

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIVISIÓN SISTEMA UNIVERSIDAD ABIERTA
LICENCIATURA EN LENGUA Y LITERATURA HISPÁNICAS



SELECCIÓN DE LECTURAS
ENSAYO ESPAÑOL DEL SIGLO XX

María Andueza (comp.)

México



Marzo, 2002

Para cualquier información y comentarios
sobre esta obra comunicarse a:
E.MAIL suafyl@servidor.unam.mx
Visite nuestra página en internet: <http://www.suafyl.filos.unam.mx>

Selección de lecturas de Ensayo Español del Siglo XX

Primera edición: enero de 1997

D.R.© Universidad Nacional Autónoma de México

Cd. Universitaria, C.P. 04510, México, D. F.

DIVISIÓN SISTEMA UNIVERSIDAD ABIERTA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

7° PISO TORRE DE HUMANIDADES I

ISBN 968-36-6205-6

Impreso y hecho en México

Segunda edición: diciembre de 1997

Tercera edición: septiembre de 2001

Cuarta edición: marzo de 2002

Colaboradores de Cómputo SUAFyL

Dora Luz Díaz Cruz

Mónica Rodríguez García

Mónica Sánchez Hernández

Captura, escaneo, corrección de galeras

y cotejo de originales

Dora Luz Díaz Cruz

Carlo Salinas Reyes

Diseño editorial y formación

Carlo Salinas Reyes

Coordinador General

ÍNDICE

	Pág.
Presentación	5
UNIDAD 1. HACIA UN CONCEPTO DEL ENSAYO ESPAÑOL	
1.1. José Luis Gómez Martínez. <i>Teoría del ensayo</i>	9
1.2. Eduardo Gómez de Baquero, (Andrenio). <i>El ensayo y los ensayistas españoles contemporáneos</i>	13
1.3. José Ortega y Gasset. <i>Meditaciones del Quijote</i>	15
1.4. Eduardo Nicol. <i>Ensayo sobre el ensayo</i>	17
1.5. Arturo Souto. <i>El ensayo</i>	19
1.6. Pedro Laín Entralgo. <i>Prólogo a José Ortega y Gasset</i>	21
1.7. Alfredo Carballo Picazo. <i>El ensayo como género literario. Notas para su estudio en España</i>	23
1.8. Ricardo Gullón. <i>El ensayo como género literario</i>	27
1.9. Juan Marichal. <i>Teoría e historia del ensayo español. (Introducción)</i>	29
UNIDAD 2. GENERACIÓN DEL NOVENTA Y OCHO	
2.1. Angel Ganivet. <i>Ideárium español</i>	35
2.2. Miguel de Unamuno. <i>En torno al casticismo</i>	37
2.2.1. _____. <i>Vida de don Quijote y Sancho</i>	39
2.2.2. _____. <i>Del sentimiento trágico de la vida</i>	43
2.2.3. _____. <i>La agonía del cristianismo</i>	44
2.3. José Martínez Ruiz (Azorín), <i>Castilla</i>	47
2.4. Ramiro de Maeztu. <i>Defensa de la hispanidad</i>	49
2.5. Antonio Machado. <i>Cancionero apócrifo</i>	51
UNIDAD 3. NOVECÉNTIMO	
3.1. José Ortega y Gasset. <i>Meditaciones del Quijote</i>	57
3.2. Eugenio D'Ors. <i>Nuevo glosario</i>	59
3.3. Gregorio Marañón. <i>Vocación y ética y otros ensayos</i>	61
3.4. Ramón Pérez de Ayala. <i>Las máscaras</i>	65

Pág.

3.5. Manuel, Azaña. <i>Ensayos sobre Valera</i>	69
3.6. Salvador de Madariaga. <i>Ingleses, franceses y españoles</i>	73
3.7. Américo Castro. <i>La realidad histórica de España</i>	77

UNIDAD 4. LA GENERACIÓN ESCINDIDA

4.1. Pedro Laín Entralgo. <i>La generación del Noventa y Ocho</i>	81
4.2. José Luis Aranguren. <i>Estudios literarios</i>	87
4.3. José Ferrater Mora. <i>El mundo del escritor</i>	95
4.4. Julián Marías. <i>Cervantes, clave española</i>	99

UNIDAD 5. ENSAYISTAS DEL EXILIO ESPAÑOL

5.1. Pedro Salinas. <i>El defensor</i>	105
5.2. José Bergamín. <i>El disparadero español</i>	109
5.3. José Moreno Villa. <i>Cornucopia de México y Nueva Cornucopia mexicana</i>	113
5.4. Juan Larrea. <i>Del surrealismo a Machupicchu</i>	117
5.5. Eduardo Nicol. <i>La vocación humana</i>	121
5.6. María Zambrano. <i>Pensamiento y poesía en la vida española</i>	131
5.7. Francisco Ayala. <i>El escritor en su siglo</i>	135

UNIDAD 6. ENSAYISTAS DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

6.1. Juan Marichal. <i>Teoría literaria e historia del ensayismo hispánico</i>	143
6.2. Carlos Castilla del Pino. <i>Cuatro ensayos sobre la mujer</i>	149
6.3. Carlos Bousoño. <i>Teoría de la expresión poética</i>	153
6.4. Tomás Segovia. <i>Cuaderno inoportuno</i>	155
6.5. Jaime Gil de Biedma. <i>El pie de la letra</i>	157
6.6. José Ángel Valente. <i>Las palabras de la tribu</i>	161
6.7. Federico Patán. <i>José de la Colina</i>	165
6.8. Fernando Savater. <i>Panfleto contra el todo</i>	173

4. 2. ESTUDIOS LITERARIOS

José Luis Aranguren
(1909-1995)

DON QUIJOTE Y CERVANTES

Voy a tratar de exponer, del modo más sucinto posible, algo así como el programa de lo que, desde hace muchos años, hubiera querido escribir sobre Cervantes y el *Quijote*. No sobre Don Quijote, tampoco sobre Cervantes, sino, por decirlo así, sobre la estructura Cervantes-el *Quijote*, sobre el Quijote como la creación y expresión, como el mito de Cervantes.

La investigación sobre Cervantes no comenzó en serio, me parece, hasta la obra de Américo Castro, publicada en 1925, *El pensamiento de Cervantes*. Todo lo anterior era «cervantismo», erudición en torno a la vida, en sus pormenores, de Cervantes, o investigación filológica, en el viejo sentido de la palabra, de los textos cervantinos. A partir de Américo Castro empieza a tomarse en serio al hombre de letras, como diría un francés, Miguel de Cervantes. Hasta ese momento, como dice un tanto patéticamente el propio don Américo al final de su libro, «Un hombre así, hambriento y casi mendicante, incita a que se le hable de tú; sus ideas serían cualquier cosa, a lo sumo las vulgares y corrientes, ‘no había tenido tiempo *ni afición* para formarse otras’, como perentoriamente decidió Menéndez Pelayo». Don Américo Castro fue el primero que hizo ver que esto no era así, que hay un pensamiento importante en Cervantes. Que ese pensamiento fuera el que don Américo expuso allí, el que ulteriormente ha presentado como cervantino u otro diferente de ambos, es materia discutible. Lo que yo me propongo aquí, en una dirección menos intelectualista que la primera de don Américo, es hacer ver su enorme importancia para la época moderna.

Se va a explorar, como ya he dicho, el pensamiento de Cervantes en el *Quijote*. Por eso y como cuestión previa, es menester referirse a lo que podríamos llamar la querrela entre los cervantistas y los quijotistas. Hay los partidarios de Cervantes y ha habido también —ha habido uno muy insigne, Unamuno—, los partidarios de Don Quijote. Según Unamuno sería menester liberar, por así decirlo, a Don Quijote de Cervantes, del sentido crítico que sujetaba el vuelo quijotesco, y para eso escribió la *Vida de Don Quijote y Sancho*. Confieso que, puesto en la disyuntiva, yo figuraría más bien entre los cervantistas que entre

los quijotistas, pero, como ya he declarado, me niego a tomar a Don Quijote separado del discurso cervantino. Para Don Quijote separado de Cervantes vale, por lo menos hasta cierto punto, la crítica de Auerbach en *Mímesis*, su ausencia de sentido de lo problemático; su utopía y la fuga de los problemas sociales reales en su época; la locura y cordura separadas, de tal modo que pasa fácilmente de loco a adaptado, por supuesto demasiado, a la sociedad, y asume un estilo cortesano, así en el palacio de los Duques, que nos desconcierta porque nos parece que no va con él. Esto y otras cosas podrían decirse, como crítica, de un Don Quijote independizado —en la medida en que esto sea posible— de su modo de presentárnosle Cervantes. El linaje de quienes, con el espíritu moderno, se manifestaron más bien partidarios de Cervantes que de Don Quijote fue fundado, aun cuando su libro se titulase *Meditaciones del Quijote*, por Ortega y Gasset. Ortega y Gasset se pregunta por el enigma de Cervantes. No hay duda, Cervantes es un personaje enigmático. Don Quijote no. Es por tanto un nuevo planteamiento.

Este enigma de Cervantes fue confusamente percibido desde hacía mucho tiempo, y de ahí el que se escribieran libros esoteristas sobre Cervantes. Don Américo se da cuenta de todo ese halo de esoterismo en torno a Cervantes y comprende, o cree comprender su porqué. Es decir, se deja llevar por la influencia de la época, que tendía a ver a los grandes autores del siglo XVII como personajes de escondida herejía, que avanzaban enmascarados hacia el mundo moderno, para precaverse de las asechanzas de lo antiguo, de lo medieval que había cobrado nueva y temible forma con la Inquisición. De la misma manera que Descartes *un philosophe masqué*, también Cervantes habría sido un escritor enmascarado ¿En qué sentido? Se diría que don Américo vacila entre las dos explicaciones que presenta: la de la hipocresía de Cervantes, no una hipocresía personal sino una hipocresía estructural, una especie de *doble* constitutiva, impuesta por la forma de vida a la que cualquier pensador independiente se vio sometido en esa época, y más en España; y la otra, más sutil, que consiste en el remozamiento de la teoría de la doble verdad. Cervantes y Descartes habrían creído en las

viejas verdades religiosas, cristianas, católicas, como útiles para ganar el cielo, para salvarse, pero en el plano de la reflexión según Cervantes, en el plano de la filosofía y la ciencia según Descartes, las verdades válidas eran otras. Y así estos hombres, y otros con ellos, se habrían visto obligados a moverse en ese doble e indeciso, móvil plano entre una y otra verdad. A mí no me importa ese planteamiento. Creo que, en definitiva, estos grandes pensadores ni fueron propiamente disimulados, ni siquiera vivieron de una manera explícita la doctrina de la doble verdad. No advirtieron, como nosotros, la contradicción, la posible contradicción entre lo que creían, seguían creyendo, y lo que decían, comenzaban, eran los primeros en decir, en pensar. Lo que me importa es, dejando aparte ese problema rigurosamente privado, ver qué es lo que aportaron de nuevo.

Desde esta perspectiva yo prefiero poner a Cervantes más en relación con Montaigne que, como hace Américo Castro, con el pensamiento italiano, con el pensamiento de la Italia del Renacimiento. Lo creo más esclarecedor. Pero entiéndaseme bien, no quiero decir de ninguna manera que Montaigne haya influido directamente más que los renacentistas italianos sobre Cervantes. Tampoco me interesa ese problema de influencias. Lo que me importa es la función que Cervantes desempeñó en nuestro país, y que encuentro que se corresponde bastante bien a la que Montaigne representó en Francia. Fueron ambos pensadores de transición, pero no en el sentido antes usual y ya anticuado de que no fueran muy importantes sino, al revés, en el de que llevaron a cabo una revolución tan profunda que fue muy insuficientemente comprendida en su época. Este nuevo modo de pensar es expresado por Montaigne bajo la forma del género que él inventó, el ensayo. Este nuevo modo de pensar es expresado por Cervantes bajo la forma del género que él también inventó, la novela moderna. Pensamiento, el de Cervantes que, por supuesto, no es sistemático, no tiene nada de sistemático, es en cierto sentido menos sistemático aún que el de Montaigne. Pues Montaigne al menos habla directamente, en primera persona, en tanto que el pensamiento de Cervantes es reflejado o más bien refractado en lo que dice y hace Don Quijote, es traspuesto a clave mítico-demencial. Por tanto el problema es más complejo y mucho más importante literariamente en el caso de Cervantes que en el de Montaigne. Pero repito, ambos llevan a cabo una auténtica revolución intelectual. No puedo entrar aquí en la de Montaigne, de quien voy a retener un punto, solamente un punto: ¿De qué habla Montaigne? Montaigne no nos relata ninguna historia y como él mismo dice, no nos enseña nada. De lo único que nos habla es de sí mismo, del propio

Michel de Montaigne. Montaigne no nos enseña nada porque no nos habla «como gramático o poeta o jurisconsulto, sino como Michel de Montaigne». Tampoco pues del hombre en general. Que lo que diga valga, en la medida que sea, para el hombre en general, es otro problema. Él sólo nos habla de sí mismo. Se trata de llevar a cabo una tarea de *interiorización*. La literatura asume, a partir de Montaigne, una función nueva, la de expresión directa, inmediata de la intimidad. Naturalmente se objetará que esto no es nuevo, que lo que hoy llamamos autobiografía lo habían hecho antes otros y, sin remontarnos a San Agustín, dentro de nuestras propias letras Santa Teresa, por ejemplo, en la medida en que su vida —pero ésta es ya otra cuestión— no estuviese dividida entre lo que más o menos cobra la forma de una contemplación, *Las Moradas*, y lo que aparece como sus ires y venires, fundaciones, luchas, etc. En cualquier caso, lo que Montaigne funda es la literatura como expresión laica de la intimidad, y de una intimidad absolutamente laica. Y esto es fundamentalmente moderno, pues las dos notas a la vez nunca se habían dado. La expresión de la intimidad y la expresión laica de una intimidad igualmente laica; he aquí la aportación principal, ya como punto de partida, de lo que ha constituido la obra de Montaigne.

Lo que Cervantes tiene por de pronto de común con Montaigne es la situación, su situación histórica. Montaigne y Cervantes vivieron una especie de plenitud, plenitud de la que probablemente ninguno de los dos se dio cuenta del todo, pero que nosotros vemos ahora. Una especie de sazón, de sazón histórica. Y la sintieron pasar, especialmente Cervantes, que vivió más tarde. Vivieron entre la época del ingenuo entusiasmo renacentista y la época, barroca ya, de la exasperación y la desesperación, del frenesí y la desilusión amarga que, por la otra cara, jugaron a la apoteosis teatral, a la escenografía, al gran espectáculo. Ellos, Montaigne, Cervantes, encarnaron un instante histórico de serenidad, de sentido crítico, de ironía, de comprensión del mundo y de soledad ya, pero soledad tranquila aún, anterior a la soledad barroca. He hablado antes de interiorización, pero la palabra «interiorización» significa por una parte hablar, escribir de la propia intimidad, que es lo que hace Montaigne. Por otra, llevar a cabo un proceso *activo* de interiorización de la propia vida en cada uno de sus aspectos, así, en el religioso, claramente con el erasmismo, frente a la religiosidad demasiado externa, y luego, más acendradamente, con la mística. Montaigne secularizará esa contemplación del espíritu. Cervantes llevará a cabo el proceso de interiorización laica, contemplativamente no por la vía del ensayo ni de la filosofía, sino por la de su creación literaria, la

novela moderna. Y activamente, mediante la creación de su mítico héroe, Don Quijote. (Recuérdese la relación, a la que en otras ocasiones me he referido, entre la «acción simbólica» literaria y la acción real).

Que la soledad es la clave para entender a Cervantes, que la soledad consigo mismo es la actitud que está en el origen de todo este movimiento moderno es cosa que a propósito del mismo Cervantes se ha visto ya y así el Américo Castro más conocido, el que empieza con *España en su historia*, escribió que «Cervantes se adentra en sí mismo con heroicidad no menor que la de un Montaigne o un Descartes al recluirse en la torre o estufa de sus pensamientos». Ciertamente que Cervantes no lo hizo para discurrir filosóficamente, sino para organizar sus imaginaciones, ironía y parodias, y la actitud frente al mundo implícita en ellas. Como en Montaigne, las cosas y los acontecimientos externos son en el *Quijote* meros «pretextos», aquí mejor, para emplear la palabra cervantina, *ocasiones*, ocasiones para que se manifieste, para que se realice el modo de ser de cada cual. A Montaigne le conocemos a través de sus debilidades, de sus humores y sus malos humores, de todo lo que él nos confiesa. Nos confiesa con una confesión, como ya dije, laica. A Don Quijote le conocemos a través de las «ocasiones» que se le presentan para manifestar quién es. Es por tanto el modo de ser de cada cual el que es revelado, en el sentido casi fotográfico de la expresión, mediante los pretextos, las ocasiones que acontecen en la vida de uno y otro, de Montaigne y de Don Quijote. Pero este modo de ser es radicalmente diferente en Montaigne y el Don Quijote de Cervantes. El modo de ser de Montaigne, la pasión de Montaigne es el autoconocimiento. Montaigne quiere, ante todo, conocerse, y sólo a través de la *conciencia* de sí mismo y de confesar, es decir, aceptar lo que en ese espejo ve, al verse y re-verse, hasta cierto punto se hace y rehace.

En cambio en el *Quijote*, lo que las «ocasiones» ponen de relieve no es, ante todo, la autoconciencia del héroe. Lo que ellas hacen que se revele es su *ánimo*, el «ánimo esforzado». ¿Qué significa históricamente ese ánimo esforzado que tantas veces se invoca en el *Quijote*? A lo que el ánimo esforzado *contesta*, lo que contesta o refuta con la acción, es el escepticismo que se refugia en el autoconocimiento de Montaigne. Montaigne es un pensador cansado —cansado de las guerras de religión—, que trata de buscar una salida a viejas querellas que para él han perdido sentido. Predicando con el ejemplo se desentiende de la lucha, se refugia en ese jardín que va a cultivar mucho antes que *Candide*, que es su propia intimidad. Cervantes-Don Quijote, no. Cervantes vivió antes que nadie, probablemente, la conciencia de la decadencia de España, del acabamiento de sus hazañas. España no

tenía nada que hacer en el mundo, ya no había lugar para sus héroes, el mundo aparecía como cerrado, impenetrable al heroísmo clásico. Es también Américo Castro quien ha escrito que «el *Quijote* expresa el ocaso de la España heroica» y adviértase que, desde este punto de vista, el reproche fundamental que, no sin razón, cabe hacer a Cervantes, haber recurrido, para decir su pensamiento, a un mito anticuado ya cuando él escribía, el del Caballero andante, se vuelve a favor suyo es el mito que correspondía a una política «heroica» anticuada también. ¿Qué hacer en un mundo así? Pueden hacerse varias cosas. En un mundo antiheroico, despiadado y malo, convertido en tal por responsabilidad de la sociedad, la actitud picaresca es cínica, presenta el cinismo como la única salida. Pero hay otras, la evasión a un pasado idealizado como en el teatro de Lope de Vega; el ilusionismo, la tramoya, el gran espectáculo, el teatro barroco por antonomasia; la evasión a un trasmundo religioso en los escritores ascéticos de la época; el pesimismo total, la desesperación de un Mateo Alemán, de un Quevedo, de un Gracián. La respuesta de Cervantes es muy otra. Pese a que en el mundo exterior ya no quepa realizar hazañas, éstas pueden seguirse cumpliendo. ¿Dónde? En el interior de uno mismo. El proceso que se lleva a cabo es el de la *interiorización del heroísmo*, el de su confinamiento en el ánimo esforzado, sin proyección exterior en hazañas ya. Las hazañas podrán serle arrebatadas a Don Quijote, pero el ánimo esforzado nadie se lo puede quitar.

Como vemos, la invención cervantina, verdaderamente impresionante, consistió en trasladar el acento del heroísmo su sustancia misma mejor dicho, desde las hazañas cumplidas ahí fuera, en el mundo exterior, al ánimo esforzado, hazañoso en sí mismo. ¿Qué significa el que el heroísmo no sea ya definible en términos de hazañas acreditadas sino radicando en el ánimo esforzado sin más, el que la esencia de la aventura consista ya en la voluntad de vivirla, y no en la Suerte de encontrarla y la aún mayor de triunfar? Dijimos antes que el pensamiento dentro de una situación histórica de Cervantes se corresponde con el de Montaigne, pero ahora hay que agregar que adelanta el de Descartes. Pues ¿qué hizo Descartes? Descartes puso en cuestión el mundo exterior para dar la primacía al yo. Tampoco a Cervantes, a Don Quijote les importa lo que ocurra en el mundo exterior, sino el ánimo esforzado, que llevamos en nosotros, y contra el que nadie puede prevalecer, tampoco los «encantadores», que juegan aquí un papel figurativo rigurosamente paralelo al que en la filosofía de Descartes va a representar el «genio maligno». Véase esta cita del capítulo 17 de la primera parte, que habla por sí sola: «¿Hay encantos que valgan con-

tra la valentía? Bien podrán los encantadores quitarme la aventura, pero el esfuerzo y el ánimo será imposible». Esta otra cita, del capítulo 20, es especialmente importante: «Venid acá, señor alegre; ¿paréceos a vos que si como estos fueran mazos de batán, fueran otra peligrosa aventura, no habría yo mostrado el ánimo que convenía para emprendella y acaballa? ¿Estoy yo obligado a dicha, siendo como soy caballero, a conocer y distinguir los sonos y saber cuáles son de batán o no?». Esta aventura es, en un cierto sentido, la más importante de todas. En la mayor parte de las aventuras Don Quijote cree, no sale de su engaño, lucha contra los rebaños, lucha contra los molinos de viento y, sin embargo, cree que ha luchado contra ejércitos y contra gigantes, sólo que al final los encantadores, arrebatándole la aventura, se los han transmutado en rebaños y molinos. Aquí no. Aquí se da cuenta en seguida de que no tenía frente a sí una auténtica aventura, pero no importa, ya que, mientras la creyó tal, se enfrentó con ella sin que su ánimo flaquease. En otra cita, del capítulo 26, declara respecto de sí mismo: «Don Quijote, del cual se dirá lo que del otro se dijo, que si no acabó grandes cosas, murió por acometellas». Vivió y se considera capaz de morir... por aventuras irreales.

En la segunda parte Don Quijote vacila entre la confianza en el ánimo, que hemos visto y que es abonada por pasajes como el que sigue, del capítulo primero, «Pero Dios mirará por su pueblo y deparará algún caballero andante que si no tan bueno como los pasados andantes caballeros, a lo menos no les será inferior en el ánimo», y la duda, puesta de manifiesto en este otro lugar: «Ellos —está hablando de los Santos— conquistaron el Cielo a fuerza de brazos y yo hasta agora no sé lo que conquistó a fuerza de mis trabajos». Reparemos en que esto ocurre bastante avanzada la segunda parte, en el capítulo 58. En Don Quijote ha surgido la duda respecto del sentido de lo que está haciendo, y es menester que, antes de seguir adelante, consideremos más de cerca tal duda que no es la primera vez que le acomete. En la misma segunda parte, en la aventura no se sabe si apócrifa o real, no se sabe si verdaderamente ocurrida o meramente soñada de la Cueva de Montesinos, capítulos 22 al 25, Don Quijote, al no saber a qué atenerse, incluso somete a consulta el acaecimiento. Mas su ánimo, en medio de la confusión, permanece inalterable. Hemos hecho ya referencia a Descartes. Descartes duda de la existencia del mundo exterior, pero hay algo que ni siquiera el «genio maligno» le puede arrebatarse y es su *conciencia*. Es posible que no haya nada que, fuera de ella, corresponda a esa conciencia, pero la conciencia es fehaciente de sí misma, y esta es la piedra fundamental de su filosofía: pienso, luego existo, exis-

tan o no las cosas que yo pienso. Don Quijote no está seguro de que el mundo va a existir para él como ocasión de aventura, puesto que los «encantadores» pueden privarlo, en cada momento, de ese carácter; y, más profundamente, porque, como hemos visto, la duda llega a acometerle en cuanto al sentido mismo de lo que hace o le ocurre. No es que ponga en cuestión la existencia del mundo en el plano digámoslo así metafísico, como Descartes —al menos no estamos haciendo referencia a eso aún—, pero si en el plano moral: si el mundo es realmente una palestra para la acción o no. Don Quijote no está seguro. El mundo como palenque de aventuras, el mundo como *Tathandlung*, según dirá Fichte, se torna fantasmal, evanescente, pero queda algo que es también, como la conciencia de Descartes, indestructible, en Don Quijote *la voluntad*. Las hazañas pueden ser quiméricas, la voluntad de realizarlas es la piedra firme sobre la que se asienta el ánimo esforzado de Don Quijote. Hay pues, como se ve, un idealismo quijotesco, un idealismo cervantino, un *idealismo ético*, que es capaz de poner en cuestión el mundo exterior, no —por ahora— en cuanto a su realidad, pero si en cuanto a su consistencia suficiente para la aventura. Mas lo que importa es la voluntad, el esfuerzo puro, independiente del éxito, siempre aleatorio y contingente, el ánimo hazañoso.

Pero la cosa no para ahí. No se trata simplemente de que en Don Quijote-Cervantes haya siempre esta especie de idealismo ético que desplaza el heroísmo de su cumplimiento en el mundo a la capacidad ínsita en el ánimo esforzado, sino que tal idealismo está montado sobre otro idealismo más o menos implícito, más o menos expreso, que se refiere a la consistencia misma del mundo y no solamente, según veíamos antes, a la firmeza de esa consistencia. De modo que estamos cerca de Descartes en su propio terreno, el del *idealismo metafísico*. En efecto, Don Quijote y el mismo Sancho las veces que acepta la concepción del mundo de Don Quijote, no saben ni pueden saber a qué atenerse en cuanto a la realidad, puesto que ésta cambia, los «encantadores» la transmutan a su antojo. En la parte primera, capítulo 25 leemos: «Porque andan entre nosotros siempre una caterva de encantadores que todas nuestras cosas mudan y truecan y las vuelven según su gusto». Y en el capítulo 37 se dice por Don Quijote: «Estoy informado, hermosa señora, de este mi escudero, que la vuestra grandeza se ha aniquilado y vuestro ser se ha deshecho... Si esto ha sido así por orden del Rey Nigromante...», etc «Vuestro ser se ha deshecho». Hay una total inseguridad respecto del mundo exterior en cuanto a su consistencia misma, la que sirve de firme soporte a su conversión en palestra. La realidad ya no es dada sin más, sino que

es menester interpretarla y de hecho a lo que asistimos en el *Quijote* es a la interpretación quijotesca del mundo, al proyecto configurador de la realidad como ocasión permanente de aventura. La realidad, evidentemente, puede cobrar otros sentidos, pero a Don Quijote no le importa sino el que para sí se inventa. Él marcha por el mundo con el implacable ascetismo de no mirar ni buscar en él otra cosa que no sea la ocasión de aventura. En la primera parte del *Quijote* esa dimensión del mundo como aventura, esas ocasiones de aventura van surgiendo, igual que en Montaigne sus reflexiones, desordenadamente, a la ventura. En la segunda parte las cosas cambian porque los tiempos mismos cambian —tendremos ocasión de volver sobre esto, la diferencia entre las dos partes del *Quijote*—, los tiempos se encaminan hacia una época de racionalización, hacia una época de sistema, hacia una época cartesiana. Por eso en la segunda parte todas las aventuras, que ya no son por tanto propiamente tales, están planificadas, y todos los pasos de Don Quijote preparados por los Duques o en cada caso por quien sea. Don Quijote, sin saberlo, es continuamente sometido a prueba, a examen, a experimento, a *test*. Pero repito, de esta diferencia hemos de hablar aún. Continuando con nuestro actual problema, la interpretación quijotesca del mundo como ocasión permanente de aventura, se basa en la desconfianza en la mera apariencia y fianza en la *imaginación* como legisladora de la realidad. En este sentido se podría decir que Cervantes-Don Quijote va más allá de Descartes y se aproxima a Kant y que, como alguna vez ha escrito la siempre delicadamente perspicaz María Zambrano, hace que la realidad coincida con su pretensión. El ejemplo clásico es el de la bacía de barbero interpretada como yelmo de Mambrino. El ser deja de estar ahí, sin más, signado como tal ser, como inequívocamente éste o el otro, y se halla en función de su uso. Es el barbero mismo y no Don Quijote quien, al ponerse la bacía en la cabeza, la convierte en sombrero. Ahora bien, un sombrero así, metálico y fulgente, no puede ser un sombrero. ¿Qué otra cosa puede ser? Un yelmo. De ahí que el vaivén «baciyelmo» es producido no simplemente por Don Quijote, sino por esa interacción interpretativa entre el barbero y Don Quijote. El barbero ha empezado por dar a la bacía una función diferente de la usual, la ha convertido él mismo en sombrero, y entonces Don Quijote saca la consecuencia, en definitiva lógica: eso no es propiamente un sombrero; un sombrero metálico y de esas características no puede ser otra cosa que un yelmo. De ahí el que se invente el vocablo «baciyelmo» para expresar gráficamente esta ambigüedad en la consistencia del objeto, bacía unas veces, yelmo otras.

Es, como se sabe, el capítulo 21 de la parte primera y en él Don Quijote dice: «Esta que parece bacía de barbero, como tú dices, pero sea lo que fuere, que para mí que la conozco, no hace al caso su transmutación». La transmutación, como vemos, puede ser atribuida a los «encantadores», pero en definitiva es algo que todos estamos realizando siempre en cuanto que atribuimos al objeto, que hasta ahora se estaba usando en calidad de tal cosa, una función diferente. Porque recordemos aquello de que Don Quijote «todas las cosas que veía con mucha facilidad las acomodaba a sus desvariadas caballerías y malandantes pensamientos». Es decir, quitando lo que tiene de juicio de valor, Don Quijote estaba continuamente interpretando, configurando la realidad en función de su proyecto fundamental: el de la realización de su vida como Caballero andante.

Este primado de la imaginación sobre la realidad y esta transmutación de la realidad por la imaginación, nos transportan a un idealismo que de ético o de la acción, y de metafísico o de la consistencia, se nos vuelve, sin dejar de ser aquello, poético también. En la parte primera, capítulo 1, se escribe: «En eso hay mucho que decir, respondió Don Quijote, Dios sabe si hay Dulcinea o no en el mundo, o si es fantástica y estas no son de las cosas cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo, ni yo engendré ni parí a mi señora puesto que la contemplo como conviene que sea una dama: hermosa, grave, amorosa», etc. Don Quijote poeta, Don Quijote enfrentándose con el tema de Poesía y Verdad. No sabemos si hay Dulcinea o no en el mundo o si es fantástica, no son cosas éstas, atañentes a la poesía, sobre las que sea posible hacer una empirista averiguación.

Cuando Cervantes deja de mantener a Don Quijote en las alturas de su total idealismo es para dejarle caer en la duda. Nos hemos encontrado las manifestaciones más claras de esa duda. Pero en el fondo de sí mismo nunca o casi nunca estuvo completamente seguro, lo cual hace más valiosa aún la tensión de su ánimo esforzado, de su voluntad. Recordemos en el capítulo 31 de la parte segunda el día de la llegada al castillo de los Duques. Allí se dice: «Y aquel fue el primer día que de todo en todo conoció y creyó ser caballero andante verdadero y no fantástico». Es decir, hasta bien avanzada ya la segunda parte, y de cierto también después, la duda estaba siempre ahí. La duda no ya en cuanto a la posibilidad de realizar hazañas, no ya en cuanto a la existencia de un mundo, escenario de posibles hazañas, sino hasta la de ser él mismo caballero andante verdadero, y armado para cumplirlas. Lo único que en el fondo de esa duda queda es la nuda *voluntad* de quizá imposible realización.

Cervantes va siempre más lejos. Ahora es la concepción del mundo como voluntad de Schopenhauer, es la *Tathandlung* de Fichte. Y ello, no elaborado filosóficamente, sino relatado literariamente, épicamente. (La novela de Cervantes funda la épica moderna.) Cervantes, como Platón y, hasta cierto punto, el mismo Descartes, acude al mito. Mito del Caballero Andante, mito de los encantadores, mito de los libros de caballerías. Mito aparentemente anacrónico, como veíamos, en realidad intemporal, pues justamente porque Don Quijote «nace bajo el signo de la libertad», como dijo Américo Castro, hay en el comienzo del *Quijote* esa «inmensa oquedad», ese escamoteo sistemático de datos biográficos, que agudamente ha entendido Juan Bautista Avallé-Arce. Don Quijote es un héroe intemporal pero también —ironías cervantinas, Cervantes cercano a Shakespeare— un héroe marginal, risible, demente, a través de cuya parodia, en la verdad profunda de la parodia, que hoy conocemos bien, Cervantes expresa poéticamente, míticamente ese idealismo del que venimos hablando. Ni tampoco es la menor de las profundas ironías que sea el demente Don Quijote quien diga «yo sé quién soy», de todo lo demás no, pero de él mismo sí.

Consecuencia de ese idealismo en cuanto inestabilidad transmutante de la realidad, que hemos ejemplificado mayormente con el baciuelmo, es la comunicación entre las cosas, el ser transeúnte de las cosas mismas y, si ésta se da ¿cómo, en un paso más, no habríamos de encontrar también la expedita comunicación de los personajes de los libros con los personajes reales? Y en el libro mismo que es el *Quijote*, la comunicación de la primera parte a la segunda cómo en la segunda se habla de la primera, cómo el Don Quijote personaje de la segunda parte se refiere al Don Quijote «verdadero», es decir, el contado en la primera, frente al «falso», es decir, el de Avellaneda. Es un juego de espejos, es un juego de reflejos que nos hace pensar en «Las Meninas» y en «Las Hilanderas», en los seres reales, en ellos en cuanto personajes, en los retratos de los personajes, y los personajes saliéndose de sus retratos y volviendo a entrar en ellos. Todo esto, tan típicamente cervantino y tan moderno, es consecuencia de esa concepción transmutante, «encantada» de la realidad.

He hecho antes alusión a la diferencia, en muchos aspectos fundamental, entre la primera y la segunda parte del *Quijote*. Es menester desarrollar un poco este tema. Unas palabras del crítico estructuralista francés Barthes nos pueden servir como punto de partida. Habla del tiempo épico del escritor. No hay duda —ya lo hemos dicho— de que en un sentido que deja atrás la vieja y rígida división de los géneros literarios, el *Quijote* es una obra épica. Y Barthes dice: «C'est pourquoi aussi

ce temps actif de l'écriture se développe très en deçà de ce qu'on appelle communément un itinéraire». Y aquí viene lo que nos importa más: «Don Quichotte n'en avait pas, lui qui pourtant poursuivait toujours la même chose». Don Quijote, héroe épico, no tenía ningún itinerario, él que, sin embargo, perseguía siempre la misma cosa. Esto es verdad para la primera parte del *Quijote*. No es verdad para la totalidad de la obra. En la primera parte Don Quijote sale a la ventura en busca de aventuras. Sale por dos veces y entre sus aventuras se intercalan aventuras de otros: de Cardenio y Luscinda, de Dorotea y Don Fernando, la novela del curioso impertinente, la historia del cautivo, antes el cuento de la pastora Marcela y el pastor Grisóstomo. La primera parte es desordenada y escrita a la ventura. Don Quijote no tiene un itinerario, persigue siempre la misma cosa pero a la ventura. En la segunda parte es por de pronto el propio Don Quijote quien sale ya con un plan de viaje, con un itinerario cuyas etapas en principio son El Toboso, para rendir visita a Dulcinea, la Cueva de Montesinos para penetrar en sus misterios y las Justas de Zaragoza; y, después del palacio de los Duques, Barcelona. Las aventuras ya no lo son propiamente, porque están preparadas, están prefabricadas, en especial por esos empresarios de su propio teatro que son los Duques. En efecto, casi toda la segunda parte es concebida como un gran espectáculo, en cuyo escenario se sitúa la figura central de Don Quijote. Es espectáculo, tramoya, teatralidad, incluso cuando Don Quijote no está en escena: los comediantes, el circo de los leones, las bodas de Camacho con Quiteria y la representación teatral de la muerte de Basilio, el retablo de Maese Pedro, la Insula de Sancho Panza, la cabeza parlante... Qué diferentes también los lugares donde transcurren la primera y la segunda parte. En la primera, donde Don Quijote es libre y va a la ventura, no hay escenario, todo ocurre en el campo, en el camino, al aire libre y cuando más en las posadas. Ahora, en la segunda parte, Don Quijote está de verdad enjaulado dentro de la sociedad y, con frecuencia, adaptado y ajustado a un papel social. En una casa, la del Caballero del Verde Gabán, en el palacio de los Duques, comportándose en su salón como un perfecto cortesano, y después exhibido como espectáculo en Barcelona. Antes hablaba de juego de espejos y reflejos, pero este juego de espejos y reflejos se da mucho más en la segunda que en la primera parte, evidentemente. Antes hablaba de la duda, pero esta duda se va apoderando progresivamente de Don Quijote y se da mucho más, claro, en la segunda parte. El tema barroco del engaño y el desengaño aparece al final del libro y la lucha por la fe en la vocación, que subsiste a pesar de todo, es un tema teñido de dramatismo en la segunda parte,

donde hay también pesimismo. Un pesimismo digamos estructural. Don Quijote es movido ya por los demás, en vez de hacerlo, como al principio, espontáneamente. Otro tema barroco es el del tránsito de la invención de un ideal a la lección moral. En la primera parte Don Quijote se mueve únicamente por un ideal. La segunda es la de los consejos, especialmente en el plano político-social —recordemos los que da Don Quijote a Sancho—, ya estamos cerca del Manual de Príncipes, de libros como los que escriben Quevedo, Gracián, Saavedra Fajardo y tantos más. El nuevo caballero, Don Diego de Miranda, se parece a su modo al «honnête homme» francés, ya está muy lejos de los caballeros renacentistas, para no hablar de los andantes. El tema de si el hidalgo pobre puede o no ser caballero es el tema del dinero en Quevedo. Y es en la segunda parte, justo al principio de la segunda parte, donde Sancho pide salario a Don Quijote. El tema de la sensualidad ¡cómo cambia de la primera a la segunda parte! En la primera lo que hay es brutal, primaria sexualidad, la de los arrieros, la de Maritornes. En la segunda, una sensualidad refinada, barroca: Don Quijote es requerido de amores, se atenta a su honestidad, la figura de Altisidora es ambigua, la jabonadura, voluptuosa. Sancho va cobrando cada vez más importancia y de él van en parte a salir el gracioso de la comedia del siglo XVII, el bufón de esa otra comedia, la de la Corte. En fin, la fama. El gran tema de Gracián, la fama de la letra impresa y a través de los tiempos, ya está aquí: el Don Quijote de la segunda parte es un hombre famoso.

Todo esto nos indica que de la primera a la segunda parte en pocos años, ha cambiado profundamente el estilo de vida. Don Quijote está en la segunda parte, dentro ya del barroco, y Cervantes en su linde. Cervantes ha vivido la realidad entera de la España de su época. Desde la victoria de Lepanto hasta la derrota de la Armada Invencible hubo un largo trecho y todo ese trecho lo recorrió él. En la realidad de su propia existencia personal vivió asimismo el contraste entre los sueños de grandeza y fama y la caída en la bajeza, en la miseria, en la servidumbre. Y todo eso, lo personal y lo colectivo, queda simbolizado en el mito idealista del casi presente ya de España. Sufrió en sí mismo la decadencia de España y la de sus propios sueños, pero no se identificó con esa decadencia. ¿Por qué?

Cervantes no es Don Quijote, Don Quijote no es Cervantes. Si Flaubert dijo «Madame Bovary soy yo», Cervantes no habría podido decir eso de Don Quijote. Cervantes no se identifica con Don Quijote. Por eso ese desdoblamiento, esa ironía doblada y desdoblada, esa doblez cervantina, no en el sentido de lo que se pensaba en la época de *El*

pensamiento de Cervantes de Américo Castro, sino en otro más profundo, metafísico y poético, no moral. Se atribuye importancia, tal vez incluso excesiva, al episodio de la Cueva de Montesinos. Pero el episodio de la Cueva de Montesinos nos revela, quizás mejor que ningún otro, la distancia guardada por Cervantes, que puede no sólo burlarse de Don Quijote sino, como ha visto muy bien Jean Krynen, hacer que en la propia imaginación de Don Quijote se deteriore antipoética, irrisoriamente su propio sueño. Tanto que hasta a sus muy poco poetas interlocutores y en particular a Sancho se les torna increíble, precisamente por su grotesca vulgaridad. Y así la duda, inseparable, como vimos, de Don Quijote, en los momentos de mayor decaimiento de ánimo se ve como reforzada por quienes le rodean. Todo esto, evidentemente, está en el camino hacia la desilusión y el desengaño. El Don Quijote de la segunda parte es ya, hasta cierto punto, un hombre barroco. Cervantes no, porque Don Quijote nunca, en ningún momento fue Cervantes. Don Quijote es, ni más, ni tampoco menos, el símbolo, el gran símbolo creado por Cervantes. A través de él, en cierto modo con él, recorrió el destino dramático de la España de su tiempo y del hombre de todos los tiempos. Pero supo tomar este destino «con filosofía», como decimos en castellano, es decir, con serenidad y sabiduría, penetradas de ironía. Ni se aferró al salvavidas de la glorificación del pasado nacional, como hizo Lope de Vega, ni cayó en el pesimismo y desengaño de Mateo Alemán, de Quevedo, de Gracián, del que Don Quijote a la hora de la muerte está muy cerca, ni finalmente en las fantasmagorías escolástico-escenográficas de Calderón. Por eso no está mal, creo, que quien esto escribe, estudioso de filosofía, haya dado este giro filosófico a la interpretación del libro que más filosofía y sabiduría contiene, entre todos los españoles, aun cuando su autor fuera menos filosóficamente erudito que otros de nuestros grandes autores clásicos.

ARANGUREN, José Luis. “Don Quijote y Cervantes”, en *Estudios Literarios*, Madrid, Gredos, Biblioteca Románica Hispánica, 1976, pp. 94-112, (Estudios y Ensayos, 242).

