando hablamos de la generación del 98, debemos remitirnos forzosamente a la noción de crisis vista bajo el rótulo de este carácter ambivalente.

1.3 Generación del 98: crisis finisecular

Por un lado, cuando nos referimos a la crisis que conduce al surgimiento de la generación de escritores y pensadores conocidos comúnmente como la generación del 98, es inevitable pensar en los problemas de índole sociopolítica que acontecen en la España de finales de siglo. Sin embargo, hemos de remitirnos de nuevo a las raíces de dichos problemas los cuales no solo afectan al territorio español, sino que será la *coyuntura común* en todo el territorio europeo. Bajo el rótulo de la crítica husserliana, hemos visto cómo la crisis de la razón y la ciencia moderna se traducirá en una crisis de valores y de fundamentos inserta en el espíritu del hombre europeo de la época. Esta crisis de valores irá acompañada de lo que se interpreta como el desarrollo científico técnico propiciado por la ciencia moderna. Este desarrollo, en lo que a las ciencias se refiere, será caldo de cultivo para el emerger de un nuevo modelo de producción más avanzado y eficaz, y con ello, la consecuente aparición y surgimiento de la industrialización y el liberalismo económico burgués en Europa.

La metafísica de la subjetividad y el momento técnico de la ciencia empujan por un lado hacia el individuo soberano, sujeto político del individualismo y del capitalismo, y por otro lado a la realización práctica del proyecto moderno de apropiación de la naturaleza al servicio del este «Yo» soberano. La revolución científica que dará nacimiento a la física moderna creará las condiciones para la revolución industrial como paso decisivo de la conquista total del poder de la burguesía, que pasa de comercial a industrial, y después a financiera (Alsina, 2016, p. 9).

Cuando este sistema empieza a mostrar sus límites y deficiencias tanto en lo sociopolítico como en lo espiritual, la acusada crisis empieza a manifestarse en toda la cultura. En España, donde la modernidad europea pasó más desapercibida, el atraso industrial con respecto al resto de Europa empezaba a interpretarse como una muestra de inferioridad y decaimiento de lo que en otra época llegó a ser el imperio. Pero este decaimiento no es ajeno a nuestros vecinos europeos. El desfallecimiento de la industrialización se hace candente en toda Europa y la búsqueda y necesidad de expansión hacia nuevos territorios culminará fatalmente para la nación española con el desastre de la guerra colonial (Rodríguez, 2014, p. 33).

La guerra de Cuba que enfrentó a las naciones de España y EE.UU, tuvo como resultado la pérdida de las últimas colonias en posesión española: Cuba, Filipinas y Puerto Rico, y además, consecuentemente, la humillación y desdicha del pueblo español, que acabó tocado de gravedad identitaria y maltrecho en lo que a economía se refiere. Esto trajo consigo un mayor decaimiento, además del que ya acentuábamos con anterioridad a causa del atraso industrial, de España con respecto a sus potencias vecinas europeas. A su vez, fue uno de los motivos, en cuanto a lo socio-político, del surgimiento de los literatos y del pensamiento que se empieza a gestar en la generación finisecular.

La llamada "generación del 98" marca un momento decisivo de la historia. Es el año en que España pierde las últimas posesiones de su imperio, de un imperio que nunca fue comercial. Y así se quedó en su ocaso, pobre, aislada políticamente, casi muda, casi inexistente; separada del mundo y de sí misma (Zambrano, 2001, p. 145).

Esta es la generación del 98, término que arropa a autores de la talla de Azorín, Miguel de Unamuno, Valle-Inclán, Antonio Machado y Pío Baroja entre otros, y cuya preocupación por el *problema de España*, los vinculará en cuanto tema molar de su literatura. Este grupo de intelectuales

Asumieron como tarea (no ya sólo creativa sino también existencial), el porvenir de España, su problema, su ser. Lejos de tratarse de una cuestión meramente teórica, se convirtió en una tarea propia de su tiempo, en los cimientos de una filosofía, estética, poesía y literatura (Rodríguez, 2015, p. 35).

Por otro lado, además de los problemas políticos y económicos que acaecen en la España de finales de siglo, la crisis que da lugar al nacimiento de la generación del

98, tiene como telón de fondo la misma pérdida de valores y de sentido existencial que se está dando simultáneamente en el resto de Europa; la *crisis de la modernidad europea*. De hecho, en el apartado *Relectura del 98*, de la obra anteriormente citada de Pedro Cerezo, se nos pone, sobre el tablero hermenéutico, en tela de juicio el mismo término de generación del 98, refiriéndose con esta denominación a la fecha del desastre como precursor de los literatos de la España finisecular (Cerezo, 2003, p. 27). Esto, sin restarle su debida importancia al hecho histórico, pretende hacer una doble lectura, o más profunda si se quiere, de lo que realmente suscita en el sentir de estos autores. Un sentir que, como veremos, tiene raíces más profundas que no se delimitan solo al territorio español y que serán las que a nosotros nos toca diseccionar aquí. Se destaca de esta forma, como veremos de forma constante, la influencia directa en los autores del 98 de filósofos como Nietzsche y Schopenhauer. Nos dice Cerezo analizando las tesis de Jeschke sobre la generación del 98:

Los instintos e ideas de la juventud europea que entró a la vida conscientemente en el último decenio de siglo XIX —precisa Jeschke— son determinados y formulados por Schopenhauer y Nietzsche. ¿Qué tiene que ver todo esto, me pregunto, con el Desastre del 98? La tesis noventayochista se ve forzada a desbordarse y corregirse a sí misma. Y en este sentido, es preciso reconocer que Jeschke adopta una posición ejemplar (...) A lo sumo, el 98 vendría a suponer una mayor receptividad o una esencial agudización de lo que se estaba viviendo en Europa como experiencia epocal común (Cerezo, 2003, p. 28).

A partir de aquí, debemos aclarar que no vamos a entrar de lleno en la problemática de la denominación de la comúnmente reconocida como generación del 98. Queremos resaltar la controversia del término con la intención de hacer hincapié en el sentir común en Europa que es lo que nos interesa. Por lo tanto, seguiremos refiriéndonos al grupo de intelectuales que nos ocupa como generación del 98 o como generación finisecular, para mayor facilidad y concreción. Con ello, cabría destacar la controversia que existe en cuanto al término y lo que este engloba y significa. Destacamos las opiniones de autores como Ricardo Gullón o las tesis de Diaz-Plaja.

Anteriormente, nos remitíamos a Husserl para mostrar como la crisis de la ciencia moderna fue motivo por el cual el fenomenólogo inició su andadura en la realización de su nuevo proyecto filosófico. Husserl recoge en cierta medida esa decadencia tan característica de la modernidad europea y, como decíamos, intentará

rescatar a la razón como fundamento último y garante de sentido, creando su fenomenología trascendental como modelo de ciencia omniabarcante. Pues bien, esa misma decadencia de los valores y del sentido de la existencia europea la veremos reflejada en la generación del 98. Una mayor aproximación al contexto finisecular, nos mostrará como el verdadero epicentro espiritual de la crisis del 98 está estrechamente relacionado con la decadencia de la cultura europea, lo cual se reflejará en la coincidencia de preocupaciones y de vacío existencial con las generaciones europeas de fin de siglo (Cerezo, 2003, p. 25).

1.4 Crisis de la modernidad europea y la mirada crítica de Unamuno

Esta crisis que desembocará, como decíamos, en una pérdida de valores y *vaciamiento del sentido de la existencia europea*, es el punto que nos interesa destacar con nuestra aproximación a la noción de crisis. La razón de ello es que el esclarecimiento de estos elementos nos ayudará a dilucidar los motivos que impulsarán el pensamiento y los temas fundamentales, tanto de los autores representantes del proyecto fenomenológico en Alemania, Husserl y Heidegger, como de la generación de literatos del 98. En consecuencia, no es asunto baladí que esclarezcamos y profundicemos algo más, centrando nuestra atención de nuevo en esa crisis de la modernidad a la que nos remitíamos previamente antes de continuar con nuestro análisis. Para ello, nos apoyaremos en las aportaciones de Miguel Cirilo Flores, el cual hace un examen de la modernidad, bajo la mirada crítica de Unamuno, que nos resultará provechoso al hilo de nuestro desarrollo.

En este sentido, Cirilo nos habla de la generación del 98 como la iniciadora de un nuevo modo de pensamiento y la que pone las bases de nuestro presente. La generación finisecular se preocupa, como remarcábamos anteriormente, por el ser de España y “*su papel en lo que Unamuno en la conclusión a Del sentimiento trágico de la vida llama "la tragicomedia europea contemporánea" "*” (Cirilo, 1998, p. 289). Esta conclusión de la obra Unamuniana a la que alude Cirilo, la leemos bajo el rótulo de una crítica a la modernidad, que tendrá elementos compartidos con *La fenomenología del espíritu* de Hegel.

Vemos pues, como se nos habla del sí mismo como autoconciencia, remitiéndose al *ego cogito cartesiano*, como *conciencia cómica* del principio de la

modernidad. Aquí se nos hace referencia a cómo Descartes, al que aludíamos anteriormente como iniciador de la modernidad filosófica, postula al *yo autorreflexivo* como fundante de lo real y garante de conocimiento. En este punto, podemos traer a colación de nuevo a Husserl ya que, rescatando el cogito cartesiano, su fenomenología trascendental como método se fundamentaba en el sujeto autorreflexivo como garante de sentido y única vía para conocer lo real, la subjetividad o *conciencia trascendental husserliana*. Posteriormente, trabajaremos en una mayor justificación de estos enunciados previos cuando abordemos la fenomenología de Husserl. Esta conciencia cómica de la que hablamos, se ve contrapuesta a una *conciencia desventurada* que en palabras de Hegel será “*el destino trágico de la certeza del sí mismo*”

En la interpretación que Hegel hace de la religión al final de *La fenomenología del Espíritu* habla de la modernidad como un proceso de vaciamiento de sí mismo que encuentra su expresión más acabada en “el dolor que se expresa en las duras palabras de que Dios ha muerto” (Cirilo, 1998, p. 290).

En este punto, vemos necesario que demos cierto orden a los elementos que tenemos en juego, con el objetivo de establecer de forma más nítida las relaciones y el hilo conductor entre dichos componentes de nuestro análisis. Cuando nos remitíamos al inicio de la modernidad filosófica, con el pensamiento que inicia Descartes con su método, veíamos esa vuelta de tuerca hacia la subjetividad y la razón humana que adquiría el papel de fundante y garante de conocimiento de lo real. La confianza en la ciencia y en la razón, suponen a la larga una secularización del paradigma anterior, colocando pues a la razón en el lugar que antes ostentaba el mismo Dios.

La secularización de los paradigmas anteriores nos ofrece un sentido revelador respecto a la decadencia. Si bien para los cristianos ese sentido se traduce en la urgencia por la salvación, para los modernos supone la contrapartida al progreso. En este tiempo se asume la ausencia de redención. El *metarrelato* divino es sustituido por el tribunal de la razón y el progreso se torna como la ambición máxima (Rodríguez, 2014, p. 31).

A este hecho hacen referencia las palabras de Hegel sobre la muerte de Dios. La modernidad filosófica adquiere su relevancia asentándose en postulados racionales que serían capaces de mostrar la existencia del mismo Dios. Ello lo demuestran autores como Descartes, a través del método, o Leibniz con el principio de razón suficiente, por el que todo tiene una razón de ser y Dios sería causa por sí mismo. El pronunciado

progreso, como decíamos, tendrá su doble vertiente marcada por el decadentismo que será propiciado por el desarrollo positivista. Según nos expresa Cirilo en su artículo, entre estas dos conciencias emergería un punto intermedio el cual correspondería a la *conciencia escéptica*. Esta conciencia escéptica se identifica con el “*avance*” de la ciencia moderna, con la ciencias positivistas y el desarrollo del empirismo, lo cual, según lo que hemos visto, será el foco de la crítica husserliana, la actitud natural que Husserl quiere superar. Ese escepticismo de la posibilidad de la metafísica al que aludíamos anteriormente es el que tratamos de justificar ahora con nuestro análisis. Durante las clases de Filosofía de la Religión y Teodicea, impartidas por el profesor Manuel Barrios, se nos dilucidaba precisamente cómo el positivismo tomaba a la metafísica y al cristianismo como una etapa infantil e inmadura de la humanidad. Por lo tanto, esta etapa debía ser superada por la verdadera ciencia asentada en la racionalidad y la demostración causal empírica dando paso, pues, a esa conciencia escéptica a la que nos referimos ahora. La conciencia escéptica derivaría, por tanto, en la conciencia desventurada que se cernirá sobre la cultura europea de finales de siglo y que influirá en postulados tan importantes para el siglo XX como los de Husserl.

El proyecto de modernidad representado por Fausto, el neokantismo, el materialismo histórico y la filosofía científicopositiva del siglo XIX ha desembocado en la conciencia desventurada, representada por el pesimismo, que es el callejón en el que ha desembocado ese proyecto de modernidad que está sintetizado en la llamada 'enfermedad del siglo' expresión que Unamuno toma de la filosofía francesa y la aplica al clima espiritual reinante en la Europa de fin de siglo (Cirilo, 1998, p. 291).

Resulta pues paradigmático, el hecho de que esta crisis de la que hablamos, en un plano paralelo de la conciencia europea, se encuentre revestida de supercherías que toman el nombre de *progreso* y ocultarían el verdadero rostro de la realidad de la Europa de fin de siglo, la *decadencia*. Con nuestro diagnóstico, queremos mostrar que existe un verdadero núcleo común en la crisis de finales de siglo y que sus raíces dimanen directamente de la crisis y decadencia de la modernidad. Hemos visto que, tanto a la hora de hablar del pensamiento de Husserl, como cuando hemos direccionado nuestra atención a la generación del 98, la aparición del positivismo científicista y lo que ello conlleva, el desarrollo industrial, liberalismo burgués etc. se ha tomado como causante principal de la devastación de la cultura europea. No obstante, el intelectualismo finisecular supondrá una reacción contra el desarrollo científico técnico,

contra esa conciencia desventurada en la que la actitud científicista ha desembocado. Esta actitud positiva empieza a declinar y a ser cuestionada y veremos como el pensamiento pesimista arraigará en los jóvenes a raíz de la decadencia de los fundamentos últimos.

lo que parece agonizar ahora es nada menos que el orden burgués en su primera configuración política —el liberalismo— y en sus principios ideológicos constitutivos —el intelectualismo metodológico y el positivismo—, con su ingenuo optimismo racionalista y su desafortunada confianza en el desarrollo científico/técnico. (Cerezo, 2003, p. 42).

1.5 Consecuencias

Para exponer las consecuencias que fueron propiciadas por la crisis vital de la que hablamos, refiriéndonos al marco europeo de la cultura, aludíamos a ello como un sentir común, una actitud existencial que relacionamos con lo que Unamuno llamó “*La enfermedad del siglo*”. Anteriormente veíamos la problemática que suscitaba hablar en términos de generación para referirnos a los autores que nos ocupan. Por ello, nos parece acertado hacer referencia aquí al término que nos expone Pedro Cerezo para denominar ese sentir común en la cultura europea, ese <<Espíritu del tiempo>> (*Zeitgeist*), el cual tendrá un carácter más inclusivo y con mayor alcance a la hora de hablar de ese sentimiento epocal que queremos destacar (Cerezo, 2003, p. 41). Con esta designación, arrojamos pues ese espíritu del fin de siglo europeo. Con el fin de siglo adviene, así como ya pasara con Séneca y el final del mundo antiguo, un nuevo mundo y, en consecuencia, el fin de un orden de cosas pertenecientes al mundo precedente. En consonancia con esto, nos parece interesante destacar las aportaciones de Pedro Cerezo con su análisis de los horizontes del modernismo.

Entrar a divagar a fondo en las relaciones que pueden establecerse entre la generación del 98 y el modernismo es un asunto que supera las dimensiones de este trabajo de investigación. No obstante, debemos destacar la importancia que subyace a este para nuestro escrito, ya que la clave de este debate reside, como Pedro Cerezo expone, en la tensión entre regeneracionismo y modernismo y, con ello, la denominación y significación que nuestros autores adquieren. Si por un lado, hablamos de la generación del 98 vinculándola estrecha y únicamente al regeneracionismo,

estaríamos limitando los motivos literarios de estos al problema de España. La vinculación con el movimiento modernista, hace que, en cierto modo, el movimiento noventayochista ensanche sus horizontes y, de alguna forma, se vislumbre que estos autores participan, de la misma manera que el resto de Europa, de una crisis más profunda y vital, la crisis epocal de la cultura europea. Por ello, nuestra intención buscará marcar algunos puntos que nos son provechosos para continuar con el orden de cosas que apuntan a las coincidencias en el sentir europeo que devienen de la apuntada crisis. Debemos destacar aquí la importancia del debate y las diferentes y enriquecedoras tesis que nos exponen autores como Ricardo Gullón, Alfonso Ortí Federico de Onís, Díaz-Plaja, Iris M. Zabala, o Donald Shaw. Al hilo de nuestro análisis, queremos resaltar la de este último, el cual habla de la constante tensión entre regeneracionismo y modernismo que reside en los autores finiseculares, decidiendo apostar por ambas posturas complementarias. En este sentido, Pedro Cerezo engloba todas estas tesis en su análisis y alude al modernismo, en consonancia con Shaw, como:

Una categoría polivalente. Pertenece tanto a la historia crítica de la literatura como de la teología, lo que hace pensar que se trate más bien de un espíritu de época (*Zeitgeist*), que conforma todas las manifestaciones de la cultura. Así lo intuyó finamente Juan Ramón Jiménez, sobre el surco ya abierto por Federico de Onís. «El modernismo no fue sólo una tendencia literaria; el modernismo fue una tendencia general. Alcanzó a todo... Porque lo que se llama modernismo no es cosa de escuela ni de forma, sino de actitud» (Cerezo, 2003, p. 36).

Es pues dicha actitud la que estamos constantemente intentado subrayar. La actitud modernista es la que viene propiciada precisamente por la culminación del tiempo moderno, época que, como hemos visto y como apunta Cerezo, “*se concibió a sí misma como la única y definitiva, por su ruptura radical con el pasado y su voluntad de fundar todo de nueva planta*” (Cerezo, 2003, p. 36). Anteriormente, vimos los fundamentos que sustentaban a la modernidad filosófica iniciada por el pensamiento de Descartes. El Yo como garante de verdad y conocimiento, la subjetividad como principio fundador que abarca todo el universo. Pues bien, Cerezo nos expresa que el modernismo, desde las lógicas de la modernidad, vendría a ser la consumación del tiempo moderno. No obstante, esta experiencia de la nueva subjetividad de la que hablamos

acaba poniendo en cuestión al propio yo del trascendentalismo moderno, fragmentándolo en un inacabable juego de espejos y reflejos. El modernismo significa la exasperación de la subjetividad moderna en el punto en que ésta desespera de sus capacidades originarias para instituir la objetividad y universalidad de la cultura, y, sin embargo, no puede renunciar al yo, pues en medio de la bancarrota de todos los valores e ideales, que constituyen la herencia moderna, sólo cuenta con él como su única tabla de salvación (Cerezo, 2003, p. 37).

Por esta razón, Cerezo nos habla del modernismo como ese amplio movimiento que respondería al candente naturalismo y el positivismo que dominarán en la Europa burguesa de finales de siglo y que, como hemos visto, será foco y motivo de la crítica de los autores que nos ocupan. En consecuencia, nos parece acertado detenernos y comentarlo, pues, como una forma de expresión de esa profunda crisis espiritual a la que nos referimos desde el inicio de nuestro escrito. La crisis finisecular que asola a toda la cultura europea (Cerezo, 2003, p. 37). Más adelante, durante el desarrollo de los temas e inquietudes de los autores que nos ocupan en nuestro trabajo, nos retrotraeremos necesariamente al modernismo,teniéndolo de referencia como movimiento que engloba toda una actitud epocal. Con Husserl, y su crítica al naturalismo de la conciencia y las ciencias positivistas, con el existencialismo y la novela existencial como emergencia de una nueva subjetividad y, obviamente, con la generación finisecular. Dentro de este mismo movimiento, grupo de autores, veremos algunas controversias que hemos pasado por alto en este punto en relación al modernismo, pero generalmente hablaremos de la generación noventayochista en estrecha relación con el movimiento modernista. Lo que parece quedar claro, es que tras la actitud de finales de siglo parece acompañarla una nebulosa romántica que envolvía tanto a modernistas como a la generación del 98.

Románticos son sus maestros —Schopenhauer, Nietzsche, Carlyle—, sus intereses o preocupaciones metafísicas y religiosas, su talante de vaga inquietud y desasosiego, su actitud de rebelión contra lo establecido y de búsqueda de nuevas fuentes de sentido para la existencia (Cerezo, 2003, p. 38).

Este será un enclave importante a la hora de hablar de los temas fundamentales que subyacen en la producción literaria-filosófica de la generación noventayochista. Remitirnos a sus raíces y preocupaciones nos valdrá a la hora de justificar el contenido

filosófico que depositan fielmente en sus obras, lo cual será uno de los puntos más importantes a destacar en nuestra investigación.

Aunque la razón, como hemos visto, ocupe en cierto modo el puesto de Dios, en el sentido de que responde a las mismas preguntas y se estable como esencia del universo mismo, la secularización que se lleva a cabo termina por desembocar en un *desencantamiento, desengaño*, y esto se verá reflejado en la producción romántica. Luego, con el desarrollo del positivismo y la razón tecnificada como única vía de demostración de lo real, el desencantamiento se agudizará y acabará declinando en decadencia y devastación. La emergencia de esta devastación y decadencia será el tema fundamental de la filosofía de autores como Schopenhauer o Nietzsche, y más tarde recogido por el existencialismo de la generación finisecular o el existencialismo francés.

A este hecho se remitirá Pedro Cerezo en su acertado análisis al que titula “*La fatiga del racionalismo*”. Nos dice Cerezo:

Lo que aquí se mienta es, pues, la cultura ilustrada o racionalista, consustancial con la constitución del mundo burgués. Nietzsche detecta en ella una fisura que amenaza internamente la consistencia de todo el edificio. Lo i-lógico apunta a una contradicción inherente a la actitud racionalista, tan pronto como tiene que reconocer un límite intrínseco a su pretensión fundadora. La razón —por más señas, la razón criticista y positivista— no puede dar cuenta de todo, y cuando se empeña en erigirse en canon absoluto de la cultura y aplicarse consecuentemente a todas las esferas de la vida conduce a consecuencias fatales, que la hacen retroceder (Cerezo, 2003, p. 47).

La denominación “*Fatiga del racionalismo*”, es precisa, pues, para indicar aquello que a nosotros nos toca resaltar aquí y que hemos ido precediendo durante el desarrollo de nuestro análisis. Vendría a especificar ese agotamiento de la ciencia moderna iniciada por Descartes, esa decadencia de las promesas del racionalismo ilustrado que acabará fracasando, tornándose en el avance de la razón científico-técnica y, con ello, la “*religión empirista*” que procesará el positivismo. Las consecuencias son fatales y el malestar de la cultura sale a la luz. Una cultura que, agotado todo fundamento anterior y sumida en la más absoluta astenia, reclama por un nuevo orden de cosas sobre el que erigirse. El decadentismo se hace patente, pero con él advienen

nuevos aires creadores, nuevos modelos de producción filosófica que serán una expresión de dicho malestar.

Pero el ocaso era también el alba. La generación del 98 y algunas personalidades aisladas, que la antecedieron o fueron con ella, fueron sus portadoras. Pues que este alba, antes que serlo de una recuperación política o de una reorganización económica, era el alba de la palabra: pensamiento, poesía, novela, teatro, poesía siempre en sustancia (Zambrano, 2001, p. 146).

Este hecho será de suma importancia y debemos tenerlo en cuenta como uno de los elementos cruciales en nuestra investigación. Si acudimos a la crisis, es precisamente porque la crisis provocará un afecto, un sentir que dará como resultado un cambio a la hora de encarar la filosofía y la vida misma.

2. Nuevos modelos de producción filosófica.

Como hemos ido mostrando a lo largo del apartado anterior la crisis supondrá, para la cultura europea de finales de siglo, una acusada pérdida de valores y fundamentos últimos a los que atenerse. Todo ello se traducirá en el sinsentido de la existencia de una sociedad harto cansada y la consecuente desorientación espiritual del humano de la época. La filosofía, en esta etapa de la historia del pensamiento, tiene como encargo cuasi obligatorio administrar al humano de nuevas respuestas que sustituyan a las anteriores las cuales, como veníamos diciendo, han quedado inválidas, insuficientes para el sentir común que reina en la Europa finisecular. De ahí nacerá un nuevo impulso filosófico. La primera de las propuestas que nos interesa destacar en nuestro trabajo será la que propone Edmund Husserl con la creación de su *método fenomenológico trascendental*.

2.1 Fenomenología de Husserl

Hemos decidido abordar la obra de Husserl ya que, en el sentido en el que estamos dirigiendo nuestra investigación, la aparición del proyecto fenomenológico es crucial por su alcance y significación para la filosofía posterior. Explicar con lucidez el pensamiento del filósofo matemático alemán puede resultar una ardua tarea que podría

ocupar la extensión de un trabajo de investigación al completo. Por ello, intentaremos sintetizar y destacar los puntos más importantes dentro del laberinto, de no fácil comprensión, de la filosofía husserliana.

En primer lugar, como veíamos anteriormente, el proyecto husserliano nace como respuesta a la crisis positivista y la naturalización de la conciencia. Lo que Husserl se propone será, en palabras de Luis Sáez Rueda: “*Afrontar la crisis del logos*” (Sáez, 2009, p. 32). Para ello, Husserl comienza su andadura en el proyecto fenomenológico dotándolo de un carácter de *fundamentalismo*. Husserl se propone, así como lo hiciera Descartes en la primera gestación del ego cogito, crear un protoprincipio para asegurar un saber universal. Esta ciencia omniabarcante alcanza todos los extractos de la realidad, siendo pues, como apuntábamos en el apartado anterior, una *Mathesis Universalis*. El filósofo alemán realizará un giro hacia la subjetividad trascendental, un viraje hacia el ego trascendental que será el fundante de la realidad. A través del complejo andamiaje de *epojés* y *reducciones* husserliano, el sujeto pone entre paréntesis la *actitud natural*¹ que impera en nuestra cotidianeidad, con el fin último de acceder y asegurarse un punto puro desde el que empezar a filosofar, *el mundo de la vida*.² Debemos destacar aquí la importancia que tendrá este retroceso hacia lo que Husserl llama el mundo de la vida para la fenomenología post-idealista. En palabras del profesor Sáez Rueda, en relación al mundo de la vida, nos expresa la idea de que “*es el responsable fundamental de la <<constitución>> de sentido de toda realidad humana*” (Sáez, 2009, p. 32). Vemos como alude a la palabra “*fundamental*”, lo cual nos parece importante ya que lo que se quiere expresar con esta idea es que ese mundo de la vida lo que nos proporciona es precisamente un fundamento, como el profesor Sáez dice, “*constituye el sentido*”, la significación de lo real. Por ello, hacemos referencia al mundo de la vida como ese suelo último garante de sentido donde nos movemos los seres humanos. Este campo de experiencia impoluto sería donde opera la subjetividad trascendental. Ese *suelo originario*, Husserl cree encontrarlo en la razón

¹ Con actitud natural nos referimos a la actitud psicológica del yo mundano. En la actitud natural estaríamos apegados al mundo de las opiniones, a las tesis que pululan por nuestro mundo. La fenomenología, en cuanto que realiza una epojé, significaría una desconexión de todo ese conglomerado de opiniones y prejuicios.

² Frente a la actitud natural, Husserl reivindica el retroceso al mundo de la vida, (*Lebenswelt*) como un movimiento de retroceso autorreflexivo hacia la fuente de la experiencia originaria constituyente. El mundo de la vida sería ese suelo originario, basado en la razón, que otorga sentido, siendo este sentido la experiencia que se da como una precomprensión de la realidad humana.

y, rescatando el ego cogito cartesiano, expondrá que será el sostén del orden del campo de experiencia, un campo de experiencia trascendental fundado en la correlación entre la conciencia y el objeto hacia la que esta apunta intencionalmente, *a priori de correlación*, lo cual será condición de posibilidad de todo conocimiento. Para Husserl, lo trascendental es el *ser consciente del mundo*, y es el sujeto consciente y trascendental el que fundamenta la realidad.

Vemos pues, que la respuesta que Husserl propone frente a la llamada crisis del logos, pasa por una vuelta de tuerca hacia el modelo racional y la subjetividad trascendental como fundante de la realidad y garante de conocimiento. Husserl reivindica en cierto modo el modelo racional iniciado por Descartes con su método filosófico. No obstante, el proyecto husserliano, no solo afirma el carácter apodíctico del yo soy, es decir, no solo deja claro la existencia del yo, del sujeto, sino que también lleva a cabo un rebasamiento³ de ese punto de partida cartesiano (Sáez, 2009, p. 38). Lo importante en este punto es que tengamos el pensamiento de Husserl como otra vuelta de hoja hacia el modelo racional como respuesta a una necesidad, a una pérdida de valores que iremos examinando y desentrañando.

Su crítica al positivismo científico, va en el sentido de que lo considera una postura reductora que pretende una adecuación total entre las relaciones causales, dando esto una explicación de todo lo real. Este uso de la razón moderna, para Husserl, imposibilitaría una comprensión trascendental de la razón, que es lo que a él le interesa reivindicar. De esta forma, Husserl quiere rehabilitar ese suelo originario (*Lebenswelt*) que ha sido pervertido por el positivismo. Para ello, vuelve atrás para fundamentar un nuevo comienzo de la razón, rescatando al ego cogito cartesiano, por lo que, consideramos a Husserl como un autor retrógrado, en el sentido que no romperá con los esquemas anteriores que, a fin de cuentas, han desembocado en la misma crisis que él critica, como si lo hará la corriente fenomenológica post-idealista con autores como Heidegger, M. Ponty y el existencialismo.

Por otro lado, como ya veníamos precediendo anteriormente, debemos hacer mención de los maestros de la sospecha en este punto. Durante las sesiones de clases de

³ Con rebasamiento, según dilucida el profesor Sáez Rueda, nos referimos a que se debe llevar a cabo una autorreflexión que acceda a toda una esfera de vivencias con un carácter constituyente y no a la pura y vacía certeza cartesiana del ego cogito.

Historia del siglo XX del actual curso, impartidas por el profesor Pepe Ordoñez en las que estudiamos el pensamiento de Sigmund Freud, vimos cómo podíamos encuadrar el pensamiento de Freud dentro de un marco irracionalista. Frente a Husserl y la conciencia trascendental, la teoría del psicoanálisis efectuaría una separación entre conciencia e inconsciente, entre *el Yo* y *el Ello*, además de atribuir la esencia de lo psíquico a lo inconsciente. La *noción de inconsciente* será de suma importancia para la teoría psicoanalítica, ya que, en contraposición a una teoría que pone al sujeto y la conciencia como soberanos, el inconsciente promulgará que hay *factores y elementos externos* que no podemos controlar y que, además, nos mueven más que aquello de lo que somos consciente. Las *pasiones*, el *deseo*, agentes externos que nos afectan al margen de nuestra voluntad. Freud forma parte de los que son considerados como maestros de la sospecha, autores que buscan desenmascarar la racionalidad y el falso progreso de la modernidad, como veremos también con Nietzsche, y que dan cuenta de la decadencia que se manifestará en su mayor vigor en la Europa de finales de siglo. Pedro Cerezo nos expone en su apartado sobre el malestar de la cultura:

Freud nos ha hecho ver que el régimen restrictivo del deseo, propio de toda cultura, puede originar un malestar insoportable cuando el conjunto de los bienes y satisfacciones disponibles no compensa el exceso de represión exigido socialmente para lograrlos (...) en este punto surge el des-engaño o des-ilusión, y con él la asfixia del deseo, que lleva a la inculpação y a la reacción agresiva contra la propia cultura. El panorama vital se torna sombrío, dejando traslucir un agudo malestar social (Cerezo, 2003, p. 44).

El psicoanálisis se opondría a Husserl en tanto que reniega de la primacía del yo, de la conciencia, otorgando mayor peso a lo inconsciente. De esta forma el yo, que es el fundamento último en Husserl, quedaría *quebrado* y, por tanto, también se quebraría de algún modo su fundamentación. Este es uno de los ejemplos más claros de esa desconfianza en el modelo tradicional y racional que impera en la conciencia europea de finales de siglo. Husserl aboga por un sujeto idealizado en tanto que este está exento de elementos externos. Este sería el *idealismo de corte trascendental* en el que encuadraríamos a Husserl. El hecho de que no pueda zafarse del modelo racional moderno iniciado por Descartes, al no abandonar el ego cogito, será una de las razones por las que será tachado de idealista. Esta postura racionalista sería dogmática en la medida en que no se trata de algo que pudiéramos considerar democrático. El

conocimiento, el saber, supondrá una *abolición de las opiniones*. Husserl dirá que no es idealista, sino trascendental, indicando que su modelo va desde la subjetividad hacia la exterioridad siendo esto la condición de posibilidad de un conocimiento trascendental. Expone el profesor Sáez Rueda:

El ser del ente, así comprendido, es un ser ciertamente ideal, pero en modo alguno extra o supra-mundano, pues arraiga en un mundo terrenal sui generis, en el «mundo de la vida». Alejándose así del platonismo, Husserl tampoco está dispuesto a sucumbir al misticismo. Lo ideal es, curiosamente, lo natural en su expresión diáfana. En una expresión cargada irónicamente de sentido antipositivista, pone Husserl de relieve esta aparente paradoja: «Nosotros somos los auténticos positivistas» (Sáez, 2009, p. 38).

La propuesta freudiana frente al deseo de dominio racional, supone un freno al narcisismo occidental. Antes de Freud, el logocentrismo ya había sufrido algunas decepciones. La concepción de ciencia moderna nos aporta que el centro del mundo no es la Tierra, por lo que la Tierra no es un planeta privilegiado. Esto nos quitaría la centralidad de nuestro propio hogar. Supone pues, un palo desde la perspectiva científica al egocentrismo. Luego con la teoría de Darwin, frente al creacionismo se propone la teoría evolutiva, por lo que el humano queda como una deriva de una especie anterior. Freud supondría el golpe definitivo. Se gira de la tierra al sol, del humano al mono y de la racionalidad a lo irracional. No nos domina la racionalidad ni los preceptos morales, nos dominan las pasiones, nos dejamos llevar por éstas y no tenemos tanto margen de acción y de control como nos creemos. La racionalidad, como apuntábamos en páginas anteriores, deja de lado todos estos elementos externos que nos afectarían y tendrían una significación para nosotros, formando parte, de la misma manera, del mundo de la vida.

Con el proyecto fenomenológico husserliano, hemos querido mostrar el primer ejemplo o propuesta de ese intento de reacción contra la crisis de valores y fundamentos últimos que se lleva a cabo en la Europa de principios del siglo XX. Precisamente, la empresa de Husserl y su proyecto fenomenológico pasa por la confección de una filosofía o método fundamentalista, es decir, busca proveer de un fundamento, un ámbito irreductible desde el que empezar a filosofar, en términos cartesianos, una certeza. Este fundamentalismo, al igual que en Descartes, se anclará en el Yo, en la subjetividad trascendental como fundamento último y garante de conocimiento. Sin embargo, el método de Husserl retornará a la racionalidad encuadrada dentro del marco

sistemático tradicional. Por ello, Husserl no estará exento de detractores, no ya solo desde corrientes externas como hemos visto con Freud y el irracionalismo, sino desde el propio seno de la corriente fenomenológica iniciada por el autor alemán.

Con Freud, hemos visto un ejemplo de cómo ese fundamentalismo de Husserl, el yo consciente, la subjetividad trascendental, se quiebra, al poner en cuestión la primacía de este frente a elementos externos pertenecientes al mundo de la vida. En el caso de Freud las pasiones, los deseos etc. A continuación, pasaremos a analizar la fenomenología post-idealista con la que seguiremos examinando ese quiebre, esa fractura (*Bruch*) del yo, que deviene de elementos y saberes externos. Nos interesa destacar en este punto la brecha que supone para el yo, *el saber de la muerte*. Llegados al ecuador de nuestra investigación, queremos hacer un viraje hacia el tema que subyace a todo nuestro escrito, el cual será *el tema de la muerte como trasfondo a la producción filosófica tras la crisis vital europea* y, en especial, a la filosofía literaria de la generación finisecular.

¿Por qué es importante la muerte?, ¿Hay alguna relación en cuanto temática entre Husserl, Heidegger y los literatos de la generación finisecular? ¿Qué ha cambiado con respecto al filosofar anterior a la crisis de fin de siglo? ¿Por qué reivindicamos un filosofar distinto, inmerso en la literatura? Las respuestas a estas preguntas nos ayudarán a establecer los nexos en nuestro trabajo. Queremos resaltar el tema de la muerte como telón de fondo e hilo conductor de nuestra investigación, como un saber trascendental que *mueve* y *subyace* a toda una generación y, en cierta medida, determinará el modo de filosofar de estos autores. En definitiva, como potencia creadora.

Al inicio de este apartado, hacíamos referencia al modo en que Husserl responde a la pérdida de valores y la desorientación espiritual en la que está sumida la cultura europea. El trasfondo de la fenomenología husserliana reside precisamente en contestar a esa desorientación espiritual y pérdida de creencias que hacen mella en toda la cultura. La crisis metafísica y religiosa será el enclave para que entendamos los motivos de esta intención e impulso de renovación filosófica en la fenomenología de Husserl. En un mundo desacralizado, en el que la razón y su autonomía han declinado hasta mostrar los síntomas de astenia, el hombre se encuentra con la condición más propia de la vida humana, la mortalidad. La crisis metafísica y de la religión se traducen en un perpetuo

no saber por el elogio de la incertidumbre, lo cual nos condena a vivir en un terreno inhóspito, desorientados, que se manifestará en el malestar de la cultura que venimos examinando y en la consecuente pérdida de valores, de una ética, de un sentido de la vida en el que inscribirse. Por eso Husserl buscará un punto puro, una certeza irreductible, y lo postula en la conciencia trascendental. De tal forma, busca una reconciliación con la razón como esa capacidad humana que nos concilia de un modo universal, como esa posibilidad de construir un carácter de verdad y como esa sustancia que posibilita los usos del proceso fenomenológico. He aquí la clave del *retroceso*. Al igual que la duda cartesiana tenía un sentido teleológico, ya sabía de antemano que se encontraría con una certeza, el método fenomenológico, donde debemos poner en desconexión nuestros atributos humanos (*zurückhaltung*), es un abstenerse con vistas a una liberalidad con el objetivo de fraguar un punto de pureza desde el que empezar a fundamentar. El estado afectivo que guía a Husserl es el mismo que el de Descartes, evitar el error. En Husserl será evitar el error de caer en la actitud natural que comentábamos anteriormente. En este sentido, la epojé sería un campo de liberación que lo abre la subjetividad trascendental. El yo de Husserl, en tanto que es trascendental, no puede morir, es una condición trascendental en tanto conocimiento. No obstante, cabe preguntarse en este punto si es posible vivir desde este estado descomprometido con la realidad, si el método husserliano no es en realidad una distorsión y elusión de lo que realmente se nos da. *¿Es realmente posible alcanzar esta pureza de la que habla Husserl y abstenernos de cualquier juicio humano?* El yo de Husserl tiene una correspondencia con un deber ser, lo cual de alguna forma estaría encuadrando al sujeto en *un ideal* de lo que el sujeto debe ser. Esta forma de idealismo, cuanto menos, la consideramos problemática y suscita algunos inconvenientes. El sujeto podría convertirse en un monstruo si se sale de ese deber ser, de ese ideal de sujeto. Este tipo de problemática ha sido plasmada con gran maestría en películas que invitan a la reflexión sobre los ideales y los cánones. Cabe destacar la obra *“Freaks”* dirigida por Tod Browning (1932), o *“El hombre elefante”* de David Lynch. En ambas películas se ven a personas que están fuera del ideal, en este caso del canon de una “persona normal” por sus deformidades, y el rechazo y las desventuras que por ello están condenados a sufrir.

A continuación, con la fenomenología post-idealista, sobre todo poniendo el foco en el pensamiento de Sartre y Heidegger como mayor representante y continuador

de la fenomenología, veremos cómo se produce un desfondamiento del cogito por elementos externos a la conciencia intencional.

2.2 Desfondamiento del cogito, Fenomenología Post-idealista: Heidegger y existencialismo.

Pues bien, como decíamos con anterioridad, la importancia del método fenomenológico husserliano reside en que valdrá como una suerte de apertura para las corrientes venideras del siglo XX. La fenomenología, tras Husserl, continúa avanzando, pero el camino que encauza será, a diferencia de la intención primigenia de su creador, el de un *desfondamiento del cogito* en pos de una entrega de carácter radical a *la facticidad y la alteridad de la existencia*. En la fenomenología trascendental husserliana, el mundo se nos daba siempre mediado por un a priori de correlación entre los modos de dación y los modos de conciencia. De esta forma, Husserl, creyendo haber superado a Kant y el problema entre la representación del mundo y el mundo mismo, piensa que ha encontrado una *unidad de sentido*, un terreno puro donde opera el ego trascendental, el mundo de la vida. Por ello, debemos considerar que el mundo, según la fenomenología husserliana, se funda en última instancia en la actividad subjetiva trascendental, la cual será condición de posibilidad de un conocimiento puro basado en la razón, en definitiva, de una ciencia omniabarcante.

Dicho esto, podríamos hablar del desfondamiento del cogito como una suerte de apertura, en la medida en que la legalidad e impunidad de este, entendido como fundante del mundo y garante de sentido, se quiebra, se desborda, dando lugar a la aproximación, por parte de la fenomenología, a otros campos de experiencia. Con ello, la fenomenología post-idealista abordará elementos como *la alteridad, la sexualidad, el tiempo, la existencia*, ensanchando el método fenomenológico más allá de las efectuaciones intencionales de la subjetividad. Se introducen, por tanto, factores pasivos que son previos a la actividad consciente intencional, a los cuales se entrega radicalmente la fenomenología del siglo XX tras el desfondamiento del cogito. Como consecuencia, se producirá una *desfocalización* de la autonomía del sujeto autorreflexivo y, además de ello, asunto crucial este, *un viraje hacia el mundo de la vida*, no ya como ese suelo originario que Husserl cree encontrar en la razón, sino como un terreno *prerreflexivo, prelógico, atemático*. Algunos ejemplos los encontramos en la

fenomenología de la carne y el cuerpo de Merleau-Ponty o la fenomenología de la existencia:

El horizonte que subyace a la respuesta husserliana definía un motivo central de toda la fenomenología: el «retroceso al mundo de la vida». Ahora bien, el modo en que este afrontamiento ha tomado forma en el escenario husserliano ha levantado tantas adhesiones como sospechas (...) la fenomenología husserliana ha llevado una insignia antiidealista, de tal modo que la respuesta misma de Husserl al reto, el retroceso al mundo de la vida, se ha convertido a su vez en un nuevo reto. Pues lo que en las fronteras se debate con mayor vigor es el conjunto de dificultades que la fenomenología encuentra en el decurso inmanente de su proyecto cuando se entiende como filosofía reflexiva (Sáez, 2009, p. 55).

En este sentido, la fenomenología será realmente importante para *la corriente existencialista*, la cual encuentra en ella un modo de aproximarse a la existencia inmediata del individuo. Para Heidegger, la fenomenología será la única condición de posibilidad de una ontología, hecho por el cual se dice que Husserl, el maestro, le puso las lentes a su alumno. La emergencia de una filosofía existencialista será uno de los puntos y conexiones que podremos destacar en nuestra investigación como filosofar que adquiere su mayor importancia tras la crisis espiritual europea. Lo veremos detenidamente en la novela existencial con Sartre y en la generación del 98 con sus literatos. Además, debemos destacar que el existencialismo y el camino de Heidegger están inevitablemente vinculados, pero el proyecto de heideggeriano tendrá sus propias particularidades. Luis Sáez nos expresa:

La filosofía de Heidegger posee, sin duda, un vínculo interno con el existencialismo. El característico *dictum* de *Ser y Tiempo* «la esencia es la existencia» representa ya una expresión nítida de esta filiación. Pero el camino del pensar en M. Heidegger incorpora el ingrediente existencialista y, junto a éste, a otros tales como el hermenéutico, o el de la «filosofía de la sospecha» (Nietzsche), en el seno de un movimiento desbordante y con rasgos irreductibles (Sáez, 2009, p. 116).

Este giro hacia la subjetividad, será algo que se manifestará y emergerá de forma patente tanto en la filosofía heideggeriana con su análisis del Dasein, como en el círculo que integran los jóvenes intelectuales del 98 y la filosofía existencial. Como hemos visto, los temas y motivos fundamentales que ocupan a la cultura europea guardarán sus semejanzas en cuanto que serán una expresión de la acusada pérdida de valores y

preceptos últimos. Esta será una de las claves de ese *giro hacia la subjetividad*, de esa *vuelta hacia el existente* y su situación *de arrojado en el mundo*, sumido en la desorientación. No obstante, aun habiendo un núcleo común en dichas preocupaciones, las *respuestas* que se proporcionan serán *disímiles* y cada una tendrá sus particularidades. En el caso de Husserl, por ejemplo, *rompe* con la filosofía de la sospecha para, como hemos visto, retornar a un modelo racional que fundamente el conocimiento (*retrogrado*)

2.3 Nihilismo y giro hacia la subjetividad.

Antes de continuar, en este punto vemos necesario traer a colación la noción de *nihilismo*, la cual adquirirá suma relevancia en la época moderna, y será uno de los pilares que vertebrará, posteriormente, el pensamiento de Heidegger, el existencialismo y la literatura finisecular en España. El pensamiento nihilista cobrará mucha importancia con *filósofos pesimistas* como Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche, influencias inmediatas de los autores noventayochistas. Para Nietzsche, otro de los representantes de la filosofía de la sospecha, lo que subyace al pesimismo de la época será ese nihilismo el cual debemos entender como la pérdida y la suplantación de los valores últimos a los que nos aferramos y que en última instancia nos sostienen. En este sentido, *la muerte de Dios*, es decir, la secularización y emancipación del hombre que pondrá en la razón humana el fundamento último, será el punto cardinal de la crisis espiritual de finales del siglo XIX y principios del XX (*Desencanto*)

El nihilismo es el derrumbamiento de todo el horizonte trascendente que en la tradición platónico-cristiana daba sentido al mundo, horizonte que abarca tanto el mundo suprasensible platónico como al Dios cristiano (...) La muerte de Dios, pensada nietzscheanamente, significa «Dios no es necesario». Más aún: Dios es nocivo; es una hipótesis que inhibe y limita el alcance de la voluntad de poder (Cerezo 2003, p. 321).

Ciertamente, la experiencia nihilista será referencia e hilo conductor para comprender el espíritu epocal. En el texto, vemos como Pedro Cerezo lo identifica con esa pérdida del horizonte trascendente que nos sostenía antes, con la innecesaridad de un Dios al que la propia razón ha ejecutado. Por ello, nos dice Cerezo al inicio de su

análisis, “*Nuestra penuria no es de ciencia, sino de orientación «significativa» global de la vida. La experiencia del nihilismo se ha vuelto, mientras tanto, más intensa y anonadadora*” (Cerezo, 2003, p. 20). Ya desde un comienzo se nos está indicando la importancia de la noción nihilista, la importancia de la desorientación en la que se ve sumido el humano de la época. En nuestro análisis, queremos indagar en la significación que adquiere todo esto para los autores que estamos examinando y ver en qué medida será causante de la puesta en escena de un nuevo filosofar. Esta experiencia nihilista, podemos relacionarla a su vez con ese *desencanto* de la época moderna, con el *desengaño* que se sufre tras la consumación de la metafísica, tras la pérdida de las referencias supremas que antes sostenían a la sociedad. Al mismo tiempo que la cultura europea se ve afligida por dicha pérdida, la atención se empieza a centrar en el mismo ser humano como fundante y avalista de sentido. Esta confianza en el hombre como su propio creador, en la razón humana autónoma cuyo medio y sostén se engarzan en el desarrollo de la ciencia moderna y su innegable “progreso”, queda tocada de gravedad al antojarse estos principios, de igual forma, insuficientes. La crítica nietzscheana sigue esta vertiente, es decir, su intención versará, coincidiendo con lo que vimos en Husserl aunque guardando las distancias (vuelta al racionalismo), en desenmascarar la fachada que cubre a la modernidad, su fe en el progreso y en la autonomía del mundo, y que ocultaría el fatal rostro decadente de la cultura europea (Cerezo 2003, p. 323).

En este punto, debemos dar cierto orden a los elementos que hemos puesto en juego hasta ahora para aclarar lo que nos proponemos con nuestro diagnóstico. Cuando veíamos en el primer apartado dedicado a la crisis la expresión “*fatiga del racionalismo*”, nos referíamos al agotamiento y decadencia que el racionalismo moderno había provocado en el espíritu de la época. Con el desarrollo y avance de la ciencia moderna, se producirá a su vez la acusada pérdida de valores y crisis espiritual al ser Dios, el fundamento último y supremo que habría dado sentido a la existencia, relegado a un segundo plano. Con ello, la razón usurpará el puesto del mismo Dios y, como marcábamos anteriormente, este se vuelve innecesario. No obstante, la cultura racionalista será testimonio de sus propios límites, al no poder esta auto-fundarse y cumplir sus propias expectativas, por lo cual, empieza a dar muestras de su declive y decadencia. A esto apunta Pedro Cerezo cuando cita las palabras de Max Webber:

Apunta precisamente al des-encantamiento del mundo, según expresión de Max Weber, por obra de la civilización científico-técnica, al vaciarlo de significación y

valor. Pero, allí donde el conocimiento racional empírico realiza consecuentemente el desencantamiento del mundo, transformándolo en un mecanismo causal —escribe Weber en su famosa *Zwischenbetrachtung*— aparece por fin la tensión contra el postulado ético de que el mundo es un universo ordenado por Dios y que, por tanto, se rige por un sentido ético (Cerezo, 2003, p. 48).

Pues bien, cuando hablamos de la experiencia nihilista de la sociedad de la época, lo hacemos en referencia a un síntoma de ese des-encantamiento del mundo que nos señala Max Webber. A un mundo que sufre las dolencias de una pérdida y, en este caso, la pérdida será de grandes magnitudes. Se pierde el sustento, el pilar fundamental para la espiritualidad de la sociedad, una sociedad que se sumirá en la nostalgia y en el decadentismo, en el sinsentido y la desorientación. La consecuencia más notoria que sale a relucir es el incipiente malestar de toda la cultura, un signo de desfallecimiento que llega a todos los extractos de la humanidad y da muestras del carácter trágico del existir humano.

A la fatiga del intelectualismo se viene a unir la tristeza metafísica —*el tedium vitae*— por un mundo desencantado. «Cansado de mundo» (*Weltmüde*) llama Enrique Federico Amiel al estado de alma finisecular, «que se distrae como puede, para apartar un pensamiento secreto, un pensamiento triste y mortal, el de lo irreparable» (Cerezo, 2003, p. 49).

Dicho esto, debemos hacer introspección y retornar a las preguntas fundamentales de nuestra investigación. En este sentido, podemos dilucidar el *tema de la muerte como un trascendental* que adquiere su mayor importancia para las corrientes de finales y principios de siglo. Ciertamente, el tema de la muerte siempre ha sido importante, si no el más importante, dentro de la tradición filosófica. No obstante, vemos que con la crisis espiritual que se cierne sobre la cultura europea, el encuentro con la finitud de la existencia es demoledor. Esto se debe al ocaso de la *inmortalidad del alma*, a esa promesa de trascendencia hecha trizas y, junto a ello, la fatiga racionalista de finales de siglo que venimos comentando, lo cual deja al individuo desamparado en el vacío del existir. Nos expresa Laureano Robles citando a Unamuno “*Sentido desde cierto punto de sentimiento pocos casos más tristes que el de este nuestro siglo, en que a los espíritus cultos desorientados sumergen en la tristeza de su cultura misma una gran fatiga, la fatiga del racionalismo*” (Robles, 1999, p. 99). La pérdida de la fe, una fe que anteriormente había sido pilar mismo del sentido de la

existencia, se manifiesta como un enorme vacío que engullirá toda esperanza anterior y degenerará en una tremenda *angustia existencial*. Nos dice Cerezo: “*La enfermedad del siglo se deja experimentar de muy diversas maneras según los talentos y actitudes. Para los creyentes será el temor de que su mundo trascendente se haya vuelto una quimera irrisoria*” (Cerezo, 2003, p. 49).

En el caso de Heidegger, por ejemplo, podríamos decir que pone en marcha el filosofar porque tiene que hacer algo con esa angustia. El existencialismo y la novela existencial, es una respuesta a ese vacío, una forma de expresión que adquiere el filosofar a través de la literatura para ser un testimonio directo de la inmediatez de la existencia de los personajes, de su condición de contingencia. En este sentido, debemos destacar de nuevo la importancia del método fenomenológico en cuanto que será el método por el cual se hace posible una aproximación al existente. Consecuentemente, debemos reubicar la atención sobre *el giro hacia la subjetividad* como uno de los *grandes nexos* entre la fenomenología de Husserl, la fenomenología post-idealista y la generación finisecular. Con todo, es pertinente que, aun surgiendo la necesidad de esta vuelta hacia la subjetividad, según diagnosticamos, de un núcleo común, tengamos en cuenta las diferencias entre autores y no obviemos señalarlas cuando así proceda. La importancia de este hecho es reflejada por María Rodríguez en el apartado de su tesis dedicado a la emergencia de una subjetividad problemática:

Es el momento de someter a crítica a toda deidad superior, la misma que sufrió el intento de justificación racional propia de la modernidad. Y es pertinente, dentro del contexto problemático en el que nos encontramos, acoger el proceso nihilista propio del curso de la historia. Pero en esta tesitura surge también otro peligro derivado de un dominio omnímodo de la razón: el problema de la restauración de la metafísica. En este sentido, a partir de la racionalidad se pretende restablecer la unidad, tendencia que implica el riesgo de volver a las explicaciones univocas aplicadas a cada esfera del conocimiento (Rodríguez, 2014, p. 38).

Nuestra interpretación de este fragmento va dirigida en señalar las coincidencias y semejanzas con la reivindicación de la subjetividad y el surgimiento del método fenomenológico husserliano. La intención de restaurar la metafísica y la emergencia por proporcionar una ciencia omniabarcante será, como hemos visto desde el inicio de nuestra investigación, el telos de la filosofía iniciada por Husserl. Debemos dejar claro pues, cuales son las intenciones del filósofo matemático alemán que, siguiendo a

Descartes, se preocupa por crear una ciencia de la totalidad. En foco de atención se pone por tanto en un modelo racional que coloca a la subjetividad trascendental como garante de conocimiento y el mundo de la vida como ese terreno o suelo originario puro donde opera esta subjetividad trascendental. Hay una vuelta, como hemos descrito anteriormente, al modelo racional como sustento, como arma para luchar contra la desorientación y la crisis. Por otro lado, continúa María Rodríguez:

Como contra respuesta nos encontramos con el decadentismo como intento de abstracción marcado por una clara dinámica nihilista, esto es, destitutoria de las ínfimas de una razón absoluta. De este modo se pretenden superar las tendencias resacralizadoras a la par que se asume el carácter fragmentado de la realidad, su contingencia y su escisión interna (Rodríguez, 2014, p. 38).

En este caso, nos encontramos con una referencia al modo de filosofar que venimos nosotros reivindicando. Este sería un giro hacia la subjetividad del existente asumiendo su papel en el mundo y lo trágico de la propia existencia. La importancia e influencia de la actitud nihilista en este sentido está clara. Esta será recogida por la fenomenología post-idealista y por la generación finisecular siendo, como decíamos, uno de los nexos a tener en cuenta a la hora de examinar la producción filosófica de estos autores. Puesto que nuestro objetivo no solo se basa en hacer una mera tarea descriptora, intentaremos mostrar lo más fidedignamente posible, cómo estos autores se hacen cargo de su circunstancia y ponen en marcha un nuevo modo de filosofar apegado a la vida misma, al existente en su más ínfima situación de arrojado en el mundo. Este viraje hacia el mundo de la vida, a diferencia de Husserl, asumirá al existente en su condición de arrojado, afectado por los elementos externos que nos componen, por los prejuicios, las opiniones, la facticidad, el cuerpo, por el tiempo y la muerte. El mundo de la vida en este sentido nos afecta, nos constituye, y de ninguna manera podemos eludir el fango, lo que aquí se propone es un *hacerse cargo*, un tirarse y revolcarse en el mismo fango del existir, asumir una realidad sin sustento alguno para, de alguna forma a través del propio filosofar, dar nuevas respuesta, nuevos fundamentos y sentido al existir. En consonancia con esto, nos habla Luis Sáez Rueda de la vertiente fenomenológica post-idealista, como un giro que trasciende la propensión idealista presentificante, una suerte de anticartesianismo que adquiere su significado en la expresión “*mundanización de sentido*”, siendo sus mayores exponentes M. Ponty con

su fenomenología del cuerpo y M. Heidegger con su analítica existencial del Dasein (Sáez, 2009, p. 58).

Dicho esto, es preciso que destaquemos algunos problemas que suscita la fenomenología husserliana y que serán abordados en sus distintas vertientes por la fenomenología post-husserliana, o post-idealista si se quiere. Tales problemas pueden ser *el problema del solipsismo y la intersubjetividad*, es decir, ¿cómo doy cuenta, en mi autorreflexión inmanente, de la existencia de otra cosa que no sea yo mismo, del otro o del mundo? El problema, anteriormente comentado del *pensamiento presentificante* o el *problema de la temporalidad* también serán de suma importancia. No obstante, desafortunadamente, en nuestra tarea filosófica solo podremos señalarlos puntualmente cuando nuestro análisis lo requiera sin una mayor profundización. Ello se debe, en primer lugar, a que excedería las pretensiones de este escrito y, en segundo lugar, al desconocimiento y poco control sobre los temas en cuestión. Cabe hacer mención del interés que esta problemática nos suscita para posibles investigaciones futuras y el gran tratamiento que de dichas cuestiones realiza Luis Sáez Rueda en “*Movimientos filosóficos actuales*”.

2.4 Fenomenología existencial: Sartre y la náusea

En su vertiente francesa, podemos apuntar al tratamiento fenomenológico llevado a cabo por dos marcadas vías. En primer lugar, la fenomenología de la carne y el cuerpo, con M. Merleau-Ponty como máximo exponente y por otro lado, aunque no exentas de relaciones y vínculos entre sí, la fenomenología existencialista. Nuestra atención, siguiendo el hilo argumentativo de nuestra investigación, pondrá el foco de atención en esta segunda vertiente. Empezaremos, a partir de aquí con más fuerza, a reivindicar la filosofía inmersa en la literatura como una forma de aproximación a la situación existencial del humano de la época, en definitiva, como una forma de filosofar que será heredera directa de la crisis. Sobre dicha vertiente nos expone el profesor Sáez:

Hay que decir que se trata de una fenomenología que subraya, más allá de la filosofía de la conciencia de Husserl, la categoría de «existencia», como ámbito de facticidad anterior a la esfera consciente y reflexiva del sujeto. La impregnación de esta categoría se debe, en parte, a la fuerte influencia en Francia de la filosofía existencialista, como la de Kierkegaard, y vitalista, como la de Nietzsche (Sáez, 2009, p. 79).

Este fragmento nos indica de alguna forma lo que ya veníamos anticipando y lo que queremos destacar en este momento. La fenomenología post-idealista, en su vertiente existencial, es heredera y tiene marcadas influencias en sus postulados de autores tan importantes para la teorización y concienciación de la crisis epocal como lo fueron Nietzsche o Søren Kierkegaard. Con Nietzsche, estamos viendo que la influencia nihilista y antirracionalista inundará toda la filosofía literaria de finales y principios del siglo, siendo el pesimismo de este una constante en el filosofar literario. También vemos sus influencias en Heidegger en el que, además, filósofos como Kierkegaard y su primera conceptualización del concepto de angustia, debieron de influir necesariamente en los postulados sobre las características del existente. Estos elementos hacen relucir que las preocupaciones y el tratamiento de los autores que nos ocupan son en muchos casos coincidentes, reforzando de esta forma la tesis de que la crisis es algo que subyace a todo el espíritu europeo y que las respuestas que se dan a ella vienen motivadas de una misma afección. A través *de la náusea* sartreana, concepto que podemos identificar con *la angustia* en Heidegger o con *el sentimiento trágico de la existencia* en Unamuno, haremos un repaso de esos temas fundamentales que emergen con la crisis, como la vuelta hacia la subjetividad, la crisis de identidad o el tema de la muerte como trasfondo filosófico vital, e intentaremos seguir apuntando a los nexos y relaciones entre autores y corrientes.

Pues bien, como decíamos, el existencialismo, con Sartre como uno de sus mayores exponentes, será la corriente insignia de la fenomenología post-idealista y, valiéndose de las aportaciones, no menos importantes de Heidegger, el cual sirvió de inspiración para la corriente existencialista, desarrollará su estilo peculiar al ligar el motivo existencial y el proyecto fenomenológico (Sáez 2009, p.115). Muestra de ello es la importante obra sartriana, *“El ser y la nada”*, en la que Sartre desplegará todo su armazón conceptual analíticamente. No obstante, con anterioridad a este ensayo fenomenológico fundamental de Sartre, el autor parisino confeccionó la que más tarde será reconocida como una de las mayores obras literarias filosóficas de la historia, *“La Náusea”*. Queremos reivindicarla ya que, a pesar de ser una obra literaria, Sartre plasmará en ella, de una forma sublime y poética, todos los elementos característicos de la filosofía existencial, lo cual es muestra de una perceptible continuidad conceptual entre las ideas de las obras de Sartre (Bellocq 2019, p. 52). En consonancia con esta idea de un filosofar diluido en la literatura, nos expone Eduardo Carrasco sobre la

náusea sartreana, que dicha obra fue concebida como un “*factum sobre la contingencia*”. Con *factum* se hacía referencia según Carrasco a:

un cierto tipo de obras literarias en las cuales se buscaba hacer un relato directo de la vida, una descripción lo más cercana posible a como suceden las cosas en la desnuda cotidianidad (...) El *factum* pretendía ser un retrato directo de nuestra existencia, que no escondía lo banal, los momentos vacíos, el aburrimiento, e incluso esa impresión que a menudo sentimos de que no pasa nada, sentimientos a los que la literatura anterior a la de la generación de Sartre no parece haberles prestado mayor atención (Carrasco 2005, p. 62).

La definición de *factum* nos será de utilidad para esclarecer el modo en el que opera la filosofía narrativa de Sartre y también, como veremos más tarde, de la generación del 98. No obstante, con esto, debemos discrepar de la afirmación del autor del artículo, al declarar que la generación precedente a la de Sartre no parece haberle prestado mayor atención a dicho sentimiento insustancial de la existencia, pues, en todo caso, el existencialismo literario sartriano es descendiente de los autores de la literatura noventayochista, de la novela existencial kafkiana, o de otros muchos autores que como estamos viendo guardan una preocupación común, un tema que les atañe y ante el que se manifiestan a través de la literatura los cuales, ya antes que Sartre, habían hecho gala de dichas inquietudes existenciales provenientes de la crisis de valores de la modernidad.

Ciertamente, lo que vamos vislumbrando es que los temas son coincidentes en ambos casos. El giro hacia el existente, como narrador de su propia vida y lo insustancial de esta, será uno de los temas más importantes de nuestros autores. Este giro hacia la subjetividad del individuo, marcado por una existencia desustancializada, será una de las máximas de la filosofía literaria existencial del 98 y, como estamos viendo, también del existencialismo sartriano, que reaccionará de alguna forma a la pérdida de la individualidad, que se va desleyendo, y el sometimiento a la masificación provocados por el avance de la técnica y del positivismo científico. En consecuencia, el existente se verá cosificado y convertido en un mero residuo de datos objetivables como veíamos a través de la crítica husserliana a las ciencias positivistas. En un pasaje de la novela de Sartre, el personaje principal, Antoine Roquentin nos expresa

Estoy solo en medio de estas voces alegres y razonables. Todos esos tipos se pasan el tiempo explicándose, reconociendo con fidelidad que comparten las mismas opiniones, ¡Qué importancia conceden, Dios mío, al hecho de pensar todos juntos las mismas cosas! Basta ver la cara que ponen cuando pasa entre ellos uno de esos hombres con ojos de pescado que parecen mirar hacia adentro, y con los cuales nunca pueden ponerse de acuerdo. (Sartre, 2003, p. 7).

En este fragmento, podemos vislumbrar el carácter solitario del personaje principal, además de una sublime crítica a la masificación y el positivismo. En unas líneas posteriores hace referencia a un suceso que tuvo lugar en la calle Auguste Comte, del que ya hablamos como uno de los padres del positivismo, clarificando, aún más, su intención con esta referencia. Esto será una muestra del modo en que, a través de la literatura, se reivindican las preocupaciones de la época, se lleva a cabo una crítica, se da un grito de auxilio ante la situación existencial que les atañe en el momento, un momento en el que la literatura es una vía de escape para el vacío existencial y una contra respuesta a la crisis científicotécnica. Cuando veíamos los temas modernitas, los cuales nosotros reivindicábamos como temas característicos de la literatura noventayochista, veíamos como el desarrollo de la industrialización y el liberalismo burgués eran uno de esos temas modernitas que caracterizaban la crítica de la Europa epocal. Con Sartre, estamos viendo que la crítica va en el mismo sentido al hablar de esa identidad desleída del sujeto y ese sometimiento a la masificación, convirtiéndose el individuo en un engranaje más de la gran máquina industrial en la que se ha convertido el mundo. Las consecuencias de esto son fatales y aún seguimos viéndolas en la actualidad con el progresivo desarrollo del capitalismo económico. Hoy en día, nuestra identidad se va desleyendo a través de una pantalla, a través de números que valoran a algo o a alguien que ni siquiera es real, un mundo donde cada vez cabe menos espacio para la reflexión debido al bombardeo consumista que nos distrae. En este sentido, creemos que los temas existencialistas serían de gran ayuda a la hora de analizar la sociedad contemporánea y la crisis que a nosotros nos atañe. Veremos algunas pinceladas en la conclusión de nuestro trabajo.

Continuando con la obra de Sartre, vemos que las narraciones en el diario de Antoine, nos muestran cómo el existente va experimentando un sentimiento de hastío, una pérdida de sentido que en última instancia le hará experimentar y desembocará en lo

que él llama “*la náusea*”. Que la existencia sea lo que determina la esencia, será una de las premisas de la filosofía existencial y ello tendrá graves consecuencias para el sujeto, sentimiento que vemos personificado en el protagonista de la obra. El carácter de arrojado del sujeto, como en Heidegger, o en soledad, como vemos en *La Náusea*, se afirma tras la consideración previa del *existir frente a la esencia*, lo cual nos conduce hacia “*su inmersión indefectible en la facticidad, es decir, la entrega a un ejercicio inexorable de «proyección» en acto del ser mismo del sujeto, de «posibilidades» de ser.*” (Sáez 2009, p. 158). En este punto podemos hacer referencia a la *noción de contingencia*, la cual será de suma importancia en todo el desarrollo de la obra y nos interesa como tema que subyace a nuestro trabajo de investigación en cuanto vínculo fundamental entre corrientes. La existencia de Antoine, y la del mundo, se presentan absurdas por la contingencia absoluta de lo real. Nos narra Antoine:

Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos. Creo que hay quienes han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia la gratitud perfecta. Todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar, como la otra noche en el Rendez- vous des cheminots; eso es la Náusea” (Sartre 2003, p. 106).

El fragmento resulta cuanto menos interesante. Parece que la referencia a Heidegger es directa aquí. Además de mostrar una ferviente crítica al idealismo por parte del autor, observamos como la náusea surge a raíz de la absoluta contingencia que presentará al mundo y la existencia como un absurdo. Se nos presenta como *un no ser necesario*, un estar de más (Bellocq 2019, p. 64), un ser consciente de poder ser o no, y en última instancia, de nuestra *finitud*. El tema de la muerte es sin lugar a dudas el que subyace a toda la obra y una constante en su desarrollo. La náusea, al igual que en Heidegger la angustia, es el estado afectivo que mueve en última instancia el filosofar del autor, un estado afectivo que nace de un saber externo, el saber que más nos implica y nos apega a la propia vitalidad de la vida, *el saber de la muerte*. Sartre debe hacer algo con esa profunda y detestable náusea que nos inunda a todos cuando somos conscientes de la contingente realidad, de nuestra finitud y la más profunda nada que todo se lo

traga. En este caso, el tratamiento y la forma de afrontar esta incómoda realidad, es a través de la novela, de expresar dichas inquietudes mediante la puesta en marcha de un filosofar encarnado por su creación literaria.

2.5 Grandes sistemas vs filosofía apegada a la vida: Reivindicación de Filosofía literaria.

Como venimos precediendo durante el transcurso de nuestra investigación, uno de los elementos que más nos interesa resaltar será un modo de filosofar determinado, un filosofar apegado a la vida y a los problemas que atañen al existente en lo más vital de su existencia. Frente a los grandes sistemas filosóficos tradicionales, que a menudo se han preocupado más por teorizar y por elaborar grandes sistemas metafísicos, como así lo hicieran grandes nombres de la tradición alemana que, a su vez y a su modo, podemos considerarlos como continuadores de la tradición platónica-cristiana, como así lo fueran Kant, Hegel e incluso podríamos decir que Husserl más tarde, nosotros queremos reivindicar otro modo de filosofía distinto, un filosofar que se relaciona íntimamente con la vida de los autores, con la *problematicidad* que la propia vida suscita. Por ello, nuestro propósito pasa por dar la debida importancia a este tipo de filosofía, a una filosofía que es acogida por la literatura, narrada en la novela, el teatro, la poesía, un filosofar que adquirirá su mayor importancia tras la crisis de la razón y que, de alguna forma, servirá de alternativa para el escollo en el que se encuentra la cultura racionalista y la filosofía a finales de siglo.

A lo largo de nuestra investigación, habitual y sorprendentemente, nos hemos encontrado con la puesta en duda o con una actitud escéptica a la hora de calificar a los autores literarios y a sus obras como filosofía. Hemos podido comprobar que esto, en cierta medida, se debe al hermetismo de la tradición filosófica sistemática y racionalista que se ha esforzado por atribuirle a una tradición con un *modus operandi* distinto al suyo el calificativo de “tradición literaria”. Nos expone Paolo Tanganelli:

El racionalismo ha descalificado dichas tradiciones calificándolas, a menudo, de ‘*literarias*’. Ahora bien, habría que matizar más este adjetivo. El racionalismo ha entendido por literario algo que no puede tener pretensiones cognoscitivas de ningún género. Sin embargo, esta comprensión de lo literario, que acaso se manifiesta de la forma más pura en la idea de la ‘*diferenciación estética*’ kantiana, ha encontrado una

oposición cada vez más encarnizada en este siglo como muestran, sobre todo, la hermenéutica gadameriana o la aproximación heideggeriana a la *Dichtung*⁴ (Tanganelli, 2001, p. 39).

Ahora bien, el resultado es claro y reluce por sí solo cuando la crisis de la razón se hace patente a finales de siglo. A esto nos referimos cuando hablamos de la necesidad de un nuevo filosofar, a la entrada en escena de una disposición y la puesta en marcha de alternativas que antes habían sido desechadas y descalificadas cuando, en nuestra opinión, la expresión literaria, sobre todo en España, en el sur del pensar, siempre ha estado imbuida por un alto contenido filosófico y reflexivo. Vemos estas palabras de Tanganelli en relación a la crisis finisecular: “*La ‘literariedad’ de la filosofía y la ‘filosoficidad’ – el carácter teórico – de la literatura son cuestiones que han aflorado en concomitancia con el recordado proceso general de crisis y de ‘ensanchamiento’ del territorio de la filosofía (racionalista)*” (Tanganelli, 2001, p. 39).

Siguiendo con la *problemática entre filosofía y literatura*, a través del examen que lleva a cabo Paolo Tanganelli respecto al tema en cuestión, hemos podido nutrirnos de la identificación a la que en este caso apunta Pedro Cerezo en su libro “*El horizonte mito/lógico*”, *Filosofía y literatura en el mundo hispánico*”, entre literatura y filosofía y mythos y logos respectivamente. Parece convenir aquí que la relación entre literatura y mythos va de suyo y no habría mayor dificultad en establecerla. La problematización parece surgir a la hora de identificar esto con lo que sería el logos, es decir, el discurso filosófico entendido tradicionalmente. Cerezo, en contraposición a la tradición metafísica dominante, la cual ha establecido siempre, con el paso del mito al logos, una fractura entre estas dos instancias, realiza una reivindicación de la *complementariedad y reciprocidad* entre ambas (Tanganelli, 2001, p. 52). Por tanto, tenemos que Cerezo abogaría por una relación de necesidad entre mythos y logos y, por ende, también entre literatura y filosofía. No hay una sin la otra, ambas se complementan y se retroalimentan entre sí.

El debate se antoja interesante y enriquecedor en relación a la causa que nos ocupa. Sin intención de desviarnos del tema y teniendo en cuenta los elementos que hemos puesto en marcha hasta ahora, me parece preciso remitirnos a algunas

⁴ Debemos resaltar el acercamiento de Heidegger, tras fracasar en su búsqueda del ser en Ser y tiempo, a la poesía donde redirecciona su búsqueda mediante la palabra poética como herramienta ontológica para desentrañar lo oculto, lo que está velado. Lo veremos más detenidamente en páginas posteriores.

consideraciones que nos han aportado las clases de *Pensamiento Griego y Oriental* del actual curso impartidas por el Profesor José Antonio Antón Pacheco. A partir de aquí, y puesto que se indique lo contrario, hablaremos bajo el rótulo de lo aprendido en las clases del profesor Antón Pacheco, intentando establecer algunos nexos y relaciones con lo que a nosotros nos implica. En relación a la existencia o no de un pensamiento reflexivo en oriente, una de las cláusulas que veíamos provenientes de la tradición occidental era explicar el nacimiento de la filosofía con el paso del mito al logos, lo cual no deja de ser altamente cuestionable.

Para empezar, la palabra mito tiene un significado, arrastra una connotación muy negativa, y el logos tiene una consideración que hace referencia al concepto, lo racional inteligible ciencia. No obstante, esto sería un prejuicio muy ligado a la etnología propia de los siglos XVII, XIX y parte del XX atribuida a los pueblos primitivos. El mismo prejuicio opera, siguiendo lo indicado por Pedro Cerezo al identificar mito y literatura, cuando se habla de un filosofar inscrito en la literatura. Sin embargo, esta idea negativa del mito ha variado de manera sustancial en nuestro tiempo. Esta variación podríamos identificarla con la crisis finisecular y la búsqueda de explicaciones alternativas al modelo racional encorchetado, que empiezan a aflorar en la conciencia de fin de siglo y se desarrollarán a lo largo del siglo XX. Por tanto, vemos que empieza a declinar esa consideración negativa o inferior del mito. En el mito hay contenido implícito o explícito que nos abre un horizonte de posibilidades conceptuales, explica de alguna manera la realidad. En relación a la identificación que hemos señalado entre mito y literatura, si nos trasladamos al origen de la palabra “*mythos*”, al verbo, tiene muy poco que ver con una fabulación, sino que significa en griego contar una historia, cuento, narración, interpretar. *Mythos* significa relato, poema, es sinónimo de palabra, de logos, que sería aquello que caracterizaría de manera esencial el mito, una narración. Vemos que todo esto podemos identificarlo con nuestra idea de lo que es y significa la literatura, ahora bien, ¿*Qué significa logos?* Logos significa reunir, conservar, seleccionar, recolección. Estas palabras provienen de “*lectio*”, misma palabra que logos pero en latín, que es coleccionar, reunir, diferenciar, dictaminar algo de algo. El verbo “*legei*”, significa reunir algo como algo, determinar algo como algo, diferenciar algo como algo. De ahí, puede derivarse el sentido de palabra, la palabra es la referencia a algo concreto y determinado. Por tanto, logos puede significar palabra, concepto, determinación, pero eso *no se opone a mito*. Si el logos reúne y ordena, también lo hace

el mito. Es un ordenamiento del mundo, del tiempo, del espacio, de la vida concreta y cotidiana. No hay acontecimiento humano que no esté regulado por el mito que le da sentido, alimento, sexualidad, muerte, inmortalidad, todo está determinado por un mito.

¿Cuál es la diferencia con respecto al logos? La mayor disonancia con el modo de operar del logos sería que el mito lo hace a través de narraciones, de la confección de historias y leyendas, es decir, de *relatos*. El logos, por su parte, opera de manera conceptual, unitaria, más inteligible, pero no se opondría al mito. No podemos considerarlo lo mismo pero no se oponen. Vemos pues que, tanto la explicación del nacimiento de la filosofía con el paso del mito al logos como la acusación de que la literatura no es una forma de filosofía, resultan altamente cuestionables.

En última instancia, cabe destacar a algunos autores en consonancia con los postulados que aquí se exponen y que nos interesan al ser estos parte de la encarnación de ese modo de filosofar contrario a la tradición occidental. Algunos de ellos serán: René Guénon, declarado anti-hegeliano, cuyo pensamiento va en la línea de que *la historia de occidente es la historia de la decadencia y no del progreso*. Las afinidades con nuestros postulados son bastante obvias en este sentido. Los postulados de Guénon en muchos puntos coinciden con los de Heidegger, con la crítica a la subjetividad o en Heidegger, *el olvido del ser*. Otros autores importantes a destacar serían, Henry Corbin, introductor de Heidegger en Francia, el cual procesaba una gran estima por Unamuno, o el fenomenólogo existencialista Karl Jaspers, autor de *“Origen y meta de la historia”*. (Todos estos autores son importantes ya que son herederos de la crisis finisecular, de sus consecuencias y del declive de la tradición filosófica racionalista. Por ello, se apoyen e influyen de otras vertientes que antes no fueron consideradas filosofía por la tradición como el pensamiento literario, la mística del pensamiento oriental etc.

3. Tema de la Muerte en la generación del 98

Recapitulando todo lo que hemos expuesto hasta el momento, a partir de este punto nuestro análisis pondrá el foco de atención en el tema de la muerte como asunto recurrente y esencial en la filosofía narrativa de la generación del 98. La situación decadente, el candente pesimismo y el desasosiego provocados por la crisis moderna, propiciarán una aproximación a esta desagradable realidad que a todos nos atañe y que en muchos casos optamos por ignorar. El mismo Heidegger nos enuncia:

el ser de la posibilidad es siempre la posibilidad [constituida] de manera tal que sabe de la muerte, las más de las veces, en este sentido: ya lo sé, pero no pienso en ello. Sé de la muerte las más de las veces en el modo del saber que retrocede. Como interpretación del Dasein, este saber tiene inmediatamente a la mano el disimular esta posibilidad de su ser. El Dasein mismo tiene la posibilidad de evadir su muerte (Heidegger, 1924, p. 13).

No obstante, su tratamiento como principio vital y cultural el cual no se elude sino que, por el contrario, acompañará al filosofar, al existente, como algo que le es propio, vertebrará gran parte de la literatura de los autores noventayochistas. En definitiva, el tema de la finitud subyace de una forma u otra a toda la producción literaria de esta generación. Esto intentaremos mostrarlo, en la medida de lo posible, haciendo un análisis de sus autores, de sus inquietudes y de los temas fundamentales que inundan sus obras. A su vez, seguiremos intentando establecer los nexos entre las corrientes que han ocupado nuestro trabajo de investigación. En este sentido, debemos destacar que recurriremos en repetidas ocasiones al pensamiento de Heidegger para fortalecer estos vínculos.

3.1 Miguel de Unamuno y el conflicto entre razón y fe.

En primer lugar, abordaremos la novela filosófica de uno de sus máximos exponentes, Miguel de Unamuno. El contenido y la creación filosófica literaria alcanzan las más altas cotas con la novela de Unamuno, el que, para algunos estudiosos, será considerado uno de los padres de la novela existencial, cuyo ejemplo más significativo encontramos en la novela *Niebla*. Antes de entrar en la novela unamuniana, queríamos preceder esta parte con un soneto cuyo nombre se titula, al igual que el título de este punto “*Razón y fe*”. Aunque la obra poética de Unamuno haya pasado siempre más desapercibida con respecto a sus novelas y ensayos, cuando nos adentramos en ella se puede percibir la maestría y la nobleza con la que Unamuno aborda los temas más trascendentales de su tiempo.

Levanta de la fe el blanco estandarte
sobre el polvo cubre la batalla

mientras la ciencia parlotea, y calla
y oye sabiduría y obra de arte.

Hay que vivir, y fuerza es esforzarte
a pelear contra la vil canalla
que se anima al restalle de la tralla,
¡y hay que morir!, exclama. Pon tu parte

y la de Dios espera, que abomina
del que cede. Tu ensangrentada huella
por los mortales campos encamina

hacia el fulgor de tu eternal estrella;
hay que ganar la vida que no fina,
con razón, sin razón o contra ella.

Este poema lo hemos extraído del libro “*Sonetos del siglo XX*”, obra donde se exponen poemas de grandes autores como Unamuno, Machado o Juan Ramón Jiménez. Vemos aquí cómo Unamuno dilucida y hace explícito de forma magistral esa gran batalla a la que se refiere y que marcará toda la trayectoria intelectual del autor, *la batalla interna entre razón y fe*. Hace referencia también Unamuno con el poema, precisamente a esa crisis de la ciencia moderna, a la crisis de la modernidad, esa ciencia que parlotea mientras la sabiduría, es decir, la filosofía calla. Unamuno, a través de la palabra, del arte literario, en este caso a través de un soneto, pone de manifiesto los temas y las preocupaciones que le implican en lo más profundo de su ser. De nuevo hay que reivindicar esta noble y sincera forma del filosofar, ese apego por la palabra que desentraña y disecciona la realidad a través de la literatura. El mismo Unamuno nos expresa clarívidentemente:

Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que acaso

no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel? (Unamuno, 2011, p. 313).

En consonancia con el anterior punto de nuestro trabajo, a través de las palabras de Unamuno seguimos reivindicando un *filosofar propio de la tradición española*, que la caracteriza desde tiempo atrás y que hace que nuestra filosofía se relacione intrínsecamente con nuestra vida y circunstancia. Todo ello, lo declaramos siempre en modo de respuesta a la tradición filosófica sistemática, aquella que, como veíamos, había descalificado a la literatura y al mito a un segundo y *minusvalorado* plano. Las palabras de Unamuno dejan entrever, en cierto modo, el legado romántico que se mantiene en la generación finisecular al ennoblecere, frente a Hegel, la producción filosófica de Goethe, como sabemos, uno de los más grandes literatos románticos. El pasaje, perteneciente a su obra “*Del sentimiento trágico de la vida*”, es muestra de hacia donde se dirigió la madurez intelectual unamuniana, pues en un texto del calado de este, Unamuno expira por una oposición a postulados racionalistas. “*El pensamiento del Unamuno que consideramos ‘maduro’, por ejemplo el de Del sentimiento trágico de la vida, discrepa radicalmente de cualquier racionalismo, y por lo tanto también del hegelianismo*” (Tanganelli, 2001, p. 59).

Pues bien, el contenido y la creación filosófica literaria alcanzan las más altas cotas con la novela de Unamuno, el que, para algunos estudiosos, será considerado uno de los padres de la novela existencial, cuyo ejemplo más significativo encontramos en la novela *Niebla*. El atractivo de esta novela reside en su peculiar estilo y técnica. El protagonista Augusto Pérez, tras las diferentes penurias y desventuras que le acontecen en su vida, acaba conversando con su propio creador, es decir, con el propio Unamuno, el cual le revela su trágica realidad, es un personaje de ficción y *su destino fatal es la muerte*. Augusto Pérez se revela contra el creador, pidiéndole que lo no lo matase, pero finalmente acaba muriendo, de la mano de Unamuno, desorientado en su casa junto a su perro (Unamuno, 2001). Lo primero que podemos destacar es esa *dialéctica* entre personaje y creador, pues será esta, una *analogía entre Dios y el mismo existente*, teniendo, en este caso, Unamuno el papel de Dios creador y Augusto Pérez el del existente desorientado que duda de él. Aquí se podría interpretar una reivindicación de la lucha entre Dios y la razón humana, la cual hemos visto expresada en el poema anterior y que será un reflejo de la crisis de la modernidad europea. En las novelas de Unamuno veremos frecuentemente *el tema de la inmortalidad*. El protagonista se niega

a morir, a aceptar su condición de mortal, lo cual desembocará en un *sentimiento trágico por la vida*. Este sentimiento ya lo veíamos identificado con la náusea sartreana o con la angustia existencial en Heidegger. En definitiva, lo que se quiere traslucir con ello es el sentimiento humano que aflora al encontrarse con la finitud, con la realidad humana más determinante.

Todo contribuye a fomentar acontecimientos trágicos: primero, su pequeña vida solitaria de soltero que, desde el principio y tras la muerte de su madre, le convirtió en una persona frágil, introvertida (...) vive una crisis existencial (¿igual que Unamuno o es la misma que la de Unamuno?) frente a su destino y, por fin, al intentar resolver su problema de personalidad, tomará una decisión irremediable. Pero no desea ser muerto, por eso se traslada a Salamanca para exigirle a Unamuno, su autor, que le permita ser dueño de su propio destino (Callero, 2016, p. 33).

A través del personaje de Augusto, Unamuno hace explícito los temas filosóficos que le atañen a él mismo como existente. Las relaciones insustanciales en las que se ve envuelto, el hastío de la existencia y el sentirse contingente serán sentimientos encarnados en el personaje principal. La crisis existencial de Augusto, es la misma crisis del propio Unamuno que duda de su propia fe. La *finitud* y el *ansia de eternidad* serán pues engranajes vertebradores de su literatura. El pilar de la obra existencialista es el existente mismo, la aproximación a su situación vital. En “*El concepto de tiempo*” de Heidegger, se nos expone que la particularidad que le es más propia al existente, su certeza, es *su condición de mortal*.

El Dasein tiene en sí mismo la posibilidad de encontrarse con su muerte como la más extrema posibilidad de ser de él mismo. Esta extrema posibilidad de ser tiene el carácter del estar-por-delante con certeza, y esta certeza (*Gewißheit*) está caracterizada, a su vez, por una total indeterminación (*Unbestimmtheit*) La auto-interpretación del Dasein que sobrepasa todo otro enunciado en certeza y propiedad es la interpretación con respecto a su muerte, la indeterminada certeza de la más propia posibilidad del ser-hacia-el-fin (*Zu-Ende-seins*). (Heidegger, 1924, p. 13).

Esta certeza indeterminada es lo que nos evoca a ese sentimiento trágico de la vida, pues se trata del encuentro con la condición mortal humana que provocará en nosotros un estado afectivo, en Heidegger, expresado mediante la *angustia*, con el que tenemos que hacer algo. Como nos remitíamos anteriormente, Heidegger hace filosofía porque tiene que hacer algo con la angustia del existir. La clave reside en que el

existente de cuenta de ello, que este sentimiento trágico al irrumpir en nuestra cotidianeidad provoque una reacción y hagamos algo con ello. Unamuno parte de este sentimiento agónico para plasmar de forma poética su filosofía en la literatura. Nos dice Cirilo:

Unamuno contrapone la razón calculadora de los modernos al sentimiento e interpreta esta contraposición como dos formas alternativas de hacer filosofía: una cómica, la que pone como punto de partida el pensamiento; y otra trágica, que es la que parte del sentimiento. Para una la verdad es consuelo; para otra la verdad es dolor (Cirilo, 1998, p. 298).

Este párrafo resulta revelador para que entendamos la contraposición entre el modo de filosofar de la modernidad, iniciado por Descartes y reivindicado más tarde por Husserl que hemos intentado dilucidar en páginas anteriores, y *el modo de filosofar que parte del sentimiento trágico de la existencia*. Esta puesta en marcha del filosofar movida por el sentimiento trágico de la existencia, es lo que venimos poniendo en escena. A eso nos referimos cuando hablamos de revolcarse en el fango, en la desdicha. Existe un vínculo común entre los autores tras la crisis, y a él subyace la necesidad de hacer frente al tragicismo del existir, a la realidad de nuestra finitud que se ha quedado desamparada sin la promesa trascendente.

En relación a las formas de filosofar que se ponen de manifiesto en el texto, diremos que en el primer caso, se efectúa esa radicalización por asegurar un saber universal y se lleva a cabo la implementación de un método con carácter asegurador. Descartes y Husserl empiezan a hacer filosofía sabiendo que van a encontrarse con una verdad, pretendiendo asegurar un fundamento que otorgue seguridad y certitud. Esta *fonda de sentido* es la conciencia trascendental en Husserl, sin la cual no habría posibilidad de conocimiento. La otra forma de filosofar a la que se remite el párrafo anterior, es la que parte del sentimiento, es decir, de lo trágico de la vida. Esta forma de filosofar se encuentra con algo externo, con un saber que no da seguridad, sino que más bien desorienta e inquieta, esto es el encuentro con el *destino trágico de la certeza del sí mismo*. Esta certeza la podríamos identificar con la certeza indeterminada que vimos en párrafos anteriores y que expresa Heidegger en la conferencia sobre el concepto de tiempo, siendo esta la posibilidad más extrema de todo Dasein y su característica más propia, la finitud, *su muerte*. Vemos pues, cómo estas dos formas de hacer filosofía difieren. Esto nos parece relevante y de interés ya que de esta forma podemos establecer

una confrontación entre, por un lado, la *certeza cartesiana*, la cual nos da seguridad, un punto asegurado desde el que empezar a filosofar, y por otro, la *certeza existencial*, esa certeza indeterminada que irrumpe en la vida de todo existente y lo desorienta, *un saber trágico*, un afecto que provocará una reacción en el sujeto.

Dicho esto, no debemos olvidar la *condición religiosa de Unamuno*, manifestada siempre en forma de contradicción. Primeramente declarado ateo, pero nunca pudo obviar su atracción por la mística y por lo oculto. Esta es la dicotomía entre razón y fe que veíamos en el poema anterior y que marcará toda su obra. Por un lado, el existente es consciente de su finitud, del destino fatal que acarrea su muerte, mientras que por otro, este existente estará *hambriento de inmortalidad*, algo muy recurrente en Unamuno. El existente no quiere morir, pero es consciente de que esto es una realidad, sentimiento trágico que lo hace dudar de su fe, de la razón y que la vida se convierta en pura agonía emergiendo ese sentimiento de angustia. Estos temas podemos verlos esbozados en su novela “*San Manuel Bueno Mártir*”, la cual, a pesar de ser su novela más tardía, sigue teniendo esa carga de crítica a la modernidad al poner en entredicho elementos como la fe, la verdad o la razón. Manuel Bueno es el párroco de un pequeño pueblo, que poco a poco empieza a darse cuenta de que ha perdido su fe. Pese a ello, continuará promulgando sus sermones, aun habiendo perdido él la fe, pues entiende que esta fe es la única vía de escape para poder llevar una vida *sin la agonía* de la certeza existencial.

La actitud del párroco, que oculta su verdad a los feligreses, supone cuestionar los modelos explicativos de antaño y, por tanto, la afirmación de una realidad que cuenta con garantías, consuelo y esperanza. Asimismo, la fe es presentada, en este relato, desde una perspectiva racional que casa con los principios de la modernidad: la fe es la tabla de salvación que nos ayuda a sobrellevar el abismo de la existencia (Rodríguez, 2015, p. 40).

Nos parece altamente significativo, y ciertamente uno de los puntos clave para que entendamos nuestro propósito, el hecho de cuestionar lo anterior, de *replantarse lo que nos es dado*, lo establecido aun sabiendo que esto conduce al abismo existencial. Esta actitud es la que nos parece interesante resaltar en nuestras líneas ya que nos parece trascendental el cuestionamiento de algo que da consuelo y seguridad en pos de un paraje desértico y de desolación, con el propósito último de desentrañar lo que el existente realmente es y lo que a este determina. *¿Por qué la muerte se trata con suma*

importancia aquí? La respuesta se deja ver en que esta realidad, la finitud, es lo único de lo que podemos estar absolutamente seguros convirtiéndose de esta forma en la verdad más trascendental de todas. Huir de su tratamiento acogiéndose en modelos explicativos que aseguran un terreno firme y de consuelo, en definitiva, sería como ir contra nuestra propia condición.

En cuanto al *tema de la temporalidad*, el cual veíamos que adquirirá suma importancia en la corriente fenomenológica post-idealista, diremos que se manifiesta en Unamuno en sus *ansias de eternidad*, en su *duelo entre la vida y la nada*, y, pese a sus contradicciones, de alguna forma, mantiene la fe como vía u forma de lidiar con su agonía de mortalidad, con la angustia vital. A esto nos referíamos en nuestro curso de Historia de la filosofía del siglo XX, cuando aludíamos a que el hombre, en cierto modo, muere inmaduro, hay una resistencia frente a la muerte en el sentido de que no llega a ser aceptada por completo, siempre reside una oposición interna a esta realidad en nosotros. Por ello, Unamuno quiere creer en Dios, pero *la duda y la contradicción* será algo que le acompañe durante toda su vida. En relación a la temporalidad, los postulados de Heidegger se muestran mucho más tajantes al respecto. Heidegger nos dice “*El filósofo no cree. Si el filósofo pregunta por el tiempo, entonces está resuelto a comprender el tiempo a partir del tiempo, o bien a partir del αφει, que tiene aspecto de eternidad, pero que se devela como un mero derivado del ser-temporal*” (Heidegger, 1924, p. 5). Es decir, la filosofía en ningún caso puede estar sustentada en la creencia ni en la fe, de hecho, que la fe se convierta en un instrumento de acreditación racional tiene sus riesgos y puede ser algo peligroso. Por ello, diremos que cuando la filosofía no puede tomar a la fe como medio de acreditación de lo que se enuncia, según Heidegger, en ningún caso puede partir de la eternidad para cuestionar sobre el tiempo, por lo que el tiempo sería, por tanto, asunto del teólogo. El filósofo, nos dice Heidegger, tendrá que *comprender el tiempo a partir del tiempo*, es decir, a partir del modo en que se aparece ante el existente, ya que el tiempo será el horizonte donde debe apuntar las posibilidades de dicho existente, del Dasein. Esto será la clave y el compromiso fenomenológico en Heidegger. En este sentido, como veíamos en el apartado sobre grandes sistemas y literatura, expresará que sus consideraciones no son teológicas pero tampoco lo serán filosóficas, ya que la reflexión filosófica tradicionalmente ha buscado dar respuestas sistemáticas y universalmente válidas como vemos en el cartesianismo y la fenomenología trascendental husserliana. Esto podemos relacionarlo con ese falso

consuelo que promulga el párroco a través de la palabra sagrada. Las grandes y universales preguntas, a fin de cuentas, buscan certitudo, terreno firme donde pisar. No obstante, la conciencia tiene una herida que está echando pus, y esto es la existencia mortal.

Heidegger expondrá que para comprender el tiempo debemos partir precisamente de la cotidianidad y no desde un ideal, por ello, partir desde la eternidad cuando no disponemos de ella nos conducirá irremediamente a un escollo. Por esta razón, cuando preguntamos sobre el tiempo, debemos *partir del tiempo* ya que la fuerza del aparecer del tiempo mismo nos ayudará a no sistematizarlo ni encuadrarlo en un universal, sino a *partir de las cosas mismas*, del propio tiempo (el Dasein). La pregunta por *¿qué es el tiempo?* Va virando a partir del propio preguntar y del que pregunta, *¿cómo es el tiempo?* Y en última instancia tendremos que preguntarnos *¿Quién es el tiempo?* En tal caso, la actitud adoptada por Heidegger para tratar sobre la cuestión del tiempo será una *actitud fenomenológica-hermenéutica* y no teológica ni filosófica. Se hace patente pues, *la entrega incondicional* de Heidegger por el mundo de la vida, a partir de las cosas mismas, de la cotidianidad⁵, de los quehaceres en los que el existente deambula día a día, y con situarse ante el encuentro primero de las cosas (Garrido, 2021).

Debemos comentar que en la tarea fenomenológica de Heidegger, la hermenéutica se hace crucial ya que a Heidegger no le interesará efectuar una aproximación al existente para definir qué es esencialmente, sino que lo importante será el cómo del existente, cómo somos, quiénes somos. Vemos pues, que el Dasein está conformado por la alteridad, imbuido por prejuicios y arrojado en un *haber-previo* que se escapa a nuestro control. Esto sería una muestra de ese desfondamiento del cogito cartesiano y husserliano, y de la apuesta por el ensanchamiento fenomenológico a cuestiones limítrofes. Para elaborar una significación a cómo es el existente, como se confecciona, es necesario partir de una *situación hermenéutica*, ya que la intención de Heidegger será ahondar en esa constitución del prejuicio y vislumbrar cómo esos

⁵ Para Heidegger, habríamos de comprender el tiempo desde la cotidianidad y no desde un ideal como en Husserl, donde esta cotidianidad se pone entre paréntesis para buscar una suerte de esencia. Para Husserl, moriría el hombre existente, pero en ningún caso el ego trascendental. En relación a la pregunta por el tiempo, el hecho de realizar un examen fenomenológico de este, presupone que lo conocemos. Husserl asumirá la tradición dogmática y no se planteará esto. Por ello, Heidegger usa la hermenéutica para partir del tiempo, y apunta a la importancia de las estructuras ontológicas del Dasein, el que pregunta en los prejuicios, en los quehaceres, donde se da también la vida y la muerte.

prejuicios, son condición de posibilidad de toda comprensión para el existente. Frente a su maestro, Heidegger expone los elementos externos como algo propio y que caracteriza al existente. *El ser del Dasein* pertenece a su propio pasado, lo que somos, nuestras creencias, es por ello que la hermenéutica otorga una relevante importancia a la *tradición*, porque de alguna forma somos pasado y este se refleja en nosotros, en nuestra forma de ser. Debemos destacar aquí, con el fin de justificar los nexos entre bloques y lo que hemos expuesto en nuestro trabajo, el tema de la temporalidad como algo muy propio del movimiento modernista y por tanto, del 98.

Si hay un tema obsesivo, dominante, omniabarcante, en toda la generación finisecular es el del tiempo. Pero lo que no era en Bergson más que la unidad interior del yo profundo se torna ahora un enigma angustioso. El «terrible misterio del tiempo», que atormentaba al joven Unamuno (Cerezo, 2003, p. 521).

En tal sentido, siguiendo la tesis de Pedro Cerezo, vemos que los temas que motivan las producciones filosóficas que surgen a raíz de la crisis pertenecen a una preocupación común. El tema de la temporalidad, como vemos en Heidegger y remarcaremos en Machado más adelante, es de suma importancia ya que tiempo y muerte van vinculados y se retroalimentan en los postulados de los autores que nos ocupan. Son pues, temas trascendentales que subyacen al sentir común de la cultura europea como muestra de esa necesidad de algo nuevo, de la puesta en marcha de un filosofar que implica ineludiblemente el tratamiento de estos. Cabe destacar la importancia de la literatura en este sentido, al ser la cultura literaria, como resalta el autor de nuestro siguiente apartado y nos dilucida Cerezo, “*la adelantada de la nueva sensibilidad*” (Cerezo, 2003, p. 30).

3.2 Valle-Inclán: Teatro y tradición

“Poetas, degollad vuestros cisnes y en sus entrañas escrutad el destino. La onda cordial de una nueva conciencia sólo puede brotar de las lirás”

Fragmento que cogemos prestado del libro de Pedro Cerezo perteneciente a “*La lámpara maravillosa*” de Valle-Inclán 1906.

Al hilo de lo expuesto anteriormente, podemos traer a colación a otro de los autores más representativos e ilustres de la literatura noventayochista, Ramón María del Valle-Inclán. Será uno de los grandes literatos del siglo XX, destacando por su originalidad y su capacidad creativa plasmada de forma sublime en su teatro y novelas. María Zambrano nos dice sobre él:

El pasado, los muertos, la muerte, le atraían, y dialogó con ellos desde el principio de su obra; el "*modernismo*" de la época le permitió una obra como la de las "*Sonatas*" que de auténtico tenía esa necesidad íntima de Valle Inclán, de revivir un pasado legendario, tormentoso, lleno de misterio; las pasiones avasalladoras y al par complicadas, se dibujan con una especie de delicado refinamiento (Zambrano, 2001, p. 146).

De nuevo, vemos el *carácter modernista* del autor el cual participa de ese amplio movimiento de reforma de la vida espiritual de la cultura epocal. Por ello, abordará siempre sus obras, concienzuda y magistralmente, poniendo en alza estos temas que se retrotraen a la crisis de la vida espiritual. Su obra, es uno de los emplazamientos donde mejor podríamos encuadrar y visionar la complementación o convivencias de temas modernistas y de la preocupación por la regeneración de España. En esta tónica, remitiéndonos a lo expuesto anteriormente, destacamos las ideas de D. Shaw respecto al tema en cuestión, considerándolos como corrientes convivientes en la generación finisecular. Como ya Zambrano anticipa en el fragmento, su novela "*Sonatas*" es muestra de ello, donde Valle-Inclán, a través de una prosa propiamente modernista, relata las memorias del Marqués de Brandomín. En esta obra, cabría destacar el abrazo de Valle-Inclán a temas como la sexualidad, el amor, la familia, los cuales aborda siempre con ánimo de salirse de la norma, de explorar esos terrenos periféricos de los que hablábamos en la fenomenología post-idealista. La posible influencia en estos autores de los enunciados revolucionarios de la teoría psicoanalítica de Freud puede ser entablada de una forma u otra.

En las palabras de Zambrano podemos vislumbrar la trascendencia del tema de la muerte en la obra de Valle-Inclán y, además de ello, la importancia que ocupa la *tradición* en la obra de este. Valle-Inclán da una gran importancia a este pasado al que en última instancia pertenecemos, como algo que nos conforma, pasado que se ve reflejado en nuestras costumbres, en nuestra forma de ser y que nos confecciona. Con la creación de su género literario, el *Esperpento* esbozado por primera vez en su obra

teatral-novelística *Luces de Bohemia*, este autor rescata las singularidades de la tradición literaria de España, una tradición apegada a lo vital del existir y a ese sentimiento trágico por la fugacidad de la vida. Además, como decíamos, debemos prestar atención a los temas modernistas que serán el espejo de la preocupación vital común en Europa.

MAX: ¿Tú eres creyente, Rubén? RUBÉN: ¡Yo creo! MAX: ¿En Dios? RUBÉN: ¡Y en el Cristo! MAX: ¿Y en las llamas del Infierno? RUBÉN: ¡Y más todavía en las músicas del Cielo! MAX: ¡Eres un farsante, Rubén! RUBÉN: ¡Seré un ingenuo! MAX: ¿No estás posando? RUBÉN: ¡No! MAX: Para mí, no hay nada tras la última mueca. Si hay algo, vendré a decírtelo. RUBÉN: ¡Calla, Max, no quebrantemos los humanos sellos! (Valle-Inclán, 2011, p. 46).

Hemos escogido este fragmento por la rotundidad en las palabras de Max Estrella, en las que vemos reflejado el crepúsculo de la creencia en un ser divino que arraiga a toda una generación. Con farsante se hace referencia al que no es capaz de aceptar esta realidad, al que prefiere vivir del consuelo y la firmeza. Al igual que veíamos en Unamuno, este sentimiento se configura en la vida de los personajes de sus obras

Los personajes de Valle Inclán –y nunca escribió en prosa sin ellos- son arquetipos, como en los sueños significativos del destino vienen del remoto pasado, del más allá de la muerte. Mas no son fantasmas, tienen realidad y más que realidad, ser; más aún que vida tienen ser, o quizás muestran la vida como ser (...) se equiparan con los inmortales por la fiereza, por la integridad de su ser, por la impassibilidad con que sufren y apuran su destino; por la mirada lúcida con que asisten a su derrota final, ya contada desde el inicio. Y por la aceptación total del desafío que les lanza la suerte, la humana suerte de nacer y morir, y la suya, la de cada uno (Zambrano, 2001, p. 146).

A este espléndido fragmento del artículo de Zambrano podemos sacarle bastante jugo en relación a los temas que nos ocupan en nuestro trabajo. Por un lado, esa reivindicación que hace de los personajes de Valle-Inclán como personificación de nuestro ser, recogiendo y encarnando la tradición, lo que somos. De nuevo, podemos traer a colación a Heidegger aquí, en relación a la hermenéutica, para vislumbrar que en última instancia el existente es historicidad, se encuadra en un haber-previo desde el que partimos, que será la tradición y la historia, pero no como un mero recopilatorio de hechos histórico que podemos buscar en cualquier libro, sino como algo que nos

conforma y que, de algún modo, nos ayudará en *la formulación de nuestra pregunta por el ser del existente*.

Se denomina historia a algo que no es historia en absoluto. Puesto que todo se disuelve en historia, dice el presente, habría que regresar otra vez a lo suprahistórico. No basta con que el Dasein actual se haya perdido en la presente pseudo-historia, sino que tiene que emplear también el último resto de su temporalidad (es decir, del Dasein) para hurtarse enteramente del tiempo, del Dasein. Y [se supone que] por este camino hacia la suprahistoricidad debe hallarse la *Weltanschauung*. (Esta es la inhospitalaria extrañeza que constituye el tiempo del presente.) (Heidegger, 1924, p. 18).

Por otro lado, asunto fundamental este, tenemos la parte en la que habla sobre la forma de afrontar la vida de estos personajes que, aun siendo trágica, afrontan con mirada lúcida este fatal destino. No hay una ocultación, ni supercherías a la hora de enfrentarse a la muerte, sino la aceptación de esta suerte de nuestro existir, de esta realidad fatigosa. Otra vez debemos remitirnos a esto como una actitud, como una disposición ante un estado afectivo que ejerce en nosotros un sentimiento de vacío y desazón inhóspito. Vemos como esta suerte de nacer y, consecuentemente, morir, se toma como algo estructural, algo propio y que le sobrevendrá a todo humano irremediamente. Nos dice Zambrano, *“contada desde el inicio”*, lo cual, relacionándolo con las lecciones de clase sobre Heidegger, podríamos identificarlo con ese haber-sido, con la afirmación de que una vez nacemos ya, de alguna forma, hemos muerto, nos espera el fatal destino de la muerte. Este haber-sido, que se abre como pasado, es a la vez y se proyecta en el futuro, en algo que nos sobrevendrá sin ningún remedio y, de la misma manera, es algo con lo que cargamos y nos encontramos en nuestro presente asaltándonos en nuestra cotidianeidad. A esto se refiere Heidegger cuando nos habla de la *Weltanschauung* *“la inhospitalaria extrañeza que constituye el tiempo del presente”* (Heidegger, 1924, p. 19).

Este haber-sido, en la explicación de las estructuras ontológicas del Dasein, que veíamos en las clases de siglo XX, se correspondía con *nuestra suprema posibilidad*, con esa certeza indeterminada que comentábamos anteriormente y que será la característica más propia de todo Dasein, su muerte. La muerte, se nos abre como haber-sido. Paradójicamente, aunque entendamos la muerte como algo que está por venir, para el existente el haber-sido siempre es futuro, y una vez nacemos ya hemos sido, ya hemos muerto, lo cual es un saber (externo, la alteridad de la existencia) que nos afecta,

nos azota e *irrumpe en nuestras vidas*, en nuestra cotidianeidad. En este sentido, haciendo un análisis fenomenológico existencial, nos damos cuenta de que la muerte no se presenta como un “*qué*” que acontezca en nuestras vidas, sino que es un “*cómo*”, el cómo más propio y que conforma a cada Dasein. El existente, como haber-sido, abre la posibilidad de *incardinar un sentido*. Somos *seres para la muerte*, somos finitos, en Heidegger, somos temporales, somos el propio tiempo, por lo que el horizonte temporal ha dado un vuelco, *el Dasein es el propio tiempo*. La definición de que somos el tiempo es propiamente de Heidegger, pero al hilo de nuestro análisis lo provechoso es destacar las semejanzas, reivindicar esa actitud ante la muerte de la novela finisecular, que entenderá al existente como *un ser para la muerte* y esto, será una *hechura por la cual se comprende la vida humana*. Tal cosa, la abordamos en el sentido de que la tradición literaria española, tiene siempre presente este tema de la mortalidad humana como algo propio a ella, como algo que la confecciona y estructura, siendo, sin lugar a dudas, el asunto más vital de todo existente humano. En Heidegger hemos visto que no hay fenómeno de la vida que se abra sin la muerte, pues ella está acompañando en todo momento a todas mis posibilidades.

La propiedad del Dasein es aquello que constituye su más extrema posibilidad de ser (*äußerste Seinsmöglichkeit*). El Dasein está primariamente determinado por esta más extrema posibilidad (...) Entre otras, se mencionó la determinación de que el Dasein es en la eventualidad; en la medida en que es lo que puede ser, es en cada caso mío. Esta determinación atraviesa a este ser de punta a cabo, es constitutiva. Quien la tache ha perdido, a propósito de su tema, aquello de lo que habla. (Heidegger, 1924, p. 12).

Expondrá Heidegger que hay que vivir anticipándose a esta suprema posibilidad, de la misma manera que los personajes de la novela de Valle-Inclán miran lúcidamente ante tal trágico destino. En eso se basaría un *modo de existir más auténtico*⁶ y honesto con nuestra condición de ser. Esta anticipación de la que hablamos la da, en Heidegger, el saber de la muerte como imposibilidad de toda posibilidad. La clave residiría entonces en vivir, pero siendo consciente de la finitud, de que vamos a morir. El siguiente autor que nos ocupa, Antonio Machado, puede ser el autor que más fielmente represente este sentimiento dentro de la generación noventayochista.

⁶ Con esto nos referimos a una determinada actitud que debe tomar el Dasein, es decir, el existente ante el encuentro con su mortalidad, con su finitud. Esta actitud va en el sentido de, una vez irrupida la cotidianeidad por el saber externo de la muerte, afrontar esta realidad, mirar de frente y vivir sabiendo que esta posibilidad que inunda todas las demás siempre va a estar con nosotros en cada momento.

3.3 Antonio Machado: La palabra poética, muerte y temporalidad

Antonio Machado es sin lugar a dudas, uno de los autores donde el tema de la muerte, expresado de forma excepcional en su poesía, toma ese papel vital sobre el que se vertebra toda la obra y la vida en definitiva. Su condición de filósofo es indiscutible y como nos expresa el profesor Panea “*La inquietud filosófica de Machado le acompaña desde sus primeros poemas. Y el tema de la muerte es un buen ejemplo*” (Panea, 2019, p. 35). La poesía será esa cualidad del lenguaje que habla de lo que subyace, de *lo oculto*. Heidegger, tras fracasar en la búsqueda de la experiencia del ser en *Ser y Tiempo*, recurrirá precisamente a la poesía en su continuada búsqueda por el sentido del ser. Ello podemos verlo en sus dos ensayos “*Der Ursprung des Kunstwerkes*” y “*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*”, traducidos y recogidos en español en el libro titulado “*Arte y poesía*”. Las relaciones entre el poeta español y el filósofo alemán afloran por sí solas. De hecho, Machado fue conocedor de la filosofía heideggeriana y la encumbró por el tratamiento de la muerte, asunto vital para Machado, que se lleva a cabo en los postulados de Heidegger (Panea, 2019, p. 37). Tomamos prestado un poema de Machado que usa el profesor Panea en su artículo:

XXXV

Al borde del sendero un día nos sentamos.

Ya nuestra vida es tiempo, y nuestra sola cuita

son las desesperantes posturas que tomamos para aguardar...

Mas Ella no faltará a la cita

Se trata de un poema de su primer libro *Soledades*, lo cual es testimonio de que el tema de la muerte está implícito en la obra de Machado desde sus inicios. “*Ella nunca faltará a la cita*” nos dice Machado, aludiendo a que la muerte es la mayor de nuestras certezas, la que nunca nos fallará por mucho que pasemos de ella o la ignoremos. Como adelantábamos anteriormente, Machado le otorga una gran importancia al tema de la temporalidad, de nuevo destacando el carácter modernista del autor. Al igual que Heidegger, trata la temática temporal, ya que tiempo y muerte van

intrínsecamente cogidos de la mano. En Heidegger, veíamos como el Dasein no solo estaba en el tiempo, sino que era el propio tiempo. Tiempo y existencia se vinculan en la poesía de Machado anticipándonos esa conjunción que los dos elementos adquieren en relación a la existencia humana.

su manera de aceptar la muerte como si fuera también la vida pone de relieve su concepción de la muerte a partir del tiempo, y no, como en Heidegger, el tiempo a partir de la muerte, de manera que esa visión de la muerte como una partida sin retorno hacia lo desconocido, como un viaje sin regreso, es una relación puramente emocional con el Otro, que mantiene una inquietud reveladora (López, 2005, p. 540).

La muerte, a pesar de ser *imposibilidad de nuestras posibilidades* se abre en la poesía de Machado como *potencia creadora*, como fuente de inspiración que nunca se agota, pues es un dilema, el dilema de la vida por antonomasia, que jamás podremos resolver. Siempre podremos asumir el tratamiento de esta realidad como una aproximación a lo oculto, como algo que debemos escudriñar a través de la palabra, como reivindica Heidegger, de la poesía. Por ello Heidegger opta por la poesía a la hora de direccionar su búsqueda del ser, de desentrañar, a través de la palabra, lo oculto, lo velado.

El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son. Este nombrar no consiste en que sólo se prevé de un nombre a lo que ya es de antemano conocido, sino que el poeta, al decir la palabra esencial, nombra con esta denominación, por primera vez, al ente por lo que es y así es conocido como ente. La poesía es la instauración del ser con la palabra (Heidegger, 1992, p. 137).

Frente a Unamuno, el cual era muestra de esa resistencia a la muerte, a que nuestra muerte ya ha sido una vez somos nacidos, Machado se presenta como un pensador que vive con la muerte, con la aceptación de su porvenir. No obstante, en ningún caso se niega el sentimiento trágico que ello supone. Asumir la muerte supone despedirse de todo aquello que nos dio certidumbre, de toda familiaridad. En esto consiste el saber decir adiós. Machado no se hunde en la desesperación y la angustia del existir, poetiza sobre su condición mortal, alaba esta como parte de su ser, como su ser mismo y propio.

Machado, desde sus más tempranos poemas, tiene al *tempus fugit* y a la muerte bien presentes, en tanto que ingredientes esenciales de la vida, y que interrogan cada uno de

nuestros actos. Sin embargo, aun habiendo tenido la tentación de suicidio, como confiesa a Unamuno tras la muerte de Leonor, desestima todo ciego huir a la mar (Panea, 2019, 43).

El fragmento nos es de utilidad para sacar a la luz el tema del *suicidio*. Machado reniega de él, apuesta por la vida y por la aceptación de la muerte como un ingrediente que la vertebrará como ningún otro. Solo el nacer y el morir pueden equipararse en cuanto propios a la vida. En Heidegger, veíamos que entre el haber-sido y el futuro, se abría en el presente como instante, como “*Kairos*”, momento propicio. Haber-sido y futuro, no están separados sino que se abren en una coyuntura solicitaría. Entre estas dos vías que coimplican deliberación y la decisión se abre el instante como anticipación a una decisión. Es a lo que nos referíamos con estar anticipado a la muerte, vivir con ella como Machado, el saber decir adiós. En este sentido, el suicidio sería la huida a la asunción de posibilidades que abre el instante, el no asumir que en cada instante puedes encontrarte con la muerte y acabar por la vía rápida. El tema del suicidio es un tema recurrente en la novela existencial. Lo veíamos en la novela de Unamuno, también lo trata Albert Camus, novelista existencial que no podemos obviar por el calado y la importancia de obras suyas como “*El extranjero*” o “*La peste*”, lo cual lo colocó junto a Sartre como máximo representante del existencialismo en Francia. El suicidio será la salida a la angustia existencial por la que opta el protagonista de *El árbol de la ciencia* de Pio Baroja. Por tratarse de un arquetipo, reflejado habitualmente en los personajes de sus novelas que en gran parte conforman un reflejo fidedigno del sentir barojiano, del existencialismo, de los temas fundamentales y el filosofar que aquí venimos reivindicando, hemos elegido a Baroja como autor bisagra entre el final de este punto y el paso a las conclusiones de nuestro trabajo de investigación.

3.4 Pio Baroja: el retrato de la novela existencial.

No podíamos concluir obviando el valor de este autor para los temas que nos conciernen al tratarse Baroja del novelista por antonomasia de la generación del 98. Retrata la crudeza de la realidad como ningún otro. Sin recurrir a mayores recursos estilísticos, los personajes de sus obras nos evocan a una realidad inundada del

pesimismo de Schopenhauer y el devenir Nietzscheano. Su novela, *El árbol de la ciencia* guarda ciertas semejanzas con *La náusea* sartreana. Andrés Hurtado se ve envuelto en una existencia desustancializada, en un mundo en el que se siente contingente, el cual, tras una serie de desgracias, decide abandonar por la vía rápida del suicidio. La existencia que se antepone a la esencia, la desorientación en un mundo donde ningún plan hay establecido, donde la sociedad es muestra, cada vez más, de la acusada decadencia de España y de Europa, son elementos que observamos en la novela barojiana. Recurrimos en Baroja a esa crítica regeneracionista que, ciertamente, se implica de lleno en el problema del sentir español acentuado por el desastre bélico del 98. No obstante, sin ser sumamente consciente de ello, nuevamente el trasfondo que subyace a su obra vuelve a estar impregnado del espíritu epocal y que, para nosotros, es lo que realmente determina y acaba por evocar a estos autores al existencialismo como vía de escape ante la crisis de fundamento:

en favor de la tesis de Díaz-Plaja se puede hacer valer la propia conciencia de algunos de los protagonistas del 98, no sólo de Unamuno, también de Maeztu, Baroja y el propio Azorín, de distinguirse de la bohemia modernista, como se decía con desdén, en la que veían la encarnación de un espíritu decadente y extravagante, impotente e irresoluto. Pero es bien sabido que la conciencia que tienen los protagonistas de su propia situación histórica es tan inmediata e irreflexiva, tan «ideológica» en el sentido peor del término, que se presta a grandes errores (Cerezo, 2003, p. 32).

Por tanto, de lo que se trata aquí, pues, es de realizar un ejercicio hermenéutico con el fin de realzar la importancia de esa coyuntura finisecular marcada por la decadencia y por la pérdida de sustento. Además, la crítica a la burguesía y la ciencia moderna también podemos entreverlas de forma directa y sublime en toda la obra de Baroja. Esto es lo que queremos justificar de alguna forma, un fondo común en la conciencia europea de la época. Una participación de las mismas preocupaciones y dilemas. Por ello reservamos este puesto para Baroja, donde los resquicios utópicos del romanticismo, la actitud pesimista de Schopenhauer y el nihilismo nietzscheano se elevan y confluyen fielmente en la novelística del vasco. Como decíamos, las novelas de Baroja son un reflejo, al igual que en Unamuno, de su propio sentir como existente. “*El árbol de la ciencia*” se trata de una ficción cuasi bibliográfica, donde Andrés Hurtado es un paralelismo de la propia existencia de Baroja. *¿Es importante la muerte en la obra de Baroja?* Ciertamente, al igual que en la náusea sartreana, se trata del tema

implícito tras el sentir del protagonista. En ningún caso se nos oculta lo caótico del existir, sino que la obra es un relato directo de esto, de la situación no menos caótica del humano en el mundo, arrojado, desorientado. Un mundo cruel y duro, donde no existe consuelo alguno y *se ha perdido la esperanza en la vida supraterrena*. Vemos la interesante conversación con la que concluye su trágica novela.

-Ha muerto sin dolor- murmuró Iturrioz-. Este muchacho no tenía fuerza para vivir. Era un epicúreo, un aristócrata, aunque él no lo creía.

-Pero había en él algo de precursor- murmuró el otro médico.

(Baroja, 2007, p. 255).

La interpretación que le damos a estas palabras finales será en clave heideggeriana. Nos referimos a esto como una característica propia de los personajes existencialistas, ese precursar, en referencia al vivir con la muerte, a ser consciente de ella. “*Es un precursar (Vorlaufen) del Dasein hacia su haber-pasado (Vorbei) como una extremísima posibilidad de sí mismo, que le está por delante con certeza y total indeterminación*” (Heidegger, 1924, p. 13). La salida que Andrés Hurtado en este caso elige ante el hastío de la existencia es el suicidio. La angustia existencial, tras las diferentes desventuras que le ocurren al personaje es demasiado y acaba desbordando al protagonista. Debemos hacer mención en primer lugar, de otras grandes obras de matiz existencial dentro de la trayectoria barojiana como lo son “*La busca*” o “*Las inquietudes de Shanti Andía*”. Por otro lado, hay que destacar la participación no menos importante de otros autores noventayochistas que encarnan este mismo espíritu epocal, como lo son Maetzu y Azorín, los cuales, junto a Baroja, forman el grupo conocido como “*Los tres*”, en cuyas novelas reside un gran afán por la crítica política y la realidad de su tiempo. O el mismo Ángel Ganivet, el cual sin duda fue uno de los precursores de esta generación de literatos.

Conclusión

Tras hacer un repaso por la crisis, hemos intentado centrar la atención en la importancia que esta tendrá en la medida en que supone la pérdida y el ocaso de los valores y fundamentos que sostenían a la sociedad de la época. En este sentido, la muerte de Dios y el declive de la razón, suponen la necesidad del emerger de un nuevo filosofar, una nueva actitud ante tal calamidad, pues se ha quedado el humano sin saber a qué atenerse. Por ello, como modelo alternativo a la filosofía sistemática y tradicional, nuestro trabajo de investigación tenía como uno de sus objetivos fundamentales aludir a la literatura como modelo de producción filosófica propio de la crisis. El debate entre si la literatura puede considerarse filosofía o no, ha sido tratado de la forma más honesta posible. Con todo, bajo el rotulo de la literatura de la generación finisecular y gracias en gran parte a las aportaciones de Pedro Cerezo, nos atrevemos a dictaminar que la literatura es y ha sido siempre una fuente inagotable de filosofía, y que filosofía y literatura se complementan y retroalimentan. Otro de los temas que aquí hemos querido defender, es la propuesta de la existencia de una situación espiritual común en el sentir europeo de la época. A través de esta tesis, nuestro trabajo ha seguido la dirección de entablar relaciones entre los dos grandes bloques que nos ocupan; La fenomenología de Husserl y su vertiente post-idealista, con Heidegger y el existencialismo como referencias, y la generación de la crisis finisecular.

Como tema trascendental que subyace a toda la producción filosófica que surge tras la crisis, hemos enunciado el tema de la muerte, como preocupación mollar de nuestro trabajo y telón de fondo de toda una cultura. La muerte y el sentido de la existencia adquieren su mayor importancia tras la pérdida de fundamentos que tiene lugar en la cultura europea y la cual viene motivada por la otra gran crisis, la crisis de la modernidad. Por ello, más que nunca, el tratamiento de esta desagradable pero ineludible realidad se hace emergente y necesaria. Con nuestra aportación, hemos intentado reivindicar un modo de filosofar apegado a la vida, a la cotidianeidad y los problemas que nos atañen en lo más ínfimo al existir. Esto no es algo cerrado, sino algo abierto, abierto a los cambios, al devenir propio de la existencia, a la pérdida de sentido. Partiendo de la desorientación, característica propia de la filosofía existencial, se intenta postular y tratar sobre los temas fundamentales que atañen al existente. La muerte como principio vital y fundamental de toda una generación. Ello, lo hemos visto reflejado de una forma fidedigna en los personajes principales de las novelas de la literatura

finisecular. A través de ellos, los temas y preocupaciones de estos autores se ponen de manifiesto de una forma sublime y poética, lo cual es un aliciente para la aproximación a estas realidades, hay un acercamiento entre lector y personaje cuyas realidades se entrelazan ensalzando así la dimensión dramática del asunto. Relacionando, aunque intentando marcar las diferencias, con el pensamiento que surge a raíz de la fenomenología y su vertiente post-idealista prestando especial atención al existencialismo de Heidegger y Sartre, hemos intentado exponer el tema de la muerte como propio a la generación de fin de siglo, tema que no se olvida ni se elude, sino que se afronta y se asume poniendo en marcha una disposición esencial en el filosofar, la finitud de la existencia como principio vital de la vida.

La importancia de los postulados de Heidegger, son cruciales para nuestro trabajo y así hemos querido mostrarlo remitiéndonos en repetidas ocasiones al pensamiento del autor alemán. Gracias a ellos y a lo expuesto por la literatura finisecular, podemos verbalizar y llevar a discurso algunas nociones fundamentales a la hora de reflexionar sobre la finitud de la existencia. El encuentro con la muerte se hace crucial en nuestras vidas, ya que este encuentro provocará en nosotros un afecto, la angustia existencial, el sentimiento trágico de la vida. Esto, ligado a la pérdida de valores fundamentales como Dios y la razón como garantes de sentido y conocimiento, será un coctel molotov para el humano de la época. Bien consciente de ello es el intelectualismo finisecular, el cual motivado por esta desorientación opta por la vía existencialista para poner de manifiesto la realidad circundante que les atañe. En mi opinión, creo que este asunto nunca deja de ser actual, no es algo que se ponga de moda, sino que es un sustrato intrínseco a la propia existencia. El cometido de la reflexión filosófica en este sentido, debe dirigirse en mi opinión, y como postula Machado, en usar esta realidad como fuente inagotable de producción filosófica y literaria. Inagotable, pues nunca podremos descifrar este dilema. Hay que hacer filosofía de la muerte como algo intrínseco a la propia vida, como su característica más fundamental pues así lo es, como diría Heidegger, se trata de la más extrema certeza que tenemos en nuestra existencia, ¿Cómo eludirla? ¿Cómo no hacer filosofía sobre la finitud, siendo esta nuestra condición más propia?

BIBLIOGRAFÍA

-Alsina, J. (2006): *Descartes y los fundamentos filosóficos de la modernidad*, El Catoblepas, Revista crítica del presente, ISSN-e 1579-3974, N°. 168.

-Baroja, P. (1911): *El árbol de la ciencia*, Alianza Editorial, S.A Madrid. 2007.

-Callero, F. (2016): *Unamuno ¿Filósofo?*, Revista de filosofía, ISSN 0185-3481, Vol. 48, N°. 141, págs. 27-52.

-Carrasco, E. (2005): *Comentario sobre La Náusea de J.P. Sartre (En el centenario de su nacimiento)*: Revista de Filosofía, Volumen 61, p.61-88.

-Cerezo, P. (2003): *El mal del siglo*, Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid.

-Cirilo, M. (1998): *La crisis de 1898. Interpretación filosófica*, Anuario filosófico, ISSN 0066-5215, Vol. 31, N° 60, 1998, págs. 289-304.

-López, A. (2005): *Antonio Machado muerte y supervivencia*, Homenaje a Joaquín González Vecín, págs. 539-551.

-Heidegger, M. (1952): *Arte y Poesía*, 1988, Fondo de cultura económica S.A. de C.V. Av. de la Universidad 975; 03100 México.

-Heidegger, M. (1924): *El concepto de tiempo*, Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

-Husserl, E. (1936): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*: Buenos Aires, Prometeo Libros. 2008.

-Nordau, M. (1902): *Degeneración*, (Salmerón, N Trad) Madrid, Imprenta de A. Marzo, calle de las Pozas, 12.

-Panea, J.M (2020): *Incertidumbre y muerte en Antonio Machado*, Claridades: revista de filosofía, Vol. 12, N°. 1 (Ejemplar dedicado a: La muerte en la filosofía española del siglo XX / coord. por Alejandro González Jiménez-Peña), págs. 35-74

-Robles, L. (1999): *El mal de siglo*, Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno, N° 34, 1999, págs. 99-131.

-Rodríguez, M. (2015): *Novela y filosofía de la generación del 98 a José Ortega y Gasset*, (Tesis doctoral inédita). Universidad de Sevilla, Sevilla.

-Sáez, L. (2009): *Movimientos filosóficos actuales* Madrid: Editorial Trotta, S.A.

-Sartre, J.P. (1938): *La Náusea* (Bernárdez, A Trad), México 13, D. F. Editorial Época S.A. 2003.

Tanganelli, P. (2001): *Hermenéutica de la crisis en la obra de Unamuno entre finales del XIX y comienzos del XX*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001

-Unamuno, M. (1912): *Del Sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa-Calpe, 2011.

-Unamuno, M. (2001): *Niebla*, Edición Electrónica: El Trauko Versión 1.0 en Word 97, Chile - Octubre 2001

-Unamuno, M. (1933): *San Manuel Bueno, mártir*, Madrid: Castalia Didáctica, 2011.

-Valle-Inclán, R.d. (1916): *La lámpara maravillosa*, textos.info Biblioteca digital abierta, 30 de abril de 2017.

-Valle-Inclán, R.d. (1920): *Luces de bohemia*, Editorial Literanda, 2011.

-Zambrano, M. (2001): *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, Nº. 3, págs. 145-147.