La vida como problema en *Adán en el Paraíso* de Ortega y *El árbol de la Ciencia* de Baroja

Siguiendo el temprano ejemplo de Ortega, muchos críticos de las novelas de Baroja no han podido prescindir de una consideración de las corrientes filosóficas que fluyen por ellas[1]. Algunas de las novelas del escritor vasco se han interpretado como exaltaciones de un vitalismo o voluntarismo nietzscheano y otras como encarnaciones de un pesimismo schopenhaueriano. Las obras más tempranas —*Vidas sombrías, La casa de Aizgorri* y *Aventuras y mixtificaciones de Silvestre Paradox*— se consideran las más schopenhauerianas[2], pero, al llegar a *Camino de perfección* (1902), el ideal nietzscheano de acción voluntarista empieza a asomarse y se encuentra expresado de una u otra manera en la mayor parte de las novelas escritas entre 1902 y 1910, llegando a su culminación en *César o nada*[3]. Varios críticos juzgan que en 1911 Baroja vuelve a su orientación schopenhaueriana en *El árbol de la ciencia.* Gonzalo Sobejano, por ejemplo, dice al respecto: «Si César Moncada es, pues, el más animoso hombre de acción del repertorio barojiano, Andrés Hurtado, protagonista de *El árbol de la ciencia* (1911), es su más exacto reverso; el hombre contemplativo por excelencia, el abúlico, el nihilista sin remedio. César es un personaje nietzscheano, Andrés, un complejo precipitado del materialismo y de la filosofía de Schopenhauer»[4]. E. Inman Fox interpreta la es-

[1] JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Ensayos sobre la Generación del 98,* ed. Paulino Garagorri (Madrid, Alianza Editorial, 1981), p. 173, escribe que «la inspiración energética que le anima [a Baroja] es una inspiración filosófica, no literaria». Ver también E. INMAN FOX, «Baroja y Schopenhauer: El árbol de la ciencia», en *Pío Baroja,* ed. Javier Martínez Palacio (Madrid, Taurus, 1974), p. 403, y D. L. SHAW, «Dos novelas de Baroja: Una ejemplificación de su técnica», en *Pío Baroja,* pp. 388-89, entre otros.

[2] Ver, por ejemplo, MARY LEE BRETZ, *La evolución novelística de Pío Baroja* (Madrid, Ed. José Porrúa Turanzas, 1979), pp. 28-29, 79-80, 125-128, 447; CARMEN IGLESIAS, *El pensamiento de Pío Baroja* (Méjico, Antigua Librería Robredo, 1963), p. 49; B. P. PATT, *Pío Baroja* (Boston, Twayne, 1971), pp. 79, 84-85, 91-94.

[3] Ver, por ejemplo, BRETZ, pp. 97, 146, 447; IGLESIAS, pp. 49-66; PATT, p. 109; G ONZALO SOBEJANO, *Nietzsche en España* (Madrid, Gredos, 1967), 347-395.

[4] SOBEJANO, p. 377. Ver también PATT, pp. 114-116.

tructura entera de *El árbol de la ciencia* a base de la filosofía de Schopenhauer[5].

Estas interpretaciones del contenido ideológico de *El árbol de la ciencia*, y aun de las obras más tempranas, sufren una cierta simplificación, puesto que aíslan un personaje y la posición filosófica que representa como la ideología dominante de la novela, pasando por alto personajes secundarios que proyectan ideas contrarias o divergentes. Tal acercamiento no toma en cuenta que el tratamiento novelístico a que somete Baroja sus fuentes filosóficas es complejo y muchas veces ambiguo. Otro problema con los estudios existentes de la ideología de Baroja en sus novelas es que encierran al escritor dentro de una época que representa al Baroja de la última década de los ochocientos, cuando el escritor leyó con entusiasmo la obra de Schopenhauer, y los primeros años de este siglo, cuando, bajo la tutela de su amigo Paul Schmidt, empezó a apreciar a Nietzsche. No se ha considerado la posibilidad de un desarrollo en el pensamiento de Baroja ni contactos posteriores que pudiera haber tenido con otros filósofos.

Este trabajo quiere rectificar esta omisión con respecto a José Ortega y Gasset, con quien Baroja sostuvo una amistad de muchos años que empezó alrededor de 1908[6]. Para enfocar el estudio de los mutuos intereses e influencia de estos escritores dentro de los límites del tiempo y espacio aquí prescritos, propongo una comparación de las ideas de *Adán en el Paraíso* y *El árbol de la ciencia,* que se escribieron casi al mismo tiempo (1910 el primero; 1911 el segundo), cuyos títulos sugieren el mismo mito bíblico y que tratan el tema de la vida como un problema para el hombre. Al establecer el marco temporal de la comparación en 1910 nos encontramos en la época en que la amistad de Baroja y Ortega se inicia y mucho antes de su famosa polémica sobre la novela que nos ha hecho olvidar que en muchas áreas filosóficas, que no sean la de estética, los dos tienen mucho en común: 1) admiración por la filosofía alemana, empezando por Kant, quien contenía dificultades para los dos[7]; 2) comparaciones de Espa-

[5] FOX, pp. 402-403.

[6] La primera referencia a las relaciones entre Baroja y Ortega es a un viaje que hicieron por casualidad juntos en tren a París (Baroja, OC, VII, 765), pero me parece razonable suponer que no empezaron a tratarse regularmente hasta que volvió Ortega de sus estudios en Alemania en 1908, se estableció como profesor en Madrid y comenzó a tratar a los intelectuales de la capital. Baroja y Ortega frecuentaron las mismas tertulias e hicieron viajes juntos a diversas partes de España a partir de los últimos años de la primera década, y en 1912 compraron casas de verano cercanas en las provincias vascongadas donde se vieron con frecuencia.

[7] Baroja se acercó a Kant por medio de Schopenhauer, a quien encontró mucho más penetrable que su maestro (ver OC, VII, 484), y Ortega se sirvió del neokantiano Hermann Cohen para entender a Kant (ver NELSON ORRINGER, *Adán en el Paraíso:* Cohen y Ortega», en *Ortega y sus fuentes germánicas,* Madrid, Gredos, 1979, pp. 56-57).

ña y la civilización mediterránea con el resto de Europa, especialmente con Alemania[8]; 3) gran respeto por las posibilidades de la ciencia, esperanza que los dos modificarán en la segunda década[9]; y 4) la búsqueda de una explicación racional de la vida que al mismo tiempo evite las limitaciones del racionalismo para con lo vital. De hecho, Baroja trató muchos de los temas que ahora asociamos con Ortega antes de que los tratara de una manera más sistemática el pensador madrileño.

El acercamiento de la razón y la vida que efectuará Ortega por primera vez en *Meditaciones del Quijote* (1914) es un tema de la obra barojiana desde *Las aventuras y mixtificaciones de Silvestre Paradox*[10]. Recuérdese que Silvestre escribe un tratado filosófico en que desea encontrar un orden racional para el caos de la vida que supere a Kant y Schopenhauer. Pero hasta *El árbol de la ciencia* no plantea Baroja el problema de la vida y la razón de una maenra céntrica a la estructura de una novela.

En cuanto al Ortega de esta época, aunque no ha llegado todavía en *Adán en el Paraíso* a su famosa solución de la razón vital, da un paso hacia esta solución cuando declara en este ensayo que la vida del hombre es un problema. Y para resolver el problema, Ortega, siguiendo su fuente alemana, Hermann Cohen, tan rigurosamente revelado por Nelson Orringer[11], escribe que la conciencia se divide en tres áreas: la ciencia, la ética y la estética. Ni las ciencias naturales ni la ética (la ciencia moral) pueden lograr su meta de explicar adecuadamente la vida, porque su metodología siempre las dirige hacia el polo de lo abstracto; nunca puede abarcar todas las relaciones entre las cosas en su totalidad: «La ciencia convierte cada cosa en un caso, es decir, en aquello que es común a esta cosa con otras muchas. Esto es lo que se llama abstracción. La vida descubierta por la ciencia es una vida abstracta, mientras, por definición, lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual»[12]. El arte nace de la tragedia de la ciencia, porque la provincia del arte es precisamente lo único y lo individual. El arte supera el problema inherente en la ciencia

[8] Los dos escritores publicaron una conversación sobre este tema en 1911. Ortega contesta a un artículo de Baroja («¿Con el latino o con el germano?») con un artículo que manda desde Marburgo, donde está estudiando («Una respuesta a una pregunta»).

[9] Para una apreciación de las posiciones tempranas de los dos escritores sobre la ciencia, ver particularmente «Romanticismos» de Baroja (*OC*, V) y «La ciencia romántica» y «Asamblea para el progreso de las ciencias» de Ortega (*OC*, I). Se encuentra un rechazo en parte de estas posiciones en *Nuevo tablado de Arlequín* (1917) de Baroja y en varios ensayos de Ortega (*OC*, II, p. 443; VII, p. 23).

[10] Tal idea es sugerida por JOAQUÍN CASALDUERO, «Sentido y forma de *La vida fantástica*», en *Pío Baroja*, ed. Javier Martínez Palacio (Madrid, Taurus, 1974), p. 292.

[11] Ver ORRINGER.

[12] JOSÉ ORTEGA Y GASSET, «Adán en el Paraíso», en *Obras completas*, I (Madrid, Revista de Occidente, 1966), p. 482. (Toda referencia a esta obra es de la misma edición; de aquí en adelante se incluyen los números de las páginas en el texto).

efectuando la totalidad de las relaciones de las cosas por medio de una ficción, «una *como* infinitud» (*OC*, I, 484). Pero, como el profesor Orringer demuestra de una manera muy convincente, a pesar de cambiar el vocabulario de su fuente neo-kantiana a uno más biocéntrico, la posición de Ortega en *Adán en el Paraíso* es todavía esencialmente neokantiana: «¿Quién es Adán? Cualquiera y nadie particularmente: la vida» (*OC*, I, 492). En otras palabras, esa vida a que se refiere Ortega es la vida en general y no la vida particular que le ocupará más tarde.

En la representación novelística que elabora Baroja del Paraíso en 1911, el árbol de la ciencia predomina, no sólo en el título de la novela, sino como la motivación principal del protagonista Andrés Hurtado, cuyo primer nombre se asemeja en tres de sus letras y en su ritmo bisilábico al nombre del primer padre y cuyo apellido recuerda la fruta robada al árbol prohibido. Andrés es Adán, y la vida para él es un problema que procura resolver agarrándose al árbol de la ciencia, una solución que resultará tan desastrosa para Andrés como lo era para Adán. Pero, en vez de ofrecer a su Adán problemático la alternativa del arte, como lo hace Ortega, Baroja compara la solución del protagonista a la vida vivida de un modo pragmático, no reflexivo. La posición racionalista de Andrés es yuxtapuesta a, y así modificada por varios elementos dentro de la novela: 1) La actitud del narrador frente al protagonista es ambigua; proyecta simpatía por Andrés en su sinceridad y en su odio por toda la crueldad y mezquindad que observa, pero el lector se siente engañado cuando Andrés mismo puede, en un momento dado, sucumbir a la hipocresía y la corrupción para no suspender una clase. 2) El tío Iturrioz se enfrenta con la posición de Andrés sirviéndose de una combinación de pragmatismo y vitalismo. 3) Y la última condenación de la posición de Andrés es su falta de habilidad para tener éxito en ningún otro aspecto de la vida que no sea el intelectual y abstracto, una deficiencia que le llevará a la muerte. Si, como veremos, Andrés tiene mucho en común con el Ortega de 1910, Baroja, al someter a su personaje a esta crítica vitalista, parece al mismo tiempo criticar de un modo indirecto la posición neo-kantiana de su amigo.

El árbol de la ciencia se divide en siete partes que cubren, más o menos cronológicamente, la vida de Andrés Hurtado desde sus estudios de medicina en la Universidad de Madrid hasta su temprana muerte por su propia mano. Las primeras experiencias —la escuela de medicina, observaciones de la gente en los barrios bajos de Madrid— son más bien de una naturaleza colectiva y genérica, experiencias de Adán como «cualquiera o nadie», pero, después de la muerte de su hermano menor, en la tercera parte, las experiencias se hacen más individuales, terminando con su

matrimonio, la inminente paternidad y la muerte. La narración de estas experiencias vitales es interrumpida a intervalos por unas conversaciones de tipo filosófico entre Andrés y su tío Iturrioz, la más larga de las cuales comprende toda la cuarta parte de la novela.

En la primera mitad de la novela, antes de la larga conversación central, Andrés observa la vida de otros sin tener ninguna motivación ni ideología propia. Por ejemplo, en la primera conversación con su tío, al final de la segunda parte, no muestra todavía un punto de vista personal. Busca una orientación ideológica, habiendo rechazado recientemente las ideas de Letamendi, cuya explicación matemática de la biología le había seducido durante un tiempo. Esta fácil aceptación de las ideas de Letamendi por parte de Andrés advierte al lector que debe mantener una actitud escéptica frente al Andrés filosófico. En esta primera conversación, la posición materialista y pragmática del tío es la única que se articula. Iturrioz responde al deseo de Andrés de «sacar consecuencias de todas esas vidas»[13] (las vidas crueles y mezquinas que ha observado en los barrios bajos de Madrid) con una explicación puramente biológica; según Iturrioz, la justicia es una pura invención de algunos que la utilizan para sus propias necesidades. Por ende, no existe un sentido universal de la justicia. Compárese esta actitud pragmática con la del Ortega de *Adán en el Paraíso,* para quien la lógica, la ética y la estética son «literalmente tres prejuicios, merced a los cuales se mantiene el hombre a flote sobre la superficie de la zoología, y libertándose en el lacustre artificio se va labrando la cultura libérrimamente, sin intervención de místicas sustancias ni otras revelaciones que la revelación positiva, sugerida al hombre de hoy por lo que el hombre de ayer hizo» (OC, I, 473). Ortega, en esta etapa del desarrollo de su pensamiento, al contrario de Iturrioz, tiene a estos «prejuicios» por orientaciones universales de la conciencia.

En la tercera parte de *El árbol de la ciencia,* Andrés experimenta el evento más doloroso de su vida hasta la fecha, la muerte de Luisito, su hermano menor y único miembro de la familia a quien quiere. Con esta experiencia aplastante a cuestas y armado con lecturas de Kant y Schopenhauer, Andrés está a la altura de un intercambio más equitativo con su tío. Andrés, ahora más ideológicamente orientado, busca «una síntesis que complete la Cosmogonía y la Biología; una explicación física y moral del universo» (124). Como Andrés, Ortega, en *Adán en el Paraíso,* divide la ciencia en dos grandes provincias: la física y la moral «que no comunican entre sí» (OC, I, 482). La ciencia moral (la ética) no se distingue de

[13] PÍO BAROJA, *El árbol de la ciencia* (Madrid, Alianza, 1974), p. 96. (Toda referencia a esta obra es de la misma edición; en adelante los números de las páginas se incluyen en el texto).

la ciencia natural, según Ortega, en su fracaso delante de la vida, puesto que es un estudio abstracto de relaciones; un estado espiritual no se puede estudiar aisladamente, sino con relación al estado anterior y al posterior. Andrés piensa basar su acercamiento a la vida en estas dos ramas de la ciencia igualmente alejadas de lo vital que espera desentrañar.

En esta cuarta sección central, el pragmatismo de Iturrioz se enfrenta directamente con el racionalismo kantiano/schopenhaueriano de Andrés. Iturrioz, fiel todavía a su original materialismo, le recomienda a su sobrino que deje a los metafísicos alemanes y que lea a Hobbes, puesto que el filósofo inglés no le alejará de la vida. Pero Andrés no hace caso de las objecciones de su tío y defiende acaloradamente a sus nuevos ídolos. La realidad se encuentra según Andrés, en las fuerzas que obran por un principio de causalidad en los dominios del espacio y del tiempo que son pendientes de la mente humana. La verdad es una serie de relaciones que se quedan constantes basadas en la razón y la experiencia; la verdad son los puntos en que todos están de acuerdo. Ortega, dentro del mismo marco racionalista, afirma en «Adán en el Paraíso» que «Cada cosa es un pedazo de otra mayor, hace referencia a las demás cosas, es lo que es merced a las limitaciones y confines que éstas le imponen. Cada cosa es una relación entre varias» (*OC*, I, 474-75). «Hemos visto que un individuo, sea cosa o persona, es el resultado del resto total del mundo, es la totalidad de las relaciones. En el nacimiento de una brizna de hierba colabora todo el universo» (*OC*, I, 484). De ahí que la vida en *Adán en el Paraíso* sea un sistema de relaciones que la mente interpone entre sí misma y el resto del universo[14].

Para Andrés y para Ortega, en 1910, hay tantas realidades como mentes hay para proyectarlas; el neo-kantiano de la novela dice: «¿Qué duda cabe que el mundo que conocemos es el resultado del reflejo de la parte del cosmos del horizonte sensible en nuestro cerebro? Este reflejo unido, contrastado, con las imágenes reflejadas en los cerebros de los demás hombres que han vivido y que viven, es nuestro conocimiento del mundo, es nuestro mundo» (127). Y escribe el filósofo no ficticio, discípulo de Hermann Cohen, que «no existe, por lo tanto, esa supuesta realidad inmutable y única con la que poder comparar los contenidos de las obras artísticas: hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama. Hay una realidad de todos los días formada por un sistema de relaciones exactas impuesto por la necesidad de exactitud. Ver y tocar las cosas no son, al cabo, sino maneras de pensarlas» (*OC*, I, 475).

Andrés defiende la ciencia sobre todo usando un argumento semejan-

[14] ORRINGER, ob. cit. en la nota 7, p. 62. En 1915 Ortega rechaza esta parte de su artículo de 1910.

te al de Ortega que se acaba de citar. Según Andrés, la ciencia valora los datos de la observación y relaciona las diversas ciencias particulares levantando puentes entre unas y otras. Las teorías de la ciencia son aproximaciones a la verdad. Concluye Andrés triunfalmente su exposición diciendo que «la ciencia es la única construcción fuerte de la Humanidad...» (130). Afirma que arrolla la religión, los sistemas morales y las utopías, pero cuando añade Iturrioz que arrolla también al hombre, Andrés no lo puede negar. Por fin, Andrés e Iturrioz se ponen de acuerdo en un último punto: que la Humanidad necesita la construcción racionalista (la mentira, según Iturrioz) para vivir: «El instinto vital, dice Andrés, necesita de la ficción para afirmarse. La ciencia entonces, el instinto de crítica, el instinto de averiguación debe encontrar una verdad: la cantidad de mentira que se necesita para la vida» (131). Andrés, al poner aquí la ciencia al servicio de la vida, presagia al Ortega de *Meditaciones del Quijote* donde cita como realidad radical la vida y comienza a formular su noción de la razón vital[15].

Pero Andrés termina la conversación defendiendo la división entre la voluntad y la inteligencia que efectúa Schopenhauer, una división que no puede admitir Iturrioz: «.. no creo que la voluntad sea sólo una máquina de desear y la inteligencia una máquina de reflejar... No creo en esa indiferencia automática que tú atribuyes a la inteligencia. No somos un intelecto puro, ni una máquina de desear; somos hombres que al mismo tiempo piensan, trabajan, desean, ejecutan... Yo creo que hay ideas que son fuerzas» (136). Compárese lo dicho por Iturrioz con lo que escribe Ortega en 1916 (¡no menos que en un ensayo sobre Baroja!): «¡Un ideal que fuera a la vez una espuela! La espuela —símbolo de una cultura caballeresca»[16].

Al final de este largo intercambio dialéctico entre tío y sobrino, Andrés, así cargado con su equipaje racionalista, emprende su carrera como médico, primero en un pueblo atrasado (parte cinco) y luego en Madrid, en una clínica para prostitutas (parte seis). Según la predicción de su tío, sus ideas metafísicas no han preparado bien al sobrino para la vida y no tiene éxito ni en el pueblo ni en Madrid. Durante un tiempo logra cierto equilibrio rehusando en lo posible los aspectos carnales de la vida (mantiene una dieta casi vegetariana y no alterna con nadie del pueblo). Pero

[15] CIRIACO MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset* (Madrid, Alcalá, 1968), p. 102, no acepta la afirmación de muchos críticos orteguianos de que el fundamento de la razón vital se encuentra en *Meditaciones,* pero no niega que las semillas de esta noción básica de Ortega están en aquella obra. Carmen Iglesias, p. 67, asevera que la actitud general de Baroja desde sus obras más tempranas se acerca a la razón vital de Ortega.

[16] JOSÉ ORTEGA Y GASSET, «Ideas sobre Pío Baroja», *Ensayos sobre la Generación del 98,* p. 10.

la vida siempre está acechando al hombre, no dejándole llegar al estado de *ataraxia,* «el paraíso del que no cree» (241) según Andrés. Andrés tiene que opinar en un asunto criminal, por lo cual el otro médico del pueblo le hace imposible la vida. Decide dejar el pueblo y regresar a Madrid, y la noche antes de partir rompe su habitual abstinencia y hace el amor con la patrona. La experiencia le deja tan enfermo que tiene que bajar del tren en Aranjuez, donde permanece unos días antes de proseguir a Madrid.

Al llegar a la capital, Andrés se encuentra con su tío, y al saber éste el fracaso del sobrino en el pueblo por querer vivir una vida aislada, alejada de las vidas pueblerinas que él considera mezquinas, le advierte que «cada hombre no es una estrella con su órbita independiente» (199)[17]. La metáfora de Iturrioz para el puesto del hombre en la sociedad recuerda un ejemplo astronómico que emplea Ortega en *Adán en el Paraíso* para definir el ser de las cosas: «La vida de una cosa es su ser. ¿Y qué es el ser de una cosa? Un ejemplo nos lo aclarará. El sistema planetario no es un sistema de cosas, en este caso de planetas: antes de idearse el sistema planetario no había planetas. Es un sistema de movimientos; por tanto, de relaciones; el ser de cada planeta es determinado, dentro de este conjunto de relaciones, como determinamos un punto en una cuadrícula. Sin los demás planetas, pues, no es posible el planeta Tierra, y viceversa; cada elemento del sistema necesita de todos los demás; es la relación mutua entre los otros. Según esto, la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones» (*OC,* I, 481). Claro que el ejemplo celestial de Ortega se refiere a una visión neo-kantiana del ser como una construcción mental, mientras que la estrella de Iturrioz es una metáfora para el hombre en su mundo, y en eso el tío se acerca a la circunstancia, corolario necesario del yo, que descubrirá Ortega en *Meditaciones del Quijote*[18]. Es interesante que en 1916 Ortega interpreta el dilema de Andrés de un modo que recuerda a Iturrioz, esto es, según su recién descubierta fórmula «yo soy yo y mi circunstancia»: «Andrés Hurtado, el protagonista de *El árbol de la ciencia,* no encuentra faceta alguna en el orbe donde su actividad pueda insertarse. Vive como un hongo atenido a sí mismo, sin adherencia al medio, sin cambio de sustancias con el dintorno... ¿Qué queda? Una isla desierta en torno a un Robinson. El individuo señero: *yo*»[19].

En el intercambio con el tío, que se acaba de citar, Andrés acepta por

[17] ITURRIOZ se manifiesta mucho más nietzscheano cuando usa la metáfora del «hombre/estrella» en *La dama errante:* «Un hombre no es un astro en medio de otros astros: cuando un individuo es fuerte, su energía se extravía e influye en los demás» (*OC,* II, p. 252).

[18] Para una discusión de la dirección pos-1911 de Ortega y las raíces de esta dirección que se pueden descubrir en *Adán en el Paraíso,* ver ORRINGER, ob. cit. en la nota 7, pp. 61-63.

[19] ORTEGA, «Ideas sobre Pío Baroja», pp. 100-101, 105.

el momento la sugerencia de éste de que no puede existir fuera de su mundo, que es uno con su circunstancia. Pero no llega a emplear esta intuición como ideal que guíe su vida. Al casarse con Lulú deja, dentro de lo posible, el mundo práctico y social para aislarse en su casa y dedicarse a la traducción de artículos médicos, y, aunque Baroja nunca es muy explícito en los asuntos sexuales, se sugiere que Andrés también se abstiene de sus deberes matrimoniales. Pero de nuevo la vida se le impone. Lulú quiere tener hijos, y Andrés, por fin, sucumbe a sus lágrimas. Su vida armoniosa es destruida cuando Lulú, ya embarazada, se convierte en una mujer celosa e irritable: «Ya no era aquella simpatía afectuosa y burlona tan dulce; ahora era un amor animal. La naturaleza recobraba sus derechos. Andrés, de ser un hombre lleno de talento y un poco *ideático*, había pasado a ser hombre» (243). Pero ser un hombre completo que se ocupa tanto de la vida corporal como de la intelectual abruma al recién casado. Primero toma morfina para escaparse de los terrores de ser padre, y, cuando se muere Lulú en el parto, se suicida, dejando atrás el árbol de la ciencia y el árbol de la vida.

Este fin, como hemos dicho, es la condenación máxima de la posición racionalista de Andrés. El suicidio del protagonista no inspira ni temor ni piedad en el corazón del lector; Andrés es un ser demasiado abstracto y alejado de la vida para sonsacar algo tan palpable como una lágrima. Nosotros, los lectores, como el médico y el tío Iturrioz, cuyos comentarios cierran la novela, sentimos mucho que este ser tan sensible no haya podido sobrevivir, pero no nos sorprende el hecho. Y, por otra parte, los comentarios de Iturrioz a lo largo de la novela, que forman un contrapunto con la posición de extremo racionalismo de Andrés, nos parecen dignos de escucharse. Las dos voces —la de Andrés y la de Iturrioz— tienen que tomarse en su conjunto. Andrés el racionalista e Iturrioz el vitalista se quedan al final yuxtapuestos el uno al otro, de un modo que sugiere que ninguna de las dos posiciones es completamente adecuada y que las dos tienen que tomarse en cuenta en una solución última. La vida sin la razón y la reflexión es caótica e innoble; la razón sin la vida es la muerte. Como Ortega lo hará en 1914, Baroja rechaza en 1911 un Jardín del Paraíso que favorece el árbol de la ciencia y que perjudica el árbol de la vida. Al ver las coincidencias de imágenes, metáforas y actitudes filosóficas en *El árbol de la ciencia* y *Adán en el Paraíso* es difícil no imaginar a los dos amigos discutiendo cómo acercarse al problema de la vida en sus tertulias madrileñas y en los viajes que hicieron juntos por tierras de España.

ROBERTA JOHNSON

Scripps College, Claremont, California