

## El *Quijote* y la filosofía española

● GRETA RIVARA KAMAJI

Si por algo podemos caracterizar al pensamiento filosófico español es por la constante reflexión no sólo con respecto al sentido de su propio quehacer sino a la manera en cómo el quehacer filosófico se ha dado en su propia tradición.

En los grandes filósofos españoles, sobre todo si pensamos en Unamuno, Ortega y Gasset y María Zambrano, la palabra filosofía siempre ha ido acompañada de la palabra España. Ello no es así porque sus pretensiones filosóficas sean meramente domésticas o localistas. Parten de la idea de que ningún pensamiento se puede dar al margen de la tradición en la que se inserta ni mucho menos darse a sus espaldas. Consideran que la filosofía no consiste solamente en una artillería sistemática y ordenada de abstracciones y conceptos que no tiene nada que ver con la vida y con la existencia de una tradición, su cultura y sus símbolos que asume y configura para expresar su comprensión de las cosas.

No hay pensamiento que no lo sea desde un horizonte de sentido y significación, un horizonte que marca y delimita sus pretensiones, sus objetivos, sus puntos de partida. Más aún, el lenguaje y la lengua en la que se inscribe le abre un horizonte y una perspectiva que anticipa los sentidos que ese pensamiento se propone desentrañar y aun generar.

Es desde este punto de partida que aquellos filósofos españoles se han dado siempre a la tarea de pensar no sólo la manera específica en que la filosofía se ha dado en España, sino que, dada esa tradición, piensan la manera en cómo ésta ha influido en la configuración del pensamiento filosófico.

Lo primero que señalan es que la filosofía en España, aun cuando ha compartido en distintos momentos los grandes temas y problemas que han sido comunes a toda la historia de la filosofía —ahí se inscribe de

hecho, forma parte de esa historia—, ha tenido un desarrollo diferente, específico, pues ha vinculado esos grandes temas y problemas con su horizonte de sentido.

En España, el pensamiento filosófico parece no haberse dado ni tan pródicamente como en otros lugares de Europa, como en Alemania por ejemplo, ni tampoco se ha plasmado del modo en que de manera prioritaria se ha dado en las filosofías hegemónicas, es decir, en la monumentalidad de los sistemas, como los del idealismo alemán. Tampoco se ha dado bajo la forma de grandiosos aparatos especulativos y conceptuales y mucho menos se ha interesado en glorificar ningún método como condición única de verdades.

Filosóficamente, esta tradición se ha caracterizado, según María Zambrano, por una desconfianza en aquello que es el sustento y soporte de aquellos grandes sistemas: la razón teórica y discursiva. Podríamos decir que la llamada crisis de la razón, acaecida desde el siglo XIX y vinculada en directo con los filósofos alemanes, siempre había sucedido en el pensamiento español.

En este sentido, este pensamiento nunca llegó a tener una concepción de la razón en términos racionalistas y, por tanto, tampoco llegó a tener las mismas concepciones ni de la filosofía, ni del conocimiento, ni de la verdad que detentaron otras filosofías europeas, sobre todo modernas, y cuyos grandes ejes orbitaban en torno a un culto a la objetividad y a las pretensiones de validez y fundamentación última del conocimiento.

Parecería que en el pensamiento español los grandes conceptos que sustentaban al racionalismo moderno: el sujeto, el yo, la conciencia, la verdad, la objetividad, el progreso, etcétera, siempre habían estado heridos, fracturados, pasados por la historicidad, por la temporalidad, por el perspectivismo y la circunstancialidad. Es decir, estaban inscritos en la vida y no en un sistema meramente teórico-conceptual y, por demás, autorreferente y autofundado.

La modernidad cartesiana, kantiana, ilustrada y racionalista, no pasó con tanto éxito por la filosofía española. Mientras otras filosofías se habían convertido en grandes sistemas de conocimiento, de conceptualización y racionalización de la realidad en su totalidad, a falta de esa clase de modernidad, el pensamiento filosófico español tendría que darse y expresarse de otra manera. No podía encontrar sus fundamentos

en una historia que no le pertenecía, de la que no participaba. Tampoco podía sustentarse en el método cartesiano, ni en el espíritu absoluto hegeliano, ni en la crítica de la razón pura kantiana. Tenía que acudir a su propia historia, la misma que justamente no la insertaba en las hazañas teórico-filosóficas y científicas de otros lugares de Europa.

Es desde este horizonte desde el que se ha señalado que España no ha generado sistemas filosóficos a cabalidad. Tanto Unamuno como Zambrano consideran que tal señalamiento es erróneo, ya que la filosofía española ha existido y se ha dado con otro lenguaje, las más de las veces asistemática y fragmentadamente, y no por una carencia sino porque, en esta tradición, el conocimiento se vincula con cosas distintas. No hay una idea pura del conocimiento y por tanto tampoco de la filosofía. De hecho, no se ha visto a la filosofía como algo aislado y excluyente. Ha estado “dispersa”, mas no sólo confundida y diseminada con otros terrenos del saber; más bien ha estado interrelacionada con la historia, la política y fundamentalmente con el arte. El purismo de otras filosofías que ven en esas “mezclas” una tragedia es para la filosofía española el manantial más fértil del que toda filosofía puede nutrirse.

En este sentido, Zambrano señala que los españoles han encontrado la filosofía, su filosofía, puesta en múltiples expresiones, como en el arte; ahí han encontrado parte fundamental de su pensamiento filosófico. En esta tradición, el concepto, la teoría, se ha vertido, ha brotado, se ha configurado no tanto en la forma del sistema filosófico sino en el arte y de manera específica en la literatura.

Frente a la gran tradición que va de Platón hasta Kant, en la cual el arte había quedado excluido del terreno del conocimiento, de la conceptualidad y había sido expulsado del reino de la verdad,<sup>1</sup> la tra-

<sup>1</sup> Recordemos que la condena platónica de la poesía se da en tres niveles: ontológico, moral y epistémico. El nivel ontológico se refiere al hecho de que, según Platón, el arte se encuentra a triple distancia del ser. El nivel moral indica que el artista, el poeta, no está en plena posesión de sí mismo, es un arrebatado, un poseído por lo divino, por ello, dice Platón, es inmoral. El nivel epistemológico de la condena se desprende de los niveles anteriores, ya que al estar el arte a triple distancia del ser, está a esa misma distancia de la verdad. Lo realizado por Platón consistió fundamentalmente en separar al arte del terreno del conocimiento y del reino de la verdad. (Cf. *República* x, 595a-601c.)

dición española no asumió esa condena y no la asumió al grado que las filosofías como la de Zambrano, Ortega y Unamuno han buscado en el arte modelos de racionalidad filosófica una vez que el racionalismo hubo de agotarse.

Esta tarea les era más o menos natural pues, en general, nunca pensaron que filosofía y arte se excluyeran, de hecho, buscar en el arte su filosofía no fue nunca algo extraño, así como tampoco lo fue nutrirse del arte para hacer filosofía o acudir al arte para ver expresada ahí la filosofía.

Al no poder recurrir a un glorioso pasado puramente filosófico, vieron que la filosofía había estado en el arte y en específico en la novela, pero también en formas privilegiadas de expresión: la poesía, la guía, la confesión, la meditación; formas que cumplían con la exigencia de que el pensamiento no se alejara nunca de la vida.

Tanto Unamuno como Zambrano coinciden en que si España no pasó por la clara aurora de la modernidad cartesiana, por la autotransparencia y la claridad de la conciencia, lo que sí tuvo para expresar su ser, su historia, sus ideas, sus concepciones del mundo y del ser humano fue la literatura y en ella consideran al *Quijote* como la obra más filosófica.

No es gratuito que Unamuno, Ortega y Zambrano hayan dedicado parte de su pensamiento a la literatura para ver en ella modos de racionalidad que pudiesen ayudar a construir una filosofía más allá del racionalismo, más allá de la necesidad de reducir la vida a puros conceptos, la historicidad y la temporalidad a mera teoría, el mundo plural y diverso a objeto de conocimiento y representación de un sujeto.

Los tres han visto a España, a su historia y a su mundo en el *Quijote*,<sup>2</sup> pero también a la historia, al mundo y a la vida. Si para que haya filosofía, como podemos reconocerlo en casi toda su historia, es necesario que contenga una concepción del ser, del mundo y de nosotros y explique la relación entre estas instancias,<sup>3</sup> ahí está el arte pensando filosóficamente,

<sup>2</sup> En los tres autores encontramos una reflexión al respecto. (Cf. Miguel de Unamuno. *Vida de don Quijote y Sancho*. Madrid, Cátedra, 1988.) En el caso de José Ortega y Gasset, cf. *Meditaciones del Quijote. Obras completas*. Madrid, Revista de Occidente, 1957. Para María Zambrano véase los textos que se citan en el presente artículo.

<sup>3</sup> ¿Qué cosa es la ontología sino esto, el pensar el ser, el ser del mundo y del hombre?

pensando sin temor al símbolo, a la metáfora, al fragmento, al aforismo, a la contradicción, al misterio, sin temor a voltear su rostro a la vida, sin temor a perder su pureza, su inmaculada concepción del conocimiento, huyendo siempre de “la carne de las cosas” como señalaba Ortega.

¿Qué representa el *Quijote* frente a la modernidad racionalista para estos autores? ¿Qué concepción de la vida, del pensar, está ahí presente de modo tal que tiene implicaciones filosóficas fundamentales?<sup>4</sup>

Sabemos que la modernidad filosófica se caracteriza por una preocupación fundamental por los problemas del conocimiento. Podríamos decir que una de las grandes diferencias entre la filosofía antigua y la moderna radica en que la primera se constituyó como una metafísica del ser y la segunda como una metafísica del conocer. Redujo el problema del ser al problema del conocer. Por ello, como señala Zambrano, buena parte de la filosofía moderna se redujo a teoría del conocimiento. Para el racionalismo, el plano epistémico pasó a ser prioritario con respecto al plano ontológico. Se redujo la relación del ser humano con el mundo a una relación de conocimiento, por ello hizo una reducción del ser del hombre a sujeto, sujeto teórico, discursivo, abstracto y realizó, por ende, una reducción del mundo a objeto de conocimiento, puesto ahí para el sujeto.<sup>5</sup>

En este panorama, la filosofía moderna se vio obligada a entender la realidad como sistema. Esto es, sólo convirtiendo la realidad en un paquete medible, calculable, cuantificable, dominable, conceptualizable, es decir, en sistema, se podía garantizar no sólo la posibilidad de conocerla sino de hacerlo objetivamente, con certeza y verdad.

La fuente de esa certeza, de esa condición de verdad, sería el sujeto. De esta manera, como señaló Heidegger, el mundo quedaba reducido a la voluntad del sujeto y el ser de las cosas dependió de esa certeza. Así, el sujeto se convierte en centro y fundamento de la existencia, centro a

<sup>4</sup> Considero que lo que los tres filósofos dijeron al respecto nos ayuda a nosotros, hispanohablantes, a encontrar modos de hacer filosofía arraigados en nuestra lengua.

<sup>5</sup> Una vez realizada la dicotomía sujeto-objeto, la filosofía se dedicó a pensar el vínculo entre ambas instancias, a pensar el puente entre ellas, puente de carácter únicamente epistémico. A esto se redujeron los problemas del conocimiento.

partir del cual todo se explica y todo se entiende, el sujeto se convierte en el déspota del ente y en el garante del conocimiento del mundo.

Ahora bien, ¿cuál es la base de esta suposición, de esta creencia moderna en la verdad y la objetividad? Sin duda, esta base es una determinada concepción de la razón, es por ella que el mundo puede ser enteramente clarificado. Es la razón como eje, como centro, como vehículo y único vínculo con el mundo lo que ya está puesto como base de la confianza moderna en el conocimiento de las cosas. Se trata de una razón que da vuelta sobre sí misma, sobre su sistema, que se sitúa en la conciencia como principio último del conocimiento, conciencia clara, autotransparente, sin fisuras, meramente instrumental y cognitiva.

Nada puede quedar fuera de esta racionalidad, puede explicarlo todo y lo que queda fuera de sus límites es simplemente tachado de irracional, no digno de inteligibilidad. Todo lo no capturable en concepto quedaría fuera de los esquemas de lo racional, de lo que tiene pretensiones de conocimiento y condición de verdad.<sup>6</sup>

En este panorama, de acuerdo con la crítica al racionalismo que hicieron Unamuno, Ortega y Zambrano, la filosofía renunciaba a tratar con todas aquellas dimensiones de la vida que se resistían a quedar capturadas en el concepto y en el sistema: tal vez la vida misma y sus infinitas contradicciones, la existencia humana y su radical ambigüedad y ausencia de fundamento, los abismos y pasiones que desgarran el alma humana, las emociones y afecciones que dirigen nuestras perspectivas sobre el mundo, bases de nuestras ideas y creencias. La multiplicidad y heterogeneidad de lo real, la historicidad de la conciencia, del conocimiento, de la verdad, el poder de la historia en la configuración de nuestro ser, las oscuras entrañas que motivan nuestras visiones del mundo, el carácter efímero y contingente de la existencia humana, en fin, la finitud del ser. Todo esto parecía no tener cabida en el racionalismo extremo.

En plena modernidad, los “maestros de la sospecha”, Marx, Nietzsche y Freud, llegarían a fisurar la razón moderna, la conciencia, las filosofías del sujeto. Imprimirían una herida en esa conciencia, una he-

<sup>6</sup> Esta situación aparece con la condena platónica de arte y la configuración, también platónica, de la razón filosófica como prioritaria en el terreno del conocimiento.

rida por la que brotaría cuerpo, entraña, instinto, no-ser, finitud, delirio; todo aquello con lo que el racionalismo no quiso o no pudo cargar. Los maestros de la sospecha llegarían a señalarle a la filosofía que, en su obsesión por el conocimiento, por la claridad, se habían olvidado de la oscuridad, la contradicción y la paradoja presentes en todo.

En el pensamiento español, no fue necesariamente por la sola vía de la filosofía que la exigencia de que la razón se moviese de su cristalino cetro tuviera lugar sino por la vía del arte. El *Quijote* es, según Zambrano, la singular modernidad española y a su vez su singular crítica a la misma. Para el racionalismo moderno, las verdades de la teoría son el soporte de la vida, en la novela española parecía que la vida sólo se soporta con verdades de la vida.

El *Quijote* representa, para Zambrano, el reverso del racionalismo pues la novela no pretende corregir los avatares y contradicciones de la vida alineándola con los dictados absolutos de la teoría, más bien se hunde en la vida sin la fe en la razón que presupone que puede enderezar los abismos de la existencia. El *Quijote* y don Quijote son el reconocimiento de todo lo otro de la razón sin necesidad de salvarlo ni justificarlo. La fe está puesta en otro lado; según Zambrano, en la realidad y no en el concepto.

Don Quijote es, frente al modelo racionalista de conocimiento, otro modelo, otra racionalidad, justo lo que la filosofía había negado al arte: ser una forma de conocimiento. Esto estaba ya en el *Quijote*, razón creadora y no totalitaria, una razón, dice Zambrano, que sabe que el arte es verdadero.<sup>7</sup> Don Quijote no busca acceder al mundo buscando en él objetos de conocimiento, categorías, definiciones, sino que sabe que el mundo humano acontece como “cimiento de la historia”, ahí donde la vida no trasciende sólo por ser susceptible de aclaración teórica. Esta novela es, por el contrario, una operación de descenso, una operación dionisiaca, un viaje por los íferos del ser, por la oscura entraña de la vida y de nuestra vida.

Zambrano señala que en España no fue por la vía de la filosofía que se llevó a cabo un descenso por los íferos del ser, esos íferos temidos

<sup>7</sup> Cf. María Zambrano, “La reforma del entendimiento”, en *Senderos*. Barcelona, Anthropos, 1986.

y evadidos por el racionalismo, sino por el arte, que advirtió que esos ínferos son, finalmente, la vida misma. Don Quijote es la conciencia herida, es el ser del hombre que se manifiesta en los acontecimientos que más raros parecen, “en las cosas pegadas a la vida”,<sup>8</sup> ahí donde emerge la humana condición en su mendicidad, en su locura, en la lógica del disparate, en la prodigalidad y el absurdo, en palabras de Zambrano.

Don Quijote hace emerger todo aquello que el pensamiento teórico había confinado a la oscuridad, deja que salga de sus escondrijos, emerge su derecho a ser. Es un reclamo a Platón y al racionalismo posterior por haberle negado al arte pretensiones de conocimiento, un reclamo al Platón que relegó todo lo otro de la razón al rango de irracionalidad.

El *Quijote* es la muestra de que el arte ha configurado modelos de conocimiento y racionalidad, pues ahí, señala Zambrano, encontramos una “razón piadosa”, es decir, una razón que sabe tratar con lo otro. Ahí está la novela “como un regalo para satisfacer nuestra necesidad de conocimiento, nuestra extremada pobreza en el saber de aquello que más nos importa”,<sup>9</sup> un saber, pero un saber liberado de aquella teoría que se muestra incapaz de penetrar por esos abismos por los que el arte sí logra descender, ahí hasta donde se encuentra lo más reactivo a ser desvelado, “hasta aquello que apenas tolera la palabra”,<sup>10</sup> aquellas verdades no reducidas a concepto ni apresadas en ideas, hasta todo aquello que no es verdad de la teoría sino de la vida, en palabras de Zambrano.

El *Quijote*, un tratado en el que la razón se confiesa, comparece frente a sí misma y sabe que no puede andar más a solas, confesión desde las entrañas que muestra una horrenda verdad a la razón teórica: que la vida está por encima de ella, que la rebasa, que hay cosas que no admiten ser vislumbradas y pensadas más que poéticamente. El *Quijote*, crítica a un racionalismo por llegar, para mostrarle que la fascinación de la vida triunfa por encima del poder de las ideas, “sobre su prometedor fuerza de avasallar la realidad”.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Cf. M. Zambrano. “Misericordia”, en *ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 127.



En este sentido, según Zambrano, el *Quijote* es un fenómeno bifronte de la cultura española; por un lado, anticipa la crítica a una modernidad centrada en la glorificación de la razón y el conocimiento, y por otro, expresa la modernidad misma en sus máximas paradojas. El *Quijote* es moderno, pues busca la afirmación de lo humano a toda costa, la afirmación de la autonomía del individuo, sin embargo, esto es a su vez cuestionado en la medida en que es una anticipación de las críticas a la modernidad.

En *España, sueño y verdad*, Zambrano escribe que:

la novela es el género que corresponde más a “lo humano”; nada es de extrañar que se haya manifestado en su plenitud en la fría claridad del mundo de la conciencia, Cervantes nos presenta la máxima novela ejemplar, justamente en el momento en que la conciencia va a revelarse con la máxima claridad. El novelista español, que nunca quizá hubiera conocido a Descartes, no por ello deja de precederle con esa su historia. La situación de don Quijote se hace inteligible desde el cartesiano mundo de la conciencia: “¿Qué soy yo? una cosa que piensa”, y ante esto la criatura llamada hombre no puede resignarse. Parte de su ser pensante va hacia la acción, y entonces se piensa a sí mismo, y sin darse cuenta se inventa a sí mismo, se sueña y al soñarse se da un ser, ese ser por el que penaba.<sup>12</sup>

Don Quijote representa la necesidad humana de inventarse a sí mismo. Ésta es la característica del personaje de novela que sólo ha podido nacer en la modernidad. El personaje de tragedia no se inventa a sí mismo como el de novela, quien posee la ambigüedad del hombre moderno que ve nacer dentro de sí mismo esa necesidad de hacerse. Mas don Quijote no se hace a sí mismo desde la claridad de la conciencia, ahí está el aspecto a la vez moderno y no moderno, incluso antimoderno de don Quijote. Por un lado debe crearse a sí mismo, ha de hacerse individuo. Sin embargo, la vía para ello no será la de la claridad y autotransparencia de la conciencia. En este sentido, don Quijote, afirma Zambrano, conserva algo del personaje de tragedia: la inocencia

<sup>12</sup> M. Zambrano. *España, sueño y verdad*. Madrid, Siruela, 1988, p. 24.

desde la cual las emociones rebasan todo orden, toda lógica, todo control de la realidad.

De este modo, asevera Zambrano, es la novela y no la filosofía la que introduce un oscuro vacío en lo que parecía ser el máximo fruto de la humana vida: crearse desde la conciencia, desde la autoconciencia. Esta novela recoge la tragedia, pues don Quijote no se crea a sí mismo desde las frías operaciones del intelecto, sino que se desgarran en ello, le va la vida, él brota en su autocreación y de ella brota su delirio, y de éste brota su autonomía, “don Quijote está loco por ser sí mismo” anota Zambrano. Descartes encuentra en ello justamente la máxima cordura y claridad, el control de sí mismo y de la realidad.

A don Quijote su conciencia le castiga como los dioses a los personajes de tragedia. Don Quijote vivió al mundo como mágicamente dado y es en ese mundo en el que hacía soportar sus acciones, no en el mundo cartesiano de objetos de conocimiento. Este mundo no podía ser el soporte de su acción, pues él desciende sobre el mundo de lo humano para convocarlo mas no para esclarecerlo. Como señala Ortega, el *Quijote* es una plena reflexión sobre la condición humana pero no hay ánimo de resolver sus abismos y oscuridades, por ello, “el personaje, nos atrapa, nos hace seguirlo, está en nuestro ser y se ha manifestado”.<sup>13</sup>

Cervantes ha realizado la hazaña poética de liberar a uno de esos “monstruos” sagrados, a una de esas pasiones de ser y existir que oprimen al hombre y lo exaltan. Y no hay pueblo que no tenga el suyo, su monstruo, su *daimon* que lo ciega y lo deslumbra, que lo arrastra desde muy largo tiempo. Y así cuando al fin lo ve convertido en personaje, con forma y figura propia, con su historia, cree y no cree en él, se reconoce y huye, se extraña de aquello que algunos han desentrañado del fondo huidizo de sus sueños.<sup>14</sup>

En este sentido, el discurso del método es sustituido en España por este tratado de las pasiones y los sentimientos que arremeten sobre la conciencia y la determinan, la conflictúan y se engarzan con la historia

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 35.

de un pueblo. Cuando el racionalismo moderno centroeuropeo decide olvidarse del mundo de las pasiones, Cervantes las pone en el centro de la reflexión, las libera en forma poética, las rescata en una especie de ontología brotada de la palabra *poiética*; el sueño de Nietzsche, de Heidegger, de María Zambrano se había realizado cervantinamente.

Anticipación del pensamiento de la alteridad, pues en el *Quijote* la identidad cartesiana yo igual a yo se torna en un yo igual a otro, yo soy lo otro. Unamuno señaló que la introducción de la alteridad en el sí mismo se da por obra de Sancho, el otro de don Quijote. Esta pareja representa un diálogo entre alteridades, dos anhelos de ser, de ser una unidad que incluye lo múltiple y que, realizada más acá de la vida, busca con frensí la trascendencia, la trascendencia por el diálogo:

si Cervantes hubiese hecho filosofía [...] hubiese hallado las bases humanas de una nueva convivencia, un sentido del prójimo ausente por completo en la cultura europea, más ausente en la medida en que avanza el idealismo. La soledad esencial sobre la que se funda el idealismo [...] es en don Quijote profunda, esencial convivencia, allí donde está su voluntad, allí está el otro.<sup>15</sup>

Un otro al que no se busca locamente tras un radical solipsismo como le sucedió a la conciencia racionalista, sino que se trata de un otro ya siempre incorporado. La conciencia cervantina no es la conciencia del mundo de objetos de conocimiento sino la de la carne y la sangre del otro, de sus deseos y anhelos, de su voluntad y existencia plena. El otro incluso es inventado para dar sustento a las acciones propias, pues sabe que sólo se configura a sí misma desde el otro y lo otro, que necesita del mundo y su multiplicidad y sólo ahí puede existir un yo.

La filosofía española es cervantina: las ideas y los conceptos se sostienen en la vida, no se sostienen en sí mismos, el *topos uranos* nunca hubiera podido ser español, tampoco los cuatro pasos del método, ni la ética explicada según el orden geométrico, ni la dialéctica trascendental.

<sup>15</sup> M. Zambrano, “La reforma de entendimiento español”, en *Senderos*, pp. 97-98.