

El *Quijote* y el fenómeno del quijotismo

Jesús Ruiz Fernández
Universidad Autónoma de Madrid

El Quijote y el fenómeno del quijotismo

Don Quixote and Quixotism Phenomenon

Jesús Ruiz Fernández

Facultad de Formación del Profesorado y Educación
Universidad Autónoma de Madrid
jjesusruizz@hotmail.com

Recibido: 1 de octubre de 2012

Aceptado: 07 de febrero de 2013

Resumen

Estudia el presente artículo el fenómeno del quijotismo, ingrediente de la razón, y, por tanto, del comportamiento humano. Pero distingue entre el error del quijotismo estático y el sano proceder del dinámico. Para ello se vale del concepto de razón vital de Ortega y Gasset, así como del *Quijote*. Con respecto al primero, amplía la utilización que de la magna obra podía haber hecho y no hizo el ilustre filósofo. Y sobre el segundo, destaca sus insuficiencias de contenido, por no haber alcanzado el quijotismo dinámico, es decir, porque, queriendo criticar el idealismo desmedido del caballero manchego, termina por proponer otro quijote. De cualquier forma, el artículo señala cómo el irónico fenómeno del quijotismo no es un juego, para lo cual discute ciertas interpretaciones recientes del *Quijote*.

Palabras clave: razón vital, socratismo cristiano, ironía, juego, Edad Moderna

Abstract

This article studies Quixotism phenomenon, ingredient of vital reason, and, consequently, of human behaviour. However, it distinguishes between the mistake of static quixotism and the right conduct of the dynamic one. In order to do so, it makes use of Ortega y Gasset's concept of Vital Reason, and *Don Quixote's* as well. Concerning the first one, it highlights the insufficiency of its content since it has not fulfilled the dynamic quixotism, that is to say, because, with the intention to criticize La Mancha's Knight's excessive idealism, it ends up proposing other quixotic person. Anyway, this article points out how the ironic quixotism phenomenon is not a game, for which reason it discusses certain *Don Quixote's* recent interpretations.

Key words: Vital Reason, *Christian Socratism, Irony, Game, Modern Age.*

Para citar este artículo: Ruiz Fernández, Jesús (2013). El *Quijote* y el fenómeno del quijotismo. *Revista de Humanidades*, 20, p. 41-62. ISSN 1130-5029

SUMARIO: 1. Quijotismo estático y quijotismo dinámico. 2. La fallida integración de los mundos platónicos. 3. La quijotesca razón vital. 4. Quijotismo e ironía. 5. La vida no es un juego. 6. Conclusión. 7. Referencias bibliográficas.

1. QUIJOTISMO ESTÁTICO Y QUIJOTISMO DINÁMICO

Mi propósito en este artículo es mostrar cómo el quijotismo es un ingrediente esencial de la vida humana, como proceso dialéctico en el que nuestras interpretaciones de la realidad y nuestros proyectos, siempre simples y desmesurados cual gigantes, se van ajustando progresivamente a los molinos de viento de las cosas, sin conseguirlo del todo jamás. O no se van ajustando, si se trata de lo que podría llamarse *quijotismo estático*, frente a aquel otro dinámico que no creo que roce la gran novela. Se suele decir que el *Quijote* es una crítica del idealismo, de nuestras ilusiones que, como pájaros, sobrevuelan la cotidianidad gris de la vida; pero temo que no vaya más allá de la burla del idealismo e ilusión mundana, junto a la propuesta de su sustitución por otro de cariz religioso. Lo que en definitiva fue el Barroco español, el último intento de frenar la modernidad en beneficio de la Edad Media.

Puede verse el *Quijote*, por tanto, como un duelo de titanes, una gigantomaquia entre dos quijotismos estáticos: el mundano y el religioso. Ni uno ni otro, ni Alonso Quijano ni don Quijote, están locos. Están algo peor: están muertos. Porque al imponer ambos su razón a las cosas, sin dejarse mejorar por ellas, no avanzan, no viven. El que en la bibliografía cervantina –en la medida en que he podido hacerme cargo de ella (ya con más brazos que el gigante Briareo)– no haya visto estos temas suficientemente destacados, me hace atreverme a exponerlos. No me interesa el *Quijote* como pasto de erudición –no soy un “desocupado lector” (I, Prólogo)–, sino en la medida en que pueda ayudarme a entender la vida, que es, al fin y al cabo, de lo que se trata –aparte de disfrutarla, leyendo, por ejemplo, el *Quijote*.

El valor de nuestro libro para tal fin es, sin duda, grande. No por los elogios que se le han tributado –más que a ningún otro–, sino por la piedra de toque que constituye el lenguaje, el cual ha incorporado términos quijotescos –*quijote*, *quijotada*, etc.– en un buen número de lenguas. Seguramente porque el pueblo habrá visto que la novela conecta con alguna experiencia vital importante. Con infinitas interpretaciones se la ha enalbardado, desde que hace cuatro siglos Cervantes escribiera que tendría “necesidad de comentario para entenderla” (II, 3). La mayor parte, claro está, mero aireo de las sombras que los intereses personales proyectaban en las páginas. Porque, ¿no es la mayor quijotada de todas la pretensión de desentrañar el significado del *Quijote*? Como a cualquier otra realidad, le ocurrirá –según el quijotismo dinámico que defiende– que el descubrimiento de su sentido, sólo podrá ser gradual, sin llegar nunca a definitivo. Hoy sabemos que no es una mera burla de los libros de caballerías, cosa que se les escapó a los siglos XVII y XVIII; y por saber que es algo más que idealismo romántico, estamos un escalón más alto que en el XIX. Pero lo

que no cabe es la vuelta atrás, como pretende López Calle, quien, cual cura Pero Pérez, arroja a las llamas todos los libros de caballerías que aspiran a algo más que a su interpretación sanchopanzista. “Es poco creíble que un artista se marque un plan con una meta artística definida y le salga algo completamente distinto” (2007), dice, recordándonos que el artista nos advirtió hasta la saciedad que sólo pretendía burlarse de los libros de caballerías. Pero López Calle debería saber que el arte es lo menos lógico que hay, y que precisamente lo normal es que un artista se marque un plan con una meta artística definida y le salga algo completamente distinto.

Por mi parte, mejor que con la interpretación de éste o aquél autor, incluyendo el propio Cervantes, prefiero quedarme con la de todo un pueblo, que entiende por quijotismo el hecho de hacerse ilusiones sobre las cosas, o, como donosamente dice Sancho, tener molinos de viento en la cabeza (I, 7). Según esta manera de ver, el propio *Quijote* sería la primera quijotada; como corrobora el mismo autor en la primera línea del Prólogo de la Primera parte. Pues, si su propósito fue engendrar el libro “más hermoso, gallardo y discreto del mundo” –vemos que Cervantes era perfectamente consciente del valor de su creación–, tuvo que conformarse con un hijo “seco, avellanado, antojadizo”, a la altura del protagonista de la obra. Tengo, en efecto, que darle la razón, porque, aun concibiendo la literatura como una imitación fidedigna de la vida, y sabiendo mucho de ésta –“más versado en desdichas que en versos” (I, 6)– fracasó. El *Quijote* es un “tratado de la vida humana”: de acuerdo. Pero no puedo ir tan lejos como Castilla del Pino en que sea “la vida misma” (60). No puede ser “la más alta expresión del pensamiento humano” (Bandera, 11), como le piropeó Dostoyevski, por la sencilla razón de que es hijo de su tiempo. Y en el siglo XVII la vida no era tan redonda ni su comprensión tan acabada, como para haberse hecho y dicho la última palabra. Apliquemos a la vida, como al *Quijote*, el método del quijotismo dinámico, y vayamos poco a poco.

Quijotismo dinámico, que probablemente sería un buen nombre para la razón vital de Ortega y Gasset. O por lo menos para mi interpretación de ella. Lo que ocurre es que, a mi juicio, Ortega no extrajo de la magna obra todo su jugo. Y eso que, como sabemos, uno de sus intereses primordiales fue dotar de claridad filosófica a lo que, como literatura, no podía tenerla (I, 363). Como buen regeneracionista, se interesó por el *Quijote* con miras al problema de España, con el que estaba obsesionado, cosa que, creo, convendría ya superar, y dotar al fenómeno del quijotismo de un alcance más universal –cuando un italiano utiliza el término *donchisciottesco* en lo que menos piensa es en España. Pero, en segundo lugar, entiendo que no hay claridad en la interpretación orteguiana del *Quijote*, porque *Meditaciones del Quijote* y *Meditación del Escorial* se contradicen. En la primera obra –que es casi la única en la que se centra la crítica–, Cervantes sería una especie de Husserl, integrador de la idea quijotesca y el hecho sanchopanzista, o, si se prefiere, de la profundidad o espiritualidad germana y la superficialidad o materialidad mediterránea, en la que Ortega veía el bálsamo curativo con el que remediar el africanismo patológico de España. Sin embargo, un año después, en 1915, en *Meditación del Escorial*,

España sigue sin tener ideas, pero don Quijote tampoco; ahora es voluntad, esfuerzo puro, y el *Quijote* la crítica del esfuerzo puro. Naturalmente, Ortega pensaba en el Imperio, ya que en las primeras décadas del siglo pasado España no sería ni eso: pura nadería. Pero en mi modesta opinión, las dos interpretaciones son exageradas, si es que nos sacan a los españoles de la vida, convirtiéndonos en una especie de extraterrestres. Valga que seamos más descerebrados que los alemanes; pero unas cuantas ideas por lo menos debemos tener, si es que la razón vital es un fenómeno universal. De cualquier forma, Ortega no fue más allá del quijotismo estático, cuando podía haber utilizado el concepto como símbolo y ejemplo de la razón vital, la cual pensaba que era utópica. Veremos si estoy equivocado en que quijotismo es lo mismo que utopía.

2. LA FALLIDA INTEGRACIÓN DE LOS MUNDOS PLATÓNICOS

El *Quijote* no es un libro de filosofía, sino de literatura, lo que quiere decir que en él la filosofía –entre muchas otras cosas– es el medio, y la literatura el fin. Schelling acertó cuando señaló que “Cervantes es un poeta filósofo” (Close, 62), porque poeta va en primer lugar. Sin embargo, y sin despreciar el buen número de elementos literarios que el pueblo ha tomado de la novela, hay que reconocer que ha sido el “medio” filosófico el que más ha calado. Aparte de la constatación de que el hacerse demasiadas ilusiones sobre las cosas nos lleva a chocar con ellas, presente tanto en el concepto popular como en el *Quijote*, otro elemento común en éstos es la crítica de la propia realidad, el responsabilizar también a ésta del choque. Pero hay un ingrediente en el *Quijote* inexistente en el concepto popular: la necesidad que la vida tiene de las ilusiones. Y otro en este último que no encuentro en el primero: el reconocimiento de que la realidad no es la realidad sin más, sino la establecida, o, si se prefiere, las ideas establecidas.

La bibliografía cervantina no suele hacerse tanto eco de la burla de la realidad como de la crítica del ideal; de que, junto a la crítica de éste, desproporcionado y desconectado de la realidad, hay paralelamente otra burla de aquélla en los mismos términos. De modo que lo que realmente se está criticando es la separación de ambas instancias. En efecto, tan exagerada y ridícula es la carta a Dulcinea: “Soberana y alta señora [...] Tuyo hasta la muerte, el Caballero de la Triste Figura”, como la misiva de los pollinos, que, sin solución de continuidad, le sigue inmediatamente: “Mandaré vuestra merced, por esta primera de pollinos, señora y sobrina, dar a Sancho Panza, mi escudero, tres del los cinco que dejé en casa” (I, 25). Tan absurda es en el *Quijote* la sórdida realidad como el mundo caballeresco. Es como si se tratara de una nueva alegoría de la caverna, una nueva formulación del dualismo platónico¹. Diríase que la cueva de Montesinos es todo el *Quijote*. Como en el

1. Quienes, como Ortega y Gasset (II, 123), han entendido el *Quijote* como una síntesis de los libros de caballerías y la novela picaresca, no andan descaminados.

episodio de la venta en que el ingenioso hidalgo toma por princesa a Maritornes:

Tentóle luego la camisa, y, aunque ella era de harpillera, a él le pareció ser de finísimo y delgado cendal. Traía en las muñecas unas cuentas de vidrio; pero a él le dieron vislumbres de preciosas perlas orientales. Los cabellos, que en alguna manera tiraban a crines, él los marcó por hebras de lucidísimo oro de Arabia, cuyo resplandor al del mismo sol oscurecía. Y el aliento, que, sin duda alguna, olía a ensalada fiambre y trasnochada, a él le pareció que arrojaba de su boca un olor suave y aromático; y, finalmente, él la pintó en su imaginación de la misma traza y modo que lo había leído en sus libros de la otra princesa que vino a ver el mal ferido caballero, vencida de sus amores, con todos los adornos que aquí van puestos. Y era tanta la ceguedad del pobre hidalgo, que el tacto, ni el aliento, ni otras cosas que traía en sí la buena doncella, no le desengañaban, las cuales pudieran hacer vomitar a otro que no fuera harriero; antes le parecía que tenía entre sus brazos a la diosa de la hermosura (I, 16).

Es como si Cervantes se complaciera en mostrar la miseria de la realidad, la maldad y fealdad de “este valle de lágrimas, en este mal mundo que tenemos, donde apenas se halla cosa que esté sin mezcla de maldad, embuste y bellaquería” (II, 11). Desde la primera página. Con respecto, por ejemplo, a las armas, “tomadas de orín y llenas de moho”, o al rocín, con “más cuartos que un real y más tachas que el caballo de Gonela” (I, 1). En la frase que cierra el episodio de Andrés: “Y de esta manera deshizo el agravio el valeroso don Quijote”, se aprecia más melancolía que burla. Porque la maldad del quintanarroense Haldudo está a la altura de la candidez del Caballero de la Triste Figura. “Enciclopedia de la crueldad” (43), llamó Nabokov al *Quijote*. ¿Cómo no, si la mentira lo cruza de cabo a rabo? Miguel Catalán González ha estudiado en profundidad sus numerosas clases. Una de ellas, la “mentira por diversión”, es tan esencial, que sin ella no habría libro. Todo el *Quijote* es un desfile de personajes que, como el ventero –el primero– por tener que reír, le siguen el humor al caballero (I, 3). Hasta el punto de exclamar Cide Hamete que tenía para sí “ser tan locos los burladores como los burlados, y que no estaban los duques dos dedos de parecer tontos, pues tanto ahínco ponían en burlarse de dos tontos” (II, 52). Actitud en la que, curiosamente, difieren el mago historiador y el narrador del *Quijote*, quien arremete contra el “grave eclesiástico” por censurar al duque en los mismos términos que Cide Hamete. “Volveos a vuestra casa, y criad vuestros hijos, si los tenéis, y curad de vuestra hacienda” (II, 32), había reprehendido a nuestros protagonistas. Como el transeúnte de Barcelona al final del libro. Pero mandar a don Quijote a casa es mandarlo a morir.

La muerte de don Quijote es crucial para el entendimiento de la obra, e introduce una nueva luz desde la que poder contemplarla en su totalidad. Porque con ella se revela cómo “la vida es imposible sin ilusiones” (Ortega, IX, 569), sin el “otro mundo” (II, 23), como dice Sancho. “Fue el parecer del médico que melancolías y desabrimientos le acababan” (II, 74). Como pocos años antes había

escrito la coetánea de don Quijote, la también manchega, Oliva Sabuco: la pérdida de las ilusiones por la acumulación de desengaños a lo largo de la vida es la causa de la muerte (152–155). La prueba es que sus acompañantes, que se dan cuenta de ello, lo animan a proseguir con sus aventuras. Como Sancho:

No se muera vuestra merced, señor mío, sino tome mi consejo y viva muchos años, porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir sin más ni más, sin que nadie le mate ni otras manos le acaben que las de la melancolía. Mire no sea perezoso, sino levántese desa cama, y vámonos al campo vestidos de pastores, como tenemos concertado: quizá tras de alguna mata hallaremos a la señora doña Dulcinea desencantada, que no haya más que ver (II, 74).

La respuesta del caballero: “Señores, vámonos poco a poco, pues ya en los nidos de antaño no hay pájaros hogaño”, nos muestra que ya se ha dado por vencido. Poco antes, en la aventura del barco encantado, ya se podía vislumbrar su agotamiento: “todo este mundo es máquinas y trazas, contrarias unas de otras. Yo no puedo más (II, 29).

El *Quijote* no es sólo un libro negativo; también alumbra una doctrina positiva: la vida es menesterosa de la ilusión. Ahora bien, no de cualquier ilusión, y en ello residirá su negatividad. Pero, para entender este punto, fijémonos en un elemento, del que carece el libro de Cervantes, y, sin embargo, recoge el concepto popular de quijotismo. Y curiosamente también la decimonovena edición de 1970 del Diccionario de la Real Academia, pero que se ha evaporado a partir de la vigésima de 1984: *quijote* es un “hombre que pugna con las opiniones y los usos corrientes, por amor a lo ideal”². Este punto es importante, porque el problema de don Quijote no es su inadecuación a la realidad, sino a la realidad establecida. Veamos si no cuál es el testimonio que le hace parecer a la sobrina que sus razones eran más concertadas de lo normal: “¡Bendito sea el poderoso Dios, que tanto bien me ha hecho! En fin, sus misericordias no tienen límite, ni las abrevian ni impiden los pecados de los hombres” (II, 74). Fijémonos en *misericordia divina* y *pecado*. Aquí tenemos dos “cosas” que nadie ha visto, exactamente igual que los gigantes o el yelmo de Mambrino. “Nunca ha parecido tan loco como ahora” (104), hará exclamar semejante frase a Van Doren. “Creer en los encantadores es como creer en Dios. «Lo hizo Dios», dice la persona poseída por la fe. ¿Quién la convence de lo contrario?” (150), escribe Torrente Ballester. Podríamos preguntarnos, por tanto, si tienen sentido los gritos de Unamuno: “¡Muera don Quijote!” (159) y “¡Viva Alonso El Bueno! “ (160)? Porque, ¿acaso Alonso Quijano El Bueno no es tan quijote como en su anterior vida? Juan Palomeque el ventero –un precursor de Foucault– lo dice bien claro: es el poder lo que determina quién es el cuerdo y

2. Y, en cambio, no creo que haya cambiado el concepto popular de quijotismo en estos años.

quién el loco. Él también creía en la verdad de los libros de caballerías, y si no se hacía caballero andante era por no ir contra la moda: “no seré yo tan loco que me haga caballero andante; que bien veo que ahora no se usa lo que se usaba en aquel tiempo, cuando se dice que andaban por el mundo estos famosos caballeros” (I, 32). Locura es “desuso”, zanja el texto.

Cervantes no podía ver el catolicismo como quijotismo; en su tiempo todavía no se podía interpretar el viento que volteaba los molinos como los aires de la modernidad. Le faltaba la perspectiva de Graham Green cuando escribió *Monseñor Quijote* (2002). O Kierkegaard, al advertir que si Cristo volviera de nuevo a este mundo, cristiano sólo de nombre, sería tomado por un don Quijote (Bandera, 181). Unamuno, tan agudo y especial como siempre, supo ligar la “locura de la cruz” paulina con la locura manchega. Pero Roma era entonces otro mundo, en el que ni siquiera había empezado la gigantomaquia. Una vez “bien vista”, la “locura de la cruz” ya no es locura. Aunque sí quijotismo, cuando el viento moderno ya ha hecho andar la rueda del molino.

Del mismo modo que las siluetas de las rocas y de las nubes encierran alusiones a ciertas formas animales, las cosas todas desde su inerte materialidad hacen como señas que nosotros interpretamos. Estas interpretaciones se condensan hasta formar una objetividad que viene a ser una duplicación de la primaria, de la llamada real. Nace de aquí un perenne conflicto: la “idea” o “sentido” de cada cosa y su “materialidad” aspiran a encajarse una en otra. Pero esto supone la victoria de una de ellas. Si la “idea” triunfa, la “materialidad” queda suplantada y vivimos alucinados. Si la materialidad se impone, y penetrando el vaho de la idea, reabsorbe esta, vivimos desilusionados (Ortega I, 386).

Ortega y Gasset distinguió entre imaginación y alucinación. La primera nos mejora, la segunda nos separa de la realidad. (IX, 483; I, 186). Los regeneracionistas clamaron contra la España alucinada del 98, hecha a base de tramoya y lienzos pintados, como decía Costa, y que unos cuantos cañones americanos bastaron para dar con ella al traste. Tal situación se remontaba, a juicio de Ortega, a la primera mitad del XVII, en que se produjo “la tibetanización de España” (VIII, 356). En los testimonios de la época de Felipe IV que Ortega recogió en su *De la España alucinante y alucinada en tiempo de Velázquez*, basados en correspondencia jesuita, puede leerse, por ejemplo:

Noticias de Madrid, fol. 9 v.º “Domingo 13 (dice), entrando en San Felipe a las 12 horas del día para oír misa un hombre bien puesto, e hincándose de rodillas, dijo: ¡Alabado sea el Santísimo Sacramento y María Virgen Santísima concebida con mancha de pecado original! A lo cual habiéndole dicho uno de los circunstantes que por qué decía disparates, respondió que no lo eran, tornándolo a decir segunda vez y añadiendo que lo sustentaría. Con tanto se levantó un alboroto en la iglesia

desenvainándose muchas espadas y tirando las mujeres de chapinazos al hereje; prendieronle en el mismo instante, y llevaronle a la Inquisición ya herido”.—Cartas Jesuitas I-450 (VIII, 532).

“Durante milenios, para el hombre el Universo se componía primordialmente de gigantes y quimeras: eran lo más real que existía, lo que gobernaba su vida?”(Ortega, VII, 362). Y es que, como dice Cardenio, la realidad supera la ficción. Y, así como él pensaba de la locura de don Quijote, que “era tan rara y nunca vista, que yo no sé si queriendo inventarla y fabricarla mentirosamente, hubiera tan agudo ingenio que pudiera dar en ella” (I, 30), podríamos pensar de muchas locuras bien vistas por socialmente establecidas. Hay que coincidir con Castilla del Pino en que la locura del *Quijote*, considerada como la “irreal realización del deseo”, es semejante a los “afanes en que en ocasiones se obstinan los cuerdos” (79). Así como en que se trata de un error que la realidad termina curando (57-64); pero añadiendo que no es la realidad como tal, sino la realidad socialmente establecida. Volviendo una vez más a Ortega, hay reconocer que la situación de la razón en la actualidad no es precisamente para tirar cohetes, y, aunque sea hoy en día la forma de pensar más representativa, el pensamiento prelógico ni ha desaparecido ni se encuentra en situación de inferioridad. (VI, 471; VIII, 314).

Ya se han levantado suficientes voces contra el tópico de contraponer, como gustaba al romanticismo alemán, a don Quijote y a Sancho, representante el uno del idealismo y la poesía, y el otro del realismo y la cotidianidad. Pues, por más que fuera deseable para su mejor comprensión, la vida no entiende de maniqueísmos. Si don Quijote y Sancho fueran tan dispares, no se entenderían, no serían uña y carne. Sancho Panza, que tan admirado tenía al cura “de ver cuán encajados tenía en la fantasía los mismos disparates que su amo, pues sin duda alguna se daba a entender que había de venir a ser emperador” (I, 29), también veía gigantes, como cuando en la aventura de los cueros de vino no dudó en afirmar que la cabeza de Pandafileando de la Fosca Vista rodaba por la estancia tajada “cercen a cercen, como si fuera un nabo” (I, 35). No hay inversión de papeles, como tantas veces se ha dicho: ni sanchificación de don Quijote ni quijotización de Sancho, sino que ambos se mantienen locos-cuerdos desde principio a fin. Cada uno a su manera: soñando uno con llegar a emperador, a gobernador el otro. Uno de los aciertos de Cervantes, que tanto contrasta con el *Quijote* apócrifo, es el de no haber creado personajes estereotipados.

Pero lo que consiguió con los personajes, no lo logró con la totalidad del libro. El *Quijote* podría haber sido una crítica de la separación de los mundos, y Cervantes el Aristóteles de la literatura. Pero, salvó a un quijote con otro quijote. Como Bandera, pienso que “el *Quijote* hay que leerlo a partir de la curación y salvación final de don Quijote” (395). Salvación como escapatoria del infierno que es Amadís (153). Y por esta vez no coincido con Ortega y Gasset en que “a poner nuestro ánimo más allá de ese dualismo vino sobre la tierra Cervantes” (I, 326).

3. LA QUIJOTESCA RAZÓN VITAL

“Desocupado lector, sin juramento me podrás creer que quisiera que este libro, como hijo del entendimiento, fuera el más hermoso, el más gallardo y más discreto que pudiera imaginarse” (I, Prólogo). Ciriaco M. Arroyo ha destacado el término *entendimiento* como “clave” en la obra (12), y, aplicando categorías filosóficas tomistas al *Quijote* –al fin y al cabo eran las establecidas en su tiempo–, concluye que “la locura de Don Quijote consiste en que se le queda suelto el ingenio –la capacidad de imaginar e ilusionarse– porque pierde el juicio, o sea, la capacidad de distinguir entre la ilusión y la realidad” (34). Bien sabido que el entendimiento en Santo Tomás englobaba las facultades del ingenio y del juicio (M. Arroyo, 33). Porque el problema de don Quijote no es que vea gigantes y luego se tope con molinos, no es que tome las ventas por castillos: eso nos pasa a todos, es la vida misma. El problema del caballero manchego es que su interpretación de la realidad nunca choca con ella. No puede toparse con molinos quien niega su existencia. Su comodín de la “caterva de encantadores que todas nuestras cosas mudan y truecan, y las vuelven según su gusto” (I, 25) “los guerreros en ovejas, la princesa Micomicona en Dorotea, el yelmo en bacía, etc.– le impide reconocer el fracaso. “No hay que hacer caso destas cosas de encantamientos” (I, 17), le dice a Sancho. En lugar de acomodar sus ideas a las cosas, “todas las cosas que veía con mucha facilidad las acomodaba a sus desvariadas caballerías y malandantes pensamientos” (I, 21). Como Dulcinea es su señora, no puede por menos que ser una princesa (I, 13); como él es caballero, ha de tener por fuerza un encantador amigo suyo (I, 31), etc. Sin embargo, son nuestros fracasos, “el tocar las apariencias con la mano para dar lugar al desengaño” (II, 11) lo que nos mueve a mejorar nuestras ideas, mejorándonos, en definitiva, a nosotros mismos. Porque, como le gustaba referir a Ortega y Gasset: en el dolor nos hacemos y en el placer nos gastamos” (VIII, 379). El problema de Don Quijote es que no tiene problemas³.

A despecho de Unamuno, Dámaso Alonso, etc., he de dar la razón a López Calle en que don Quijote no es un héroe (2008b). La vida cotidiana es una epopeya, una obra épica, donde todos somos héroes, o por lo menos “todos llevamos dentro como el muñón de un héroe” (Ortega, I, 394). Pero don Quijote no lo es, porque no afronta los problemas. Claro que aciertan las interpretaciones autobiográficas del *Quijote*, aunque no por las razones de Benjumea, Navarro Ledesma, Maeztu o Américo Castro, porque Cervantes fuera erasmista, judeoconverso, etc., sino porque el libro vale para Cervantes como vale para todo hombre.

“«Yo un luchador he sido
Y esto quiere decir que he sido un hombre»,

3. La única vez que reconoce un problema es en la aventura del barco encantado (II, 29). Pero no lo ve como contradicción entre sus caballerías y las cosas, sino como contradicción entre unos encantadores y otros. De forma que no consigue salir de su mundo de ensueño.

clama Goethe” (Ortega, I, 319). Dando la razón, otra vez, a López Calle en que el *Quijote* no es una obra pacifista (2008c), por más que haya sido relacionada la historia del belicoso caballero andante con el pacífico erasmismo, creo que la obra apela a la guerra en un sentido más hondo. El sentido de que la vida es una guerra perpetua con las cosas para arrancarles una idea de nuestro papel entre ellas. *La guerra es el padre de todas las cosas*, decía el filósofo dialéctico Heráclito. Y don Quijote: “Calla, amigo Sancho; que las cosas de la guerra, más que otras, están sujetas a continua mudanza” (I, 8). Y Sancho, que también sabía de dialéctica: “Si es que se muere de pesar de verse vencido, écheme a mí la culpa, diciendo que por haber yo cinchado mal a Rocinante le derribaron; cuanto más que vuesa merced habrá visto en sus libros de caballerías ser cosa ordinaria derribarse unos caballeros a otros, y el que es vencido hoy ser vencedor mañana” (I, 74).

En sus *Estudios de literatura religiosa española*, Robert Ricard incluyó a Cervantes en el socratismo cristiano, exactamente en el profano, junto a Vives, Oliva Sabuco y Quevedo (98). Aunque en un segundo plano, en atención a una pequeña mención al conócete a ti mismo (II, 42). Con lo que pecó de parco, si tengo razón en que probablemente el socratismo cristiano es la médula del *Quijote*. En efecto, el libro más discreto del mundo tenía que engarzar con una de las enseñanzas más antiguas y generalizadas de la humanidad. El término *socratismo cristiano* fue acuñado por Étienne Gilson (213), quien lo remontó a San Agustín –*Noverim me, noverim Te*–, al que habría llegado, a través del *nosce te ipsum* de Sócrates, de la inscripción del frontispicio del Templo de Apolo de Delfos. Pero este dicho es ininteligible sin el otro precepto también délfico de “nada en exceso”, esto es, del peligro de la *hybris*. En la tragedia griega, los dioses, envidiosos de la felicidad humana –*phthonos*– castigan la *hybris* o soberbia con *ate* o locura, lo que ocasiona la ruina del personaje. Dodds se ha referido a lo antiguo y universal de esta idea: “La noción de que el éxito excesivo incurre en un riesgo sobrenatural, especialmente si uno se gloria de él, ha surgido independientemente en muchas culturas diferentes, y tiene hondas raíces en la naturaleza humana –nosotros mismos la suscribimos cuando «tocamos madera»” (41). Incluso lo ha advertido en la China Clásica del *Tao*, en el Antiguo Testamento, y también, si no anda descaminado Lévy-Bruhl, en los pueblos primitivos.

Don Quijote es un personaje que no se conoce a sí mismo, que se cree un dios: “Yo sé quien soy, y sé que puedo ser, no sólo los que he dicho, sino todos los doce Pares de Francia, y aun todos los nueve de la Fama, pues a todas las hazañas que ellos todos juntos y cada uno por sí hicieron se aventajarán las mías” (I, 5; v.t. I, 20). Una de las dos acepciones de *quijotismo* en el Diccionario es “engreimiento, orgullo”. La frase “Yo sé quien soy” recuerda mucho a la bíblica de “soy el que soy”. Los encantadores podrían ser una especie de dioses griegos. En el *Quijote* hay pasajes que recuerdan la *hybris*, como cuando el Caballero de la Triste Figura, después de la malaventura de coscorrones en que acabó su aventura con la princesa Maritornes, le dice a Sancho:

Sólo te quiero decir que, envidioso el cielo de tanto bien como la ventura me había puesto en las manos, o quizá (y esto es lo más cierto) que, como tengo dicho, es encantado este castillo, al tiempo que yo estaba con ella en dulcísimos y amorosísimos coloquios, sin que yo la viese ni supiese por dónde venía, vino una mano pegada a algún brazo de algún descomunal gigante y asentóme una puñada en las quijadas (I, 16).

Con estas experiencias, con estos fracasos, el hombre aprende que no es un dios, porque, como dice Ortega y Gasset, “la experiencia radical del hombre es el descubrimiento de su propia limitación, de la incongruencia entre lo que quiere y lo que puede” (VII, 495). En esto consiste la madurez, que no es como soñaba la Ilustración, el pensar por sí mismo, sino la conciencia del límite. El *Quijote* es esta conciencia. Pero algo más. Cuando don Quijote no se conocía a sí mismo podía presumir ante Sancho con soberbia: “Pero dime por tu vida: ¿has visto más valeroso caballero que yo en todo lo descubierta de la tierra?” (I, 10). Cuando se conoce, es decir, cuando ha sido curado de su *hybris*, entonces es cuando aparece, en la relación de pecado y misericordia, el *Noverim me, noverim Te*.

-¿Qué es lo que vuesa merced dice, señor? ¿Tenemos algo de nuevo? ¿Qué misericordias son éstas, o qué pecados de los hombres?

-Las misericordias –respondió don Quijote–, sobrina, son las que en este instante ha usado Dios conmigo, a quien, como dije, no las impiden mis pecados (II, 74).

Como dice Zubiri, la soberbia, “la divinización, el endiosamiento de la vida” es “el pecado capital entre los capitales” (394). Por eso, “una de las señales por donde conjeturaron se moría fue el haber vuelto con tanta facilidad de loco a cuerdo; porque a las ya dichas razones añadió otras muchas tan bien dichas, tan cristianas y con tanto concierto, que del todo les vino a quitar la duda, y a hacer creer que estaba cuerdo” (II, 74). No es baladí la acusación de gentilidad que Vivaldo hace a la caballería andantesca, por encomendarse los caballeros ante el peligro a sus damas “con tanta gana y devoción como si ellas fueran su Dios” (I, 13). Realmente don Quijote no contesta a tal objeción.

Ciriaco M. Arroyo aventura que la primera vez que sale apaleado, en la aventura de los mercaderes toledanos, “hubiera podido reflexionar don Quijote sobre su imprudencia” (53). Pero no es tan sencillo. Al concepto de entendimiento o razón de Santo Tomás le falta, como es natural, la perspectiva histórica, ajena a su época. Porque no se trata de que nuestras ideas queden probadas por su ajustamiento a la realidad, y ya está, ya se acabó. Sino que, a la postre, este ajustamiento siempre es temporal, y más tarde o más temprano aparecerá un dato que no encaje y obligue a modificarlas de nuevo, de forma que toda idea sobre la realidad es siempre ilusoria, utópica o quijotesca. Todo lo que el hombre hace es utópico y no tiene sentido exigir su realización plena” (Ortega, VI, 418). Esto es lo que podría llamarse *quijotismo dinámico*. De nuestras interpretaciones

de la realidad, y de nuestros actos, guiados como están por ellas. Frente a un quijotismo estático, incapaz de reconsiderar la ideas por echar mano de todo tipo de justificaciones, estrafalarias si es necesario.

Algunos autores, como Sánchez Vázquez, han interpretado el *Quijote* como una incitación a la utopía, al quijotismo, de que tan necesitado estaría el mundo. ¡Cómo si no fuéramos ya todos utópicos, queramos o no!⁴ Otros, por el contrario, han aconsejado, rebajarla, aguar la utopía. Como muchos regeneracionistas –Azorín, Ganivet, Ramón y Cajal–, como solución al desmesurado quijotismo idiosincrásico de nuestra raza. En esta línea, ciertas interpretaciones del *Quijote*, como las de Menéndez Pelayo y Menéndez Pidal, detectaban en la obra de Cervantes una denuncia de la falsa por desmesurada caballería europea, tipo Cantar de Roldán o “anales e historias de Inglaterra, donde se tratan las famosas fazañas del rey Arturo” (I, 13), en beneficio de la española, más realista, como los cantares de gesta o el Mío Cid. Sin embargo, por muy realista que sea la caballería, siempre será caballería, de modo que el choque con la realidad estará garantizado. “Lo esencial de Don Quijote no es la caballería, que es sólo pretexto, sino su exaltación. Por eso cuando Cervantes quiere buscarle el atributo más sustantivo le llama «Don Quijote el extremado»” (Ortega, 1996, 276; v.t. XI, 377). Naturalmente, si se rebaja, el batacazo resultará menos horrrisono; pero, en todo caso, no hay más quijotismo “sano” que el que juega permanentemente con la realidad, como en el cuento de nunca acabar de Sancho. Si se pierde la cuenta de las cabras que una a una el pescador va pasando de una orilla a otra del río Guadiana, se acabó, ya no hay cuento. Naturalmente, don Quijote no lo entiende:

-¿Cómo puede ser eso? –respondió don Quijote–. ¿Tan de esencia de la historia es saber las cabras que han pasado, por estenso, que si se yerra una del número no puedes seguir adelante con la historia? “.

-No señor, en ninguna manera –respondió Sancho (I, 20).

El caballero no tiene paciencia: “Haz cuenta que las pasó todas –dijo don Quijote–; no andes yendo y viniendo desa manera, que no acabarás de pasarlas en un año”.

En este sentido es interesante y aprovechable la interpretación de Gustavo Bueno del *Quijote*, siempre y cuando sustituyamos el imperio español por la vida:

4. Es probable que *utopía* y *quijotismo* sean términos sinónimos. “Según la aguda interpretación de Maurice Molho, el utopismo se revela ya en la primera frase del *Quijote* –«En un lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme [...]»– que está llena de reflejos utópicos, sobre todo de la *Utopía* de Tomás Moro, porque *un Lugar sin Nombre* es el mejor sitio para la ciudad utópica. Cervantes hizo de su héroe un representante del utopismo [...] Como ha señalado Antonio Martí «en este sentido toda la vida de don Quijote no fue más que un intento de utopía creada, vista y discreta en forma de novela por Cervantes»” (Bagno, 28).

Este problema central del Imperio español se cifra en que se trata de un tipo de realidad cuya esencia implica su realización práctica, de manera que en cuanto deja de realizarse como un proceso en marcha, empieza a decaer comprometiendo su esencia y finalmente su propia existencia. Análogamente, la esencia de don Quijote como caballero andante, el objetivo de su vida como tal, consiste en su realización como caballero, lo que entraña emprender aventuras y en cuanto deje de hacerlo, decae como caballero hasta llegar a borrarse su condición de tal. Don Quijote sólo puede ser tal mientras ejecute aventuras (López Calle, 2009).

El choque es inevitable. Como dice Sancho: “tal vez hay que se busca una cosa y se halla otra” (I, 16), y “estas aventuras que andamos buscando al cabo al cabo nos han de traer a tantas desventuras” (I, 18). Pues, como zanja Andrés, “el fin del negocio sucedió muy del revés de lo que vuestra merced imagina” (II, 31). O el bachiller Alonso López, en la aventura del cuerpo muerto, que, por la quijotesca pretensión de enderezar tuertos, queda tuerto con una pierna quebrada; que por desfacer agravios, queda agraviado para siempre, y por buscar las aventuras, harta desventura ha sido para él (I, 19). A la frase de Turguénev: “los don Quijotes siempre son pisoteados” (311), matizaría que don Quijote es todo hombre. De modo, que, a manera del harriero de la venta, la realidad se nos subirá “encima de las costillas, y con los pies más que de trote”, nos las paseará “de cabo a rabo” (I, 16).

4. QUIJOTISMO E IRONÍA

La parodia y la ironía, se ha dicho, son los dos rasgos más característicos del estilo del *Quijote*, los que conforman su inimitable humorismo. No hay frase que no sea irónica. Empezando por los títulos de los capítulos: “De la jamás vista ni oída aventura que con más poco peligro fue acabada de famoso caballero en el mundo, como la que acabó el valeroso don Quijote de la Mancha” (I, 20), “Capítulo Treinta y uno. Que trata de muchas y grandes cosas” (II, 31), “De lo que le sucedió a don Quijote con doña Rodríguez, la dueña de la duquesa, con otros acontecimientos dignos de escritura y de memoria eterna” (II, 48), “De la descomunal y nunca vista batalla que pasó entre don Quijote de la Mancha y el lacayo Tosilos, en la defensa de la hija de doña Rodríguez” (II, 56). En efecto, nunca vista porque no la hubo. Estos títulos recuerdan los irónicos elogios que Sócrates tributa a los sofistas al comienzo de los *Diálogos* platónicos. El resultado, sin embargo, será el mismo: apaleado don Quijote, apaleados los sofistas. Y es que la ironía cervantina es la ironía socrática. Pero, como en el *Quijote*, en los *Diálogos* hay al final una puerta abierta. Es cierto que Sócrates se burla continuamente del ideal, que su *paideia* se basó en buena parte en la crítica de las ideas establecidas y que los *Diálogos* –por lo menos los más socráticos– nunca llegan a nada; pero también es verdad que nunca cesa de buscar la idea, que nunca se da por vencido a pesar de las insuficiencias de todas ellas. Pues, como decía, “una vida sin filosofía no es vividera para el hombre”

Berger ha estudiado el fenómeno de lo cómico, la comedia, la risa, desde diversas perspectivas. Una de ellas, la filosófica, es realmente interesante al hallarse su nacimiento en algo verdaderamente cómico: la caída de Tales en el pozo mientras contemplaba las estrellas, con la consiguiente risa de su esclava tracia. Chiste que, a juicio de Berger, lo dice todo de la filosofía, y, por extensión, de la vida humana. El humor como problema no ha estimulado especialmente a los filósofos, pero, cuando se han ocupado de él, lo han hecho con una “reiterada reescenificación de la caída de Tales en el pozo” (48). Las diversas interpretaciones filosóficas de la risa tienen en común el contraste, choque o contradicción –como diría Hegel– entre el hombre y la realidad. Platón afinó la teoría en el *Filebo*: “la comedia ridiculiza a los que se creen más ricos, más fuertes, más apuestos o más inteligentes de lo que en realidad son, y estas discrepancias divierten al público” (48), y su posición ha sido de permanente interés para los posteriores analistas del fenómeno. El batacazo, la caída en desgracia aparece como un elemento central de la experiencia de lo cómico” (49).

En el estudio de Berger, Don Quijote trasciende su época y se convierte en el símbolo universal del batacazo, de lo cómico (77). ¡Cuántas carcajadas levantará el pobre caballero en todos los personajes: venteros, duques, Maritornes, el propio Sancho, quien “tuvo necesidad de apretarse las ijadas con los puños por no reventar riendo” (I, 20), en la “jamás vista ni oída aventura” de los batanes! Y no nos olvidemos del lector, que para que “el melancólico se vuelva a risa” y “el risueño la acreciente” (I, Prólogo) se escribió el libro. No es de extrañar que la generalidad de los filósofos haya visto la risa, lo cómico, con malos ojos, como inmoral. Hobbes, quien la veía como uno de los peores atributos del hombre, pensaba que siempre nos reímos a expensas de alguien, porque aumenta nuestra autoestima (Berger, 57). En este sentido no tienen desperdicio las siguientes palabras de Nietzsche: “Yo opino que Cervantes despreciaba a los hombres, sin excluirse a sí mismo”⁵. La “risa piadosa” y el “trato piadoso” (41) que Pérez-Borbujo encuentra en el *Quijote*, no obedece a ninguna actitud directa que tenga Cervantes con su personaje, sino que la piedad y melancolía nacen del hecho de que da el mismo tratamiento a la realidad, esto es, que la burla a un extremo aminora la burla al otro. Porque Cervantes sólo respeta la integración.

A mediados del XX, la crítica anglosajona reaccionó contra la interpretación seria y trágica del *Quijote* que impuso el romanticismo alemán, volviendo a conectar con la cómica de los siglos XVII y XVIII. Por mi parte, no veo que ambas interpretaciones sean incompatibles. El *Quijote* es a la vez el libro más divertido –“es una realidad que ningún libro ha hecho reír tanto como el *Don Quijote*” (193), dirá Nietzsche– y el libro que, como también dirá Dámaso Alonso, “a muchos nos hace llorar” (Riquer, 18). Y es que para que haya arco iris se necesitan a la vez el sol y la lluvia. Y el arco iris es una sonrisa. Bien que del revés, nostálgica. Como la

5. Pertenecen a un texto inédito de 1877, recogido como nota a *La genealogía de la moral* por Andrés Sánchez Pascual (193).

sonrisa de Buda. También en el budismo la Primera Verdad Noble es la decepción, la divina costalada –*dukha*. Como la sonrisa de la Gioconda, la más nostálgica de las sonrisas. Como la sonrisa de la Luna. Bien llena, como una Gioconda que asomara por el horizonte. La Luna es quien más sabe de la vida: toda la vida desde allá mirándola. Desde lo lejos. “La vida vista de cerca es una tragedia, mirada de lejos parece una comedia”, decía Chaplin en *Candilejas*. También la Tierra y la Luna son pareja de caballerías, y van tras las aventuras por los espacios interplanetarios, esa Mancha sideral.

El romanticismo alemán fue unilateral en su interpretación. Para él sólo existía don Quijote, la tragedia. Pero, ¿acaso es superior la tragedia a la comedia como pensaba Aristóteles, cuando ésta engloba a aquélla, cuando es más integradora? La comedia no es el arte del vulgo, sino del pueblo, que no es lo mismo. Schlegel no comprendió lo positivo que puede resultar el choque. La inteligencia es siempre positiva, aunque no quiera. “Cualquiera diría que revelarse como error lo que antes creíamos una verdad es como una luz que se apaga, y, sin embargo, significa contrariamente una nueva y más intensa iluminación” (Ortega, XII, 313).

La dialéctica es la mitad de la razón vital, precisamente su parte vital: el proceso de complejificación que sufren nuestras ideas, conforme van encajando en ellas los hechos discordantes. La razón forma ideas, pero la vida las pone en movimiento. Por eso nuestra razón está viva. Y la razón de esta inquietud es su limitación, unilateralidad, es decir, el no haber contado con la novedad. Por eso decía Descartes que la risa la suscita lo nuevo, lo diferente (Berger, 56).

“Quien no perciba la ironía nativa de todas nuestras ideas que renuncie al ejercicio del intelecto. La exageración es el momento de creación que tiene el pensamiento” (Ortega, II, 648-649; v.t. IV, 235). Los conceptos, esto es, las interpretaciones que nos hacemos de la realidad, son siempre exagerados, falsos, quijotescos. Pero, ¿qué le vamos a hacer? Es la única manera de comprender, de orientarnos entre las cosas. ¿No es de risa un mapa comparado con la realidad? Pero no es poco el servicio que nos hace.

5. LA VIDA NO ES UN JUEGO

El quijotismo no es un juego, por más que el *Quijote* como libro sí lo sea: todo un sistema de juegos, como dice Torrente Ballester (21). Pero Alonso Quijano no juega a caballero andante. “La tesis que vamos a defender consiste en afirmar que Don Quijote es plenamente consciente de lo que hace, esto es, que no confunde la realidad y que, por tanto, en cierta manera está *fingiendo* su locura. En otras palabras, que la actitud de Don Quijote frente a la realidad es la de *juego*” (486), sostiene Pons. No locura, sino “voluntad de aventura”, halla este autor en Don Quijote. Esta expresión, *voluntad de aventura*, es originaria de Ortega y Gasset, de las *Meditaciones del Quijote* (I, 382); pero en el filósofo madrileño no tiene nada

que ver con el fingimiento al que alude Pons; ni siquiera tiene que ver con la esencial falsedad del concepto a que me refería anteriormente. Para Ortega y Gasset la cultura es juego y deporte, pero en sentido fenomenológico, y en las antípodas de la mentira e inautenticidad.

En una línea parecida, Felkel ha escrito que Don Quijote “en realidad es el más colosal voluntarista de todos los siglos” (616), esto es, que en él se subordina el entendimiento a la voluntad. Por ejemplo, si lo que más desea es el yelmo de Mambrino, la bacía se transforma en éste. Al contrario que Cervantes, quien lo critica defendiendo la doctrina ortodoxa cristiana de que la voluntad ha de supeditarse al entendimiento.

El artículo de Pons, que se apoya, como reconoce, en *El Quijote como juego* de Torrente Ballester, pertenece a una saga interpretativa que se remonta a *La profesión de Don Quijote*, de 1975, del crítico estadounidense Mark Van Doren⁶. Es cierto que a veces Don Quijote juega conscientemente; pero lo hace para seguir el juego de los caballeros andantes. Como cuando contesta a Sancho que, para lo que él quiere a Dulcinea, que más le da que sea una labradora; y que hace como los poetas, que inventan a las Filis, Dianas y Galateas, simplemente para tener a quien componer sus versos (I, 25). Es decir, que el juego es interno a la andante caballería –“píntola en mi imaginación como la deseo” (I, 15)–; los caballeros andantes juegan a enamorados, pero no a caballeros andantes. No se trata de un paréntesis de cordura, como aventura López Calle (2008a). Don Quijote no tiene paréntesis de cordura porque no está loco. Si fuera así, no habría manicomios suficientes para tanto loco como hay en el mundo. La interpretación romántica del *Quijote* no puede despacharse sin más; en todo caso, como ocurre siempre con el pasado, habrá que limarle sus exageraciones. Pero el no estar loco no significa que juegue. El quijotismo no es “el simulacro juguetón” (99) de la interpretación savateriana de Nietzsche, ni tampoco la apuesta pascaliana. Que, por cierto, es platónica. Al final del *Fedón*, cuenta Sócrates un mito sobre lo que les espera a las almas después de la muerte y cómo las que se han purificado vuelven al mundo de las ideas. Y a continuación dice que, si bien no hay que tomar en serio el mito en detalle, sí estima que “conviene creerlo, y que vale la pena correr el riesgo de creer que es así. Pues el riesgo es hermoso, y con tales creencias es preciso, por decirlo así, encantarse a sí mismo”.

Ni el simulacro, ni la apuesta mueven a la acción. Sólo nos mueve la creencia. Quien se encanta es porque le encanta estar encantado. Las pruebas que Torrente Ballester aporta para demostrar que don Quijote es en todo momento consciente de la realidad y que juega a caballero andante, son realmente ingeniosas, y manifiestan una capacidad de atención verdaderamente apabullante. Pero son demasiado sutiles, y se les pueden oponer otras sutilezas de igual calibre. Sobre si don Quijote ve

6. Van Doren no lo afirma taxativamente, sólo plantea la duda de si don Quijote, aficionado a la carátula desde sus años jóvenes, era un “actor hábil y consciente” (13).

ventas o castillos, la tesis de la interpretación del *Quijote* como juego es que ve una venta, pero, consciente y voluntariamente, hace como que es un castillo. Pues bien, con respecto a la primera venta, en la que será armado caballero y llega muerto de hambre y desesperado por no haberle ocurrido aventura alguna durante todo el día, Torrente Ballester aporta como prueba que, a pesar de que Cervantes juega con el lector queriendo confundirle, claramente escribe que “ve” (I, 2) una venta (121-123). De igual forma, Pons corrobora:

Lo que pretendemos indicar es que [...] no confunde la realidad, mejor dicho, que transforma la realidad no porque vea de forma inmediata un “castillo” en lugar de “venta”, al contrario, ve la realidad tal como es pero *decide* por un acto de voluntad transformar la venta en *castillo* para poder seguir jugando a ser caballero andante (488).

Pero a esto se pueden oponer por lo menos dos cosas. Una es que a un literato no puede pedírsele precisión terminológica. La otra, que el hidalgo manchego no puede “ver” una venta, porque nadie puede verla, porque las ventas sólo se perciben. Y todo percibir es, por lo menos la mitad, imaginar. Por eso Maritornes puede parecer bellísima a don Quijote, no tiene nada de particular. Pero ya quisiéramos poder controlar nuestras percepciones. Ya quisiera don Quijote. Si fuera capaz de “transformar” las cosas a su antojo, no entiendo por qué desesperarse de esperar todo el día. Cualquier cosa con la que se hubiera topado –algo se encontraría– la podía haber transformado en una aventura. Si sólo se topó con ésta cuando ya se encontraba cansado y muerto de hambre, sería por no poder controlar sus percepciones. En realidad, el texto cervantino es un caos terminológico de *ver*, *representar*, *parecer*, *imaginar*, *pensar*, etc., y creo que la demasiada atención de Torrente Ballester le hace “ver” –percibir– gigantes donde sólo hay molinos. Nuestro autor olvida que Cervantes pierde un burro, lo encuentra y lo vuelve a perder, y todo ello en unas pocas páginas⁷.

Don Quijote percibe un castillo como un castillo. Lo cual es perfectamente normal, porque, ¿si todo el mundo construye castillos en el aire, por qué no iba a hacerlos él? Tan normal es el fenómeno del quijotismo, que si no fuera por éste, si no nos hiciéramos ilusiones, viviríamos permanentemente decepcionados, reducidos a la inacción, esto es, a la muerte. Sin embargo, el percibir gigantes, no donde hay molinos, sino donde los habrá después del topetazo, es lo que nos motiva, nos lanza a la acción. Sólo les pasan cosas a los aventureros. La vida es des-encanto, porque antes fue encanto. Precisa de ambas dimensiones, es dual. Si no hubiera gigantes, no habría molinos. Primero son los gigantes.

7. Igual ocurre con las demás pruebas. En mis muchas lecturas del *Quijote* reconozco que nunca me fijé en que el manchego acomete a las ovejas con la lanza baja. Cosa que demuestra, a juicio de Torrente, que no ve caballeros, sino ovejas (124-125). Pero si era capaz de percibir aquéllos en lugar de éstas, también podía haber sido capaz de percibir que la lanza no estaba tan baja. Unas pocas líneas más abajo me referiré a la nitidez que proporciona la cercanía; pero cuando es excesiva, las cosas vuelven a tornarse borrosas.

No es locura, sino simplicidad. De lejos, las cosas parecen gigantes. Su trato, en cambio, revela que son más complejas de lo que parecen. La realidad es una sucesión dialéctica de perspectivas, que nuestra experiencia torna cada vez más nítidas. Con un símil fotográfico, podría decirse que la experiencia, el trato con las cosas, aumenta la resolución del conocimiento. La “cara” de Marte de 1976 se reveló en nuestro siglo a una más alta resolución como una formación geológica. Es el conocimiento el que desencanta el mundo. No es el aburrimiento de don Quijote el que crea el encantamiento, como opina Torrente Ballester (46-50), sino, al revés. Los encantadores de don Quijote son en realidad desencantadores.

Pero, entonces, ¿qué es la realidad, bacía o yelmo?: *baciyelmo*, dice Sancho el mentecadiscreto.

6. CONCLUSIÓN

De Heine proviene la idea de que el *Quijote* es la primera novela moderna. Pues bien, en su famoso prólogo a la traducción al alemán de 1837, escribe:

¿Qué idea fundamental guió al gran Cervantes cuando escribió su gran libro? ¿Tan sólo quiso acabar con las novelas de caballería, cuya lectura causaba tantos estragos en la España de su tiempo que nada pudieron contra esta moda ni los decretos mundanos ni los eclesiásticos? [...] Pero la pluma de un genio siempre es mayor que él mismo; siempre abarca mucho más que sus intenciones temporales, y sin ser del todo consciente de ello Cervantes escribió la mayor sátira contra el entusiasmo humano (Balzer, 208).

Más, como hemos visto, el *Quijote* es solo una sátira del entusiasmo, del quijotismo estático, cayendo, por lo demás, en otro entusiasmo o quijotismo de igual índole. Pero, entonces, ¿contra qué “entusiasmo humano” es la sátira? Si no es contra el entusiasmo ultramundano, sólo puede ser contra el entusiasmo mundano. Y, así, resulta que el *Quijote* es una burla y crítica de la Edad Moderna. La primera novela moderna es una crítica de la modernidad. Los católicos, como Chesterton (2006), se quejan de que la modernidad –la ciencia moderna, como decía Max Weber– desencantó el mundo; pero en realidad, lo que hizo fue sustituir un encantamiento por otro, porque la Edad Moderna, la época del progreso, ha sido la época más utópica y quijotesca de la humanidad. El *Quijote* sólo podía haberse escrito en España, porque, como dice Ortega y Gasset, nuestro país nunca fue afín al espíritu moderno (VII, 369; III, 123)⁸.

8. Es interesante la relación que establece Pérez-Borbujo entre el barroco y la posmodernidad, en base a la influencia de figuras como Cervantes y Gracián en Nietzsche, y al hecho de que el imperio español, con su producto cultural, el barroco, constituyeron el último esfuerzo de Europa por defender la religión (213-223). El desengaño barroco fue una anticipación del desengaño posmoderno.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bagno, Vsevolod (1998). El utopismo como base de la mentalidad quijotesca, y del quijotismo mundial. En: Whicker, J. (ed.). *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Birmingham: University of Birmingham, Department of Hispanic Studies, p. 28-32.
- Balzer, Vertí (2004-2006). Una mirada poética sobre el nacimiento de la novela: el prólogo de Heinrich Heine a una edición alemana del *Quijote*. *Tropelias. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, n. 15-17, p. 203-212.
- Bandera, Cesáreo (2005). “*Monda y desnuda*”. *La humilde historia de don Quijote*. Madrid: Editorial Iberoamericana/Universidad de Navarra.
- Berger, Peter L. (1999). *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. Barcelona: Kairós.
- Catalán González, Miguel (2005). La mentira en el Quijote. *República de las letras*, n. IX, p.174-191.
- Castilla del Pino, Carlos (2005). *Locura y cordura en Cervantes*. Barcelona: Península.
- Close, Anthony (2005). *La concepción romántica del “Quijote”*. Barcelona: Crítica.
- Chesterton, Gilbert Keith (2006). *El regreso de don Quijote*. Madrid: Cátedra.
- Dodds, E.R. (1980). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial.
- Felkel, Robert W. (1992). Voluntarismo y antivoluntarismo en el Quijote. En Vilanova, Antonio (coord.). *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Vol. I. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, p. 613-622.
- Gilson, Étienne (2004). *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp.
- Green, Gram (2002). *Monseñor Quijote*. Barcelona: Edhasa.
- López Calle, José Antonio (2007). Sobre la interpretación del *Quijote*. *El Catoblepas* [en línea], núm. 70, texto 9. Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2008/n071p09.htm> [Consulta: 28 Septiembre 2012].
- López Calle, José Antonio (2008a). Estructura narrativa y personajes principales del Quijote. *El Catoblepas* [en línea], núm. 71, texto 9. Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2008/n071p09.htm> [Consulta: 28 Septiembre 2012].
- López Calle, José Antonio. (2008b). El heroísmo de don Quijote. *El Catoblepas* [en línea], núm. 75, texto 9. Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2008/n075p09.htm> [Consulta: 28 Septiembre 2012].
- López Calle, José Antonio (2008c). Otras interpretaciones del *Quijote*. *El Catoblepas* [en línea], núm. 76, texto 9. Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2008/n076p09.htm> [Consulta: 28 Septiembre 2012].
- López Calle, José Antonio (2009). El Quijote, sátira de España. *El Catoblepas* [en línea], texto 9. Disponible en <http://www.nodulo.org/ec/2009/n083p09.htm> [Consulta: 28 Septiembre 2012].

- M. Arroyo, Ciriaco (2005). *Para entender el Quijote*. Madrid: Rialp.
- Nabokow, Vladimir (1994). *Curso sobre el Quijote*. Barcelona: Ediciones B.
- Nietzsche, Federico (1975). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, José (1983). *Obras completas*. 12 Vols. Madrid: Revista de Occidente/ Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, José (1996). *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. Madrid: FCE.
- Pérez-Borbujo, Fernando (2010). *Tres miradas sobre el Quijote*. Barcelona: Herder.
- Pons Dominguis, Jesús (2007). Sobre la locura de querer ser héroe y cómo jugar a serlo. *Thémata. Revista de filosofía*, n. 39, p. 485-490.
- Ricard, Robert (1964). *Estudios de literatura religiosa española*. Madrid: Gredos.
- Riquer, Martín de (1970). *Aproximación al Quijote*. Prólogo Dámaso Alonso. Barcelona: Salvat.
- Sabuco, Olivia (1888). *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*. Madrid: Ricardo Fe.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (2006). Don Quijote como utopía. *Revista de la Universidad de México*, n. 32, p. 18-23.
- Savater, Fernando (1977). *Conocer Nietzsche y su obra*. Barcelona: Dopesa.
- Torrente Ballester, Gonzalo (1975). *El Quijote como juego y otros trabajos críticos*. Madrid: Guadarrama.
- Turguéniev, Iván S. (2000). *Páginas autobiográficas*. Barcelona: Alba.
- Unamuno, Miguel de (1965). *Unamuno. Pensamiento político*. Madrid: Tecnos.
- Van Doren, Mark (1962). *La profesión de Don Quijote*. México: FCE.
- Zubiri, Xavier (1978). *Naturaleza, historia y Dios*. Madrid: Editora Nacional.