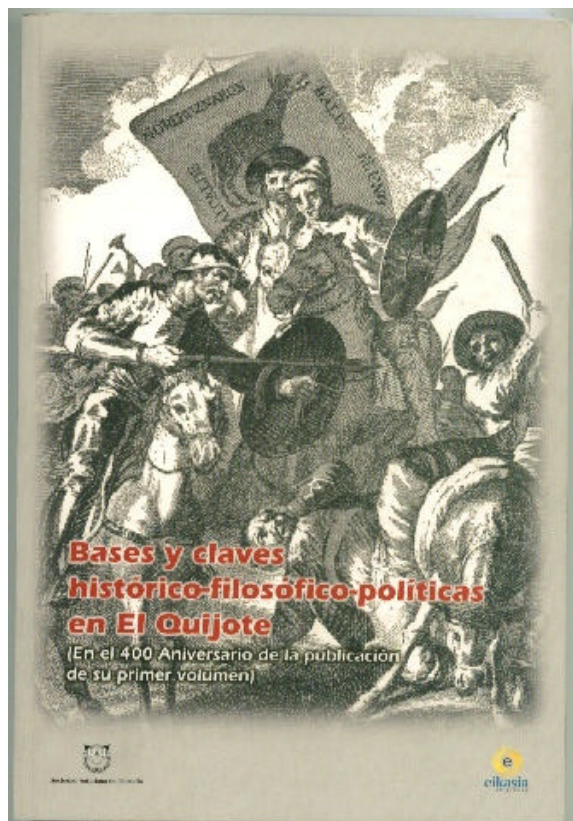




Bases y claves histórico-filosófico-políticas en el Quijote (En el 400 Aniversario de la publicación de su primer volumen). Sociedad Asturiana de Filosofía, Ediciones Eikasía, Oviedo, 2006.

Por Antonio José López Cruces

[Ilustraciones de Gustave Doré]



El presente volumen recoge los trabajos de filólogos, historiadores y filósofos materialistas presentados en las Jornadas que sobre el 400 aniversario de la aparición del *Quijote* celebró la Sociedad Asturiana de Filosofía entre el 23 y el 25 de noviembre de 2005.

El apartado I, “Cervantes y el *Quijote*”, se abre con el trabajo “Los cinco sueños de Miguel de Cervantes” (27-32), del catedrático emérito de la Universidad de Salamanca Manuel Fernández Álvarez, miembro de la Real Academia de la Historia, excelente

conocedor de la España de los Austrias y autor de *Cervantes visto por un historiador*. La España de Cervantes es básicamente la España guerrera de Felipe II, que finalizó de manera calamitosa. El escritor pudo ir superando su accidentada vida gracias a cinco sueños sucesivos, ninguno de los cuales pudo alcanzar su plenitud: “Al desentrañar sus sueños –explica Fernández Álvarez–, queremos encontrar al hombre que hay detrás de la obra”. El primero fue ser poeta en la Corte de Felipe II e Isabel de Valois; el segundo, convertirse en capitán de los Tercios españoles y triunfar en la carrera de las Armas; el tercero, consagrarse como dramaturgo; el cuarto, ser un honorable padre de familia en la Corte de Valladolid. El último anhelo del viejo soldado, hidalgo y pobre fue lograr la fama con sus escritos y ser reconocido como un escritor serio. Si los anteriores sueños



no se le cumplieron, de éste pudo entrever cierta tardía realización gracias a una obra considerada menor en su tiempo: el *Quijote*. Nadie puso una lápida sobre la tumba de Cervantes: “algo verdaderamente desconsolador y que nos llena de confusión”, concluye el historiador.

En “El Quijote como juego” (35-48), el filólogo Francisco García Pérez, profesor de literatura y director de *La Nueva España*, propone un modo de “enganchar” a los adolescentes a la lectura y la comprensión de la obra maestra de Cervantes: seguir paso a paso las distintas sugerencias del estimulante ensayo “El Quijote como juego” (1975) de Gonzalo Torrente Ballester, utilizando en todo momento un léxico y una fraseología de tono coloquial. El punto de partida de esta experiencia pedagógica queda resumido de esta sencilla manera: “Un grupo de narradores, un tanto embusteros o, al menos, poco fiables, nos cuentan la historia de un hidalgo de la Mancha del que no cesan de afirmar que está loco, cuando en realidad puede demostrarse que se trata de un hombre en la cincuentena (Alonso Quijano), aburrido por la vida gris que lleva, que se inventa un personaje (don Quijote), con el primordial objetivo de ser otro; personaje con el que sale al mundo exterior a correr aventuras y resucitar un orden ya periclitado, movido por el deseo final de convertirse en un personaje literario”.





El apartado II, “La realidad y don Quijote”, se abre con el ensayo “El tiempo del *Quijote*” (53-65), de Ricardo García Cárcel, catedrático de Historia Moderna de la Universidad Autónoma de Barcelona, que enumera los principales elementos de la coyuntura histórica que metabolizó Cervantes, una coyuntura presidida ante todo por la sensación general de fracaso de los ideales que guiaron al país durante el reinado de Felipe II. Tras señalar que Cervantes no fue el erasmista que quiso Bataillon ni el contrarreformista que quiso Redondo, se pregunta si hubo dos Cervantes: el progresista y el conservador. En aquella España de transición, cambiante, presidida por la ambigüedad y el sincretismo, Cervantes es un relativista que halló en la literatura una vía excelente para la supervivencia y el consuelo. Aunque su relativismo lo llevó a tener una concepción clara de la plural y diversa “nación española” –de la que por entonces se tomaba conciencia, en gran parte gracias a la formación en Europa de la *Leyenda Negra*– y a mostrar respeto por todas las lenguas del solar patrio, fue un hombre impregnado por el castellanocentrismo propio de la etapa de Felipe II.





El historiador coloca a Cervantes dentro de esa “tercera España” de la que ha hablado Paul Preston: la de los perplejos, los indefensos, los resistentes a la confesionalización nacional obligada, la relativista de las dudas. El *Quijote* vehicula un profundo sentimiento de España, sobre todo en boca de los moriscos expulsados, a los que el escritor creía tan españoles como los demás. Se señala, sin embargo, cómo en la segunda parte de su obra el escritor parece girar hacia un discurso más políticamente correcto, que hace que el morisco Ricote se muestre comprensivo ante las razones con que las autoridades españolas justificaron la expulsión. Finalmente, se aborda la estancia de don Quijote en Barcelona. La ciudad representa una auténtica diversidad para el hidalgo manchego y éste la digiere mal. Allí se sentirá juguete de sus habitantes y allí será derrotado por el Caballero de la Blanca Luna. Tras la crítica a los libros de caballerías Cervantes parece sugerir que, evitando cualquier tentación de evasión, era preciso “asumir la realidad, el tiempo presente por duro que fuera”.

Que puede ser enormemente fértil la aplicación de la metodología del materialismo filosófico al estudio del *Quijote* y de cualquier otra obra literaria se patentiza en el trabajo “El conflicto de los mundos en *El Quijote*” (69-104), en el que Alberto Hidalgo Tuñón, profesor de Sociología del conocimiento y de la ciencia de la Universidad de Oviedo, aplica a la obra cumbre de Cervantes la clave de los *conceptos conjugados* de Gustavo Bueno (Véase el artículo de éste “Conceptos conjugados” en el número 1 de *El Basilisco*, 1978). Pues todos los personajes de la obra mezclan elementos oníricos con realidades de la vida cotidiana, no cabe aceptar el inocente dualismo que opone el irrealismo de don Quijote al realismo del resto de los personajes. Y es que la realidad es una *symploké* de elementos heterogéneos amalgamados por complejas relaciones materiales. En la obra aparecen numerosos subuniversos de significado que chocan entre sí y su trama –un genial artificio de discursos intercalados– conjuga distintos mundos por esquemas de reducción, absorción o mera yuxtaposición. Si en su primera salida don Quijote sólo se relaciona con sus semejantes a través de sus acciones y sus palabras, en la segunda ya es el protagonista de un libro de éxito leído por gentes como el bachiller Sansón Carrasco, los estudiantes de las Universidades del país y los individuos cultos de la clase media y la nobleza, buenos aficionados a los libros de caballerías. Las intervenciones en la obra de personajes que han leído el libro y



dispuestos a intervenir activamente en la historia multiplica los mundos de significados. En la transición entre las Españas de Felipe II y Felipe III se mezcla una pluralidad de mundos históricos -unos declinantes y otros emergentes, acogidos los primeros con la abierta crítica y los segundos con una mezcla de recelo y esperanza-, que chocan y se confunden, creando un ambiente de cambios que haría sin duda creíble la explicación del “encantamiento”.

Al profesor Hidalgo Tuñón la clave política a la hora de explicar la obra cervantina (sátira de la sociedad estamental de clases, la locura como recurso para burlar la censura, etc.) le parece insuficiente. En su opinión, Cervantes trata de reflejar el conflicto objetivo que se da entre los distintos mundos en que los personajes viven, conflicto que, como defiende Alfred Schutz en su “Don Quijote y el problema de la realidad” (1954), se va enriqueciendo según avanza la novela y van apareciendo nuevos órdenes heterogéneos de realidades. Si en la primera salida don Quijote, que parte en busca de sí mismo abandonando el asfixiante mundo de la aldea, no se comunica ni discute su visión del mundo con su entorno, la aparición de Sancho Panza le permitirá entrar en diálogo con los diversos mundos con los que se tropiece. Sancho será el mediador universal entre distintos modos de percibir y pensar, permitiendo “conciliar la rica pluralidad de percepciones, intereses, demandas e interpretaciones que cruzan La Mancha”.





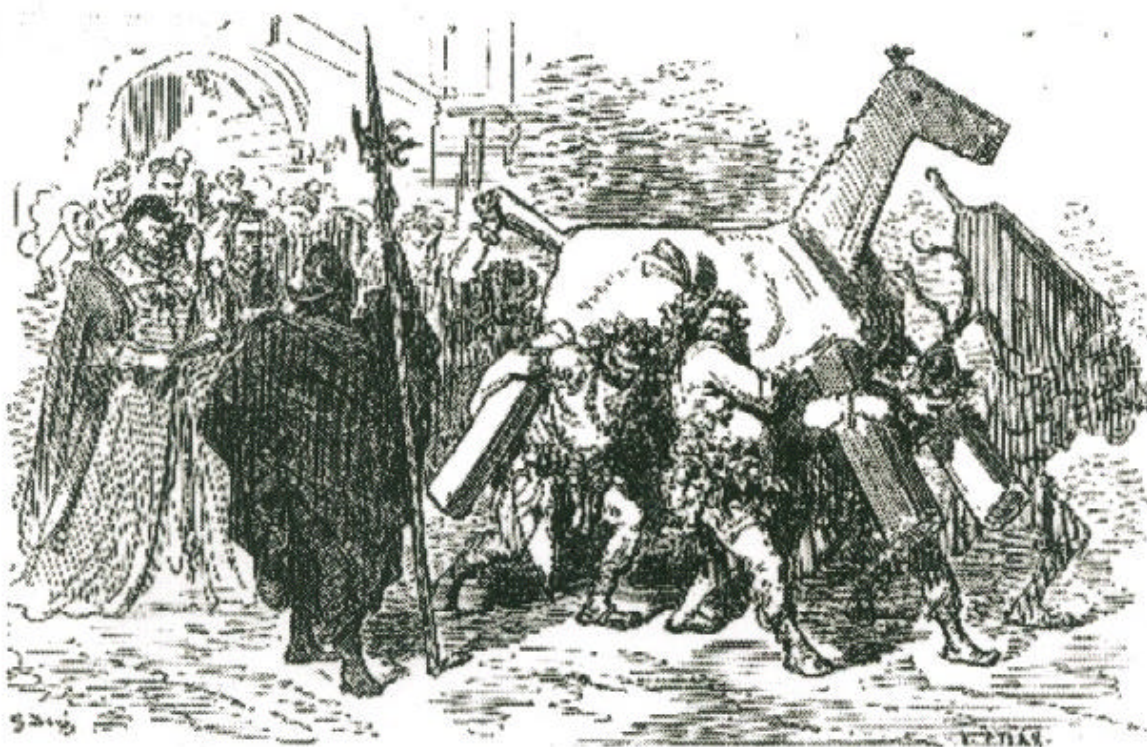
Se aborda luego en profundidad el mecanismo del “encantamiento” como esquema conjugado de articulación, que don Quijote usa para dar realidad y densidad al mundo de las caballerías, y que pronto asimila Sancho, lo que permite la construcción de un esquema de articulación diamérica entre los discursos y las percepciones de amo y escudero. Y a continuación el autor ilumina el episodio del “baciuelmo”, con el que Cervantes demuestra la superioridad del esquema ontológico del encantamiento, mecanismo que, más que servirle para criticar la corte de Felipe III, le será útil para resolver los conflictos surgidos entre los dispares esquemas de interpretación vigentes en los distintos subuniversos. Creer que en el *Quijote* sólo se confrontan dos mundos –la realidad de la vida cotidiana y la fantástica de los caballeros– es el espejismo base de todos los dualismos.

Para deconstruir el mundo de las novelas de caballerías Cervantes lleva a cabo un complejo mecanismo de multiplicación de planos, partiendo del plano de la cotidianeidad, y parece preguntarse: “¿Qué ocurriría si el mundo ficticio de la caballería andante se hiciese dominante en la España abierta de los campos y absorbiese en su seno todas las demás interpretaciones de la realidad, todo el resto de subuniversos significativos?” La enorme potencia de los libros de caballerías es capaz de absorber los demás mundos, que son muchos en el *Quijote* –las clases medias rurales acomodadas, los pícaros, el clero, la nobleza, la burguesía de ciudades como Barcelona o Sevilla–, y que a menudo se enfrentan en un mismo pasaje, provocando “deliciosos choques estructurales en vertical y horizontal”. La contagiosa locura de don Quijote articulada con el axioma de los encantamientos, defiende Hidalgo, parece exigir una interpretación ontológica que explique por qué la realidad virtual de los libros de caballerías puede llegar a absorber en su seno al resto de mundos e interpretaciones alternativas. Este universo cerrado y artificioso, tan influyente en su época, exigía un duro trabajo a Cervantes si es que perseguía su deconstrucción y definitivo desmoronamiento. Ante todo era preciso poner entre paréntesis cualquier duda sobre la existencia de los caballeros andantes. Los libros de caballerías, universalmente reconocidos, no pueden dejar de ser verdad puesto que llevan la licencia real y, además, disponen de una estructura cognitiva completa, que Cervantes describe por boca de don Quijote como



una utopía anacrónica semicerrada, que pronto fascina a Sancho. Además de un modo de vida, el mundo de las caballerías tiene una potencia epistemológica, por ser “ciencia que encierra en sí todas o las más ciencias del mundo”. Puesto que tal utopía exige particulares modificaciones en las categorías básicas de espacio, tiempo y causalidad, Hidalgo procede a analizar con detención la aventura de la cueva de Montesinos, en la cual habitan juntos, según don Quijote, todos los caballeros más insignes del pasado. Tras la misma sobrevendrá de modo inexorable el desmoronamiento del mundo de los caballeros y entrarán en crisis las relaciones entre amo y escudero, sobre todo a causa de sus discrepancias sobre Dulcinea.

Ésta no puede ser ignorada –error que comete Unamuno en su *Vida de don Quijote y Sancho*–, por constituir una exigencia *a priori* del universo caballeresco. Si se logra desmontar esta pieza central, se logrará hundir irremisiblemente dicho universo. El proceso de deconstrucción del mito lo inicia Sancho al convertirse en “encantador” y transformar a Dulcinea en una humilde labradora, prosigue en la aventura de la cueva de Montesinos y alcanza su cumbre en el castillo de los duques, donde la duquesa maneja perfectamente los hilos para explotar las divergencias que observa entre Sancho y su amo a propósito de Dulcinea. Hidalgo analiza las implicaciones presentes en la famosa aventura de Clavileño, después de la cual las mentiras de Sancho obligan a don Quijote a reconocer las propias; ambos emprenden entonces el camino de la decepción barroca. Sancho se desilusiona después de haber logrado su sueño de ser gobernador y don Quijote, tras sus frustrados combates por la gloria de Dulcinea. El desengaño y la desilusión barrocos no sólo colapsan la conciencia psicológica de don Quijote (“conciencia desgraciada” la llamará Hegel), sino también su conciencia moral. Tras reconocer que faltó a la verdad, Alonso Quijano se torna cuerdo y la ontología del mundo caballeresco –de las armas y las ensoñaciones imperiales– se desvanece. Con el instrumento de los *conceptos conjugados* se logra, pues, iluminar algunos episodios claves del *Quijote* y se rompe con los dualismos (idealismo/realismo, locura/cordura, trágico/cómico) con que suele abordarse la obra, que se nos invita a entender como “un desarrollo dialéctico de distintos esquemas que se conjugan e intercalan, según intenciones plurales que el propio autor sólo llegó a codificar parcialmente”.



En “Don Quijote y Sancho: El Diálogo del Guerrero. Introducción filosófica a la nematología del caballero cristiano” (111-154), Fernando Miguel Pérez Herranz, profesor de Filosofía de la Universidad de Alicante, defiende que Cervantes escribe un diálogo que Platón nunca llegó a plantearse: el Diálogo del Guerrero, figura vinculada al cristianismo medieval y abiertamente opuesta al precepto de Cristo “Amaos los unos a los otros”. Tras una interesante disquisición sobre la importancia del libro en la España barroca, en la que “ser es salir en los libros con licencia estatal”, Herranz confronta las figuras de Cervantes y Descartes: si el filósofo francés desencanta el mundo pidiendo la protección de Dios, el dialéctico Cervantes se marcha al mercado, allí donde se compran y venden los libros, un mundo con unas reglas llenas de coherencia. La verdad de los libros es una verdad trascendental, que si se pusiera en entredicho supondría poner en cuestión el orden mismo del Poder.

Con don Quijote las razones guerreras que siempre aportó el clérigo se cambian en razones guerreras aportadas por el guerrero: “Cervantes habla desde el soldado que fue; desde el mundo del soldado que don Quijote ha hecho suyo leyendo los libros de caballerías”. Pero ¿por qué se explica el Guerrero? De los tres hilos de la cultura



occidental –el Logos heleno, la Moralidad del Dios Creador hebreo y el Amor del cristianismo (Véase el trabajo de Pérez Herranz “El tercer hilo de la trama: el guerrero cristiano”, 2007)– Cervantes, genialmente, independiza el tercer hilo, el del Guerrero, figura esencial en el pensamiento medieval y siempre soslayada por su incompatibilidad con el cristianismo. Buscando dialectizar la contradicción entre las Ideas de *Amor* y *Guerra*, y su materialización en la figura del Guerrero, San Agustín y el Papado hubieron de crear el concepto de “guerra justa”. En su crítica a las novelas de caballerías, Cervantes coloca junto a don Quijote al hablador Sancho Panza, que no es un monje cronista ni un poeta cantor, sino el interlocutor idóneo que hará posible que el héroe manchego hable sobre sí y reflexione sobre sus aventuras. Cervantes irá así conformando el sujeto moderno en un país que fue durante siglos tierra de frontera, un sujeto bien distinto del que conforma Descartes, heredero de la expansión de las Cruzadas. Tanto el español como el francés participaron en las nuevas modalidades bélicas, pero el sujeto cervantino se constituye en los razonamientos y las argumentaciones que acompañan las acciones de don Quijote, porque el género del diálogo renacentista permite a Cervantes construir el yo moderno al modo como los jesuitas enseñaban en España a construirlo: por mediación del otro, del director espiritual. Frente al monólogo del *Discurso del método*, el diálogo plural cervantino. Don Quijote no medita, sino que sale al mundo con su valor, “sin pliegues, astucias ni estrategias instrumentales” como Descartes. Y si éste reconstruye el mundo en clave matemática, Cervantes hace que su héroe se enfrente a él poniéndose a prueba.

¿Desde qué institución habla el Guerrero? El discurso del viejo soldado Cervantes no procede de la pura filosofía, sino que sale directamente del discurso de la milicia. Herranz adscribe el *Quijote* al género de las *nematologías*, ese tipo de actividades discursivas que algunas instituciones han de desarrollar para poder coexistir en un marco social, cultural y político complejo en el que desean ser reconocidas. La figura del caballero cristiano fue modelada tradicionalmente por los clérigos, que con sus Doctrinales de caballeros buscaban armonizar el Evangelio de Cristo y la razón platónico-aristotélica. Pero, de pronto, un soldado español llamado Cervantes, dueño de los recursos de la retórica, toma la palabra para abordar la justificación, los límites y las miserias de la caballería; pone a prueba al guerrero en su contexto militar y le hace



justificarse y reflexionar sobre las razones de su batallar. De nada vale en la tradición católica la fe sin acción, no cabe disociar la razón pura de la razón práctica, pues cada uno es hijo de sus obras. Como nematología militar (preamble, doctrinal y propagandística), el *Quijote* plantea “la parte más oscura de la Europa cristiana: la guerra santificada por la Iglesia”. Cervantes rompe con el lenguaje medieval y ejerce la crítica interna de esa nematología que los caballeros pusieron en pie con ayuda de clérigos, cronistas y poetas. Y el modelo para esta operación intelectual, según el autor, es la crítica de Platón a los sofistas, los nematólogos de su tiempo. Si Platón se apoya en Sócrates, el mayor de los sofistas, para desmontar desde dentro su actividad, básicamente la de justificar a los poderosos, Cervantes se apoya en don Quijote para desmontar desde dentro la actividad propia de los caballeros cristianos, que justifican gratuitamente el poder que han heredado, fantaseado en los libros de caballerías.

Al escribir un diálogo en el sentido platónico, trata de poner al Guerrero en situación de argumentar racionalmente a favor de la causa católica, de un Dios providencial exigente con una moral individualizada. La razón del caballero es una razón sintética que no separa la razón teórica pura de la razón práctica, engarzada en una sociedad racional y católica. Cervantes resalta de la función caballeresca su racionalidad –manifiesta en los diálogos argumentativos entre amo y escudero–, su catolicidad –don Quijote es cristiano y católico, ejerce la religión de la caballería y entre sus muchos saberes está el de la teología– y su autonomía respecto a cualquier norma, estatal o papal. El Guerrero es independiente de la Iglesia, la justicia, el poder político o el dinero, pero por hallarse descoordinado de las otras funciones sociopolíticas, a don Quijote sólo le queda evocar nostálgicamente la Edad de Oro desde la “edad de hierro” de la moderna guerra entre ejércitos. A menudo reconocerá el héroe que los suyos no son tiempos propicios para la caballería andante. Y es que no persigue imponer su concepción caballeresca ni cambiar el mundo, sino cambiarse a sí mismo. En la crítica de la razón práctica de Cervantes –articulada en el diálogo y el discurso– no existe un sujeto trascendental, sino uno que ha de constituirse como persona en la acción, pues cada cual es hijo de sus obras. En un momento en que el Estado se impone, Cervantes da la voz al Guerrero para “en una espectacular reducción al absurdo, mostrar su barbarie, su fanatismo, su intransigencia y su arbitrariedad cuando sigue la Norma de



manera estricta”. Sin una actuación coordinada con la *res publica*, éste sólo puede convertirse en un “salteador de caminos”.

Supone el *Quijote* una crítica radical del mundo de su tiempo, pero tras la parodia Cervantes no lleva a cabo el *regressus* a ese mundo en el que se han impuesto las nuevas formas de guerrear, las nuevas ciencias y técnicas, la nueva administración estatal, a ese mundo presidido por el Capital, el Mercado y el Monetarismo, que disuelven la razón caballerescas. Atiborrado de propaganda militar (los libros de caballerías) y teniendo como Norma el Doctrinal del caballero, don Quijote sale al mundo a deshacer entuertos y a razonar sobre sus motivos a través de un mediador excepcional, Sancho, con quien dialoga sobre los temas propios de la razón práctica: el miedo que pasan por los caminos o el deseo de ambos de alcanzar el fin que persiguen con sus trabajos.



Para poder leer el *Quijote* en clave de diálogo prefilosófico, hubo antes que hallar en él elementos filosóficos, y en esa clave lo leyó Américo Castro. Y es que Cervantes, como Gracián o Calderón, exponen su “filosofía mundana” a través de novelas, obras teatrales, refranes, etc., mientras que la filosofía oficial se escribe en latín



y se administra en Universidades y colegios religiosos. Cabría, pues, ver el *Quijote* como “un vector filosófico resultado de la composición de planteamientos epistemológicos, ontológicos y ético-políticos”. El escritor plantea el concepto de “verdad” desde un sujeto europeo complejísimo, escindido en dos modos bien distintos de estar en el mundo (el de los reformados y el de los católicos) y sometido al relativismo de las nuevas culturas y los nuevos pueblos “descubiertos” por los cristianos, además de enfrentado desde siglos atrás con la “teoría de “la doble verdad” de Averroes y el particularismo judío. Pérez Herranz se lamenta de que en el plano ontológico, el escritor sólo abordase la ciencia desde sus manifestaciones tecnológicas (molinos, batanes, pólvora), en un momento en que la ciencia moderna, las nuevas modalidades de hacer la guerra, las grandes rutas o el cálculo mercantil reclamaban su propia crítica de manera imperiosa.

Por estar recortados a escala racional-corpórea, ética, los personajes principales del *Quijote* no deben ser vistos como arquetipos sociológicos. Coincide en esto Herranz con el Francisco Ayala de “La invención del *Quijote*”: “Ahora bien, don Quijote y Sancho no son caracteres en un sentido genérico y universal-humano. Su carácter respectivo es absolutamente singular, originalísimo; y frente a él lo que se entiende por quijotismo o sancho-pancismo no pasan de ser abstracciones que, al desviarse de su personificación literaria, la deforman y falsean”. La lectura romántica que los toma como tipos ideales impide verlos como individuos en su corporeidad singular. Don Quijote es un singular guerrero, regido por reglas éticas más que morales.

Pérez Herranz analiza luego el episodio del yelmo de Mambrino, ensaya el enlace, a través de la analogía, de las aventuras de los frailes de San Benito y de los molinos de viento, y extrae consecuencias de tipo ontológico de la aventura de los batanes. La ontología de Cervantes es la ontología de las relaciones humanas (el laberinto donde dejan sus huellas la Inquisición, la expulsión de los creativos judíos y de los industrioses moriscos, la Santa Hermandad, etc) y de las relaciones numinosas (con gigantes, leones, gatos, toros, puercos o murciélagos). En el *Quijote* se rechazan, por entrar en colisión con los elementos naturales, agüeros, supersticiones y cualquier relación con lo sobrenatural. Durante la estancia de don Quijote en Barcelona surge la



oportunidad de que éste rectifique su ontología, su ética y su epistemología: el ataque turco a una galera española. ¿Acatará las leyes de la mecánica y de la hidráulica, aceptará la ontología de las nuevas armas, conformará una adecuada moral guerrera? Sin embargo, ante la evidencia de que los nuevos ejércitos profesionales precisan de tecnología y de vínculos más morales que éticos, don Quijote enmudece.

Cervantes plantea la cuestión misma de un Imperio católico, universal y expansivo en lucha continua y estructural contra otros modos de entender el sujeto: el Islam, los reformados luteranos y calvinistas o los indígenas americanos. Pero, por desgracia, dicho Imperio no supo acoger todo el saber científico-técnico que necesitaba y su ontología se desvió hacia el puro control humano. El Cervantes soldado observa la realidad con ojos de militar. Las Armas para él son antes que las Letras, aunque esto a humanistas y a románticos les cueste digerirlo. El ataque cervantino contra los libros de caballerías no es el de un moralista, sino el de un soldado. Por eso escribió Cervantes “el Diálogo del Guerrero o Caballero cristiano, limitado por el Poder de los Austrias, la condición misma de su propia obra”.





Señala finalmente el autor cómo el *Quijote* podía haber sido el modelo de diálogo platónico que crease en España un peculiar estilo de filosofar diferente del francés que por entonces inauguraba Montaigne y que continuarían Bacon, Descartes o Locke. Cervantes convirtió el diálogo en novela, pero no fertilizó la sociedad de su tiempo como estos otros ensayistas. Ni Saavedra Fajardo ni Feijoo lo nombrarán, a pesar de su genial continuador, el Gracián de *El Criticón*. Quizás por razones de la decadencia del Imperio español, la “filosofía del ingenio” no resistió el empuje de la “filosofía de la evidencia” en su formato de ensayo. *El Quijote* y *El Criticón* fueron considerados como literatura y sólo serían conceptualizados como “estructuras pre-filosóficas” por el romanticismo y luego por Ortega y Américo Castro. Donde mejor fertilizó la semilla del “Diálogo del Guerrero” que es el *Quijote* fue en la novelística de muchos autores españoles e hispanoamericanos, cuyos diálogos y vivencias supieron cargarse de ricas tonalidades filosóficas.

El apartado III del volumen, titulado “Filosofía y *Quijote*”, se abre con el trabajo “*El Quijote* y *El Criticón*: engaño y desengaño. Algunas claves sobre la Gnoseología, la Moral y la Política del Barroco” (159-167), de María Elena Cantarino Suñer, profesora de Filosofía de la Universidad de Valencia, especialista en Gracián, autora de una edición de *El Criticón* y responsable de una página *web* sobre el jesuita. Se comienza estudiando la aparición en las obras cumbres de Cervantes y Gracián de los conceptos barrocos de *Engaño* y *Desengaño* originados en una nueva percepción realista y crítica de la realidad de las cosas, por la que el escarmentado desconfía de las apariencias y de todo aquello en que creyó, como, por ejemplo, el proyecto del Imperio español católico. En un mundo presidido por el Engaño, el Desengaño adquiere la dimensión de un problema epistemológico que enfrenta el error, el parecer y el sueño al ser y a la verdad en el marco del Barroco, que, con Descartes, Espinosa o Leibniz, intenta racionalizar la vida y hallar certezas absolutas. A juicio de la autora, el núcleo central tanto del *Quijote* como de *El Criticón* es el Engaño. Ambas obras separan el orden de la Naturaleza del desorden del mundo de los hombres, ese mundo en el que todo anda al revés, lleno de entuertos, que don Quijote quiso deshacer. Desde una perspectiva cognoscitiva, el Desengaño es el arte de descifrar, de dar con la verdad oculta tras las apariencias; desde



una perspectiva práctica, es el arte de la prudencia, de hacerse persona en un mundo complejo y cifrado, donde el ingenio será ayuda inestimable. El proceso del conocimiento se abre con la admiración y se cierra con el Desengaño. Se pregunta la profesora Cantarino Suñer por qué el Realce XX de *El Discreto* es el único lugar donde Gracián cita a Cervantes y al *Quijote* (“que no todos los ridículos andantes salieron de la Mancha; antes entraron en la de su descrédito”). ¿Cuál es la causa de tal ocultación, cuando *El Criticón* es inexplicable sin el referente decisivo del *Quijote*? Por último, apunta dos binomios conceptuales –artificio/Naturaleza y realidad/ficción– que cree útiles para intentar una lectura gnoseológica de las obras máximas de Cervantes y Gracián, que deben ser leídas en el contexto que señalan *La vida es sueño* de Calderón, *Lo fingido verdadero* de Lope o la serie de estrategias de ficción de carácter moral y religioso de los jesuitas de entonces.

En “Varias tesis materialistas sobre el *Quijote* de Cervantes” (171-195), el historiador y geógrafo Marcelino J. Suárez Ardura, se pregunta, situándose en la intersección entre la literatura y la filosofía, por la razón de la riqueza inabordable de lo que denomina el “torbellino” del *Quijote*, su permanente actualidad, manifestada en la rica bibliografía existente sobre la obra. Antes de centrarse en el secreto del *Quijote*, el autor estudia, desde los ejes del espacio antropológico, los conceptos de *engaño*, *secreto*, *misterio* y *milagro*, tan importantes en la obra: “Las costuras del *Quijote* son las de los secretos personales, subjetivos, operatorios y a través de ellos se perpetra el engaño”. Suele explicarse el “torbellino” en virtud del “mito” del *Quijote*. Así, se dice que se trata de “un clásico” o de “una obra cumbre de la cultura mundial”, lo que oscurece la inteligencia del secreto. La idea de una clave, de un secreto del *Quijote* está ya presente en el ensayo *Cervantes clave española* de Julián Marías (1990), que se basa en el Ortega de *Meditaciones del Quijote*, quien mira al héroe cervantino como “un guardián del secreto español, del equívoco de la cultura española”. También Unamuno, Maeztu o Torrente Ballester hablaron del misterio presente en la obra. Pierre Vilar en *El tiempo del Quijote* creyó hallar la respuesta en el imperio español, aunque visto como depredador y no como generador.



Pues bien, a juicio del autor el secreto del *Quijote* no es otro que el español, “la lengua de Cervantes”, base de su actual fama internacional, tan distinta del menosprecio que hubo de soportar en su tiempo. Entender la obra supondría entender el problema de España. No la entienden quienes la enfocan como una crítica de Cervantes al idealismo de una monarquía utópica en su lucha por desplegar un Imperio católico universal de tipo depredador. Los extranjeros interpretan el *Quijote* desde sus ortogramas, ignorando que el Imperio español era de tipo generador. La obra es importante por la presencia de la lengua de Cervantes. Hoy sabemos que el español no es una lengua menor: la habla casi el 10% de la población mundial y se multiplican las filiales del “Instituto Cervantes” por todo el mundo. Y es un error creer que no es una lengua filosófica, cuando existe una importante tradición de pensamiento en esta lengua desde Alfonso X a Calderón pasando por Pérez de Oliva, Guevara, Huarte de San Juan, Quevedo, Gracián o Cervantes. Conceptos genialmente filosóficos como *Ser*, *Estar*, *Criatura*, *Nada*, *Realidad* o *Cosa* aparecen en el *Quijote* abordados con rigor. Tras dedicar atención a la expansión del español dentro de las Españas y fuera de ellas, el autor recuerda la excelente recepción del *Quijote* en una Europa que parecía obsesionada por



España y el español, como se manifiesta en la abundancia de traducciones del castellano a las otras lenguas europeas.

Es desenfocar la obra de Cervantes considerarla, como hace el Harold Bloom de *¿Dónde se encuentra la sabiduría?*, “obra maestra cumbre de la literatura universal”. Cuando Bloom menciona al *Quijote* junto a *Hamlet*, a Cervantes junto a Shakespeare, se está refiriendo en realidad a las lenguas española e inglesa. Cuando llama al *Quijote* “la Biblia española” es porque la ve como esencia trascendental, como pieza de la literatura universal, por hallarse preso del mito de “la literatura universal”. La Historia de la Literatura Universal, mito basado a su vez en el mito de la cultura, “presupone un lenguaje formal, abstracto, cuyas significaciones nada tendrían que ver con los significantes”. Y si el *Quijote* es universal, asegura Suárez Ardua, lo es a través de los significantes del español. Por eso debe ser visto como “canon de la lengua española”, y no como “paradigma de la literatura universal”; como modelo no de la novela en general, sino de las obras escritas en la lengua de Cervantes.

En el trabajo “Don Quijote. Apología de las armas” (199-210), publicado anteriormente por su autor en el número 46 de *El Catoblepas* de diciembre de 2005 como “Sobre el análisis filosófico del *Quijote*”, Gustavo Bueno afirma que no tiene sentido preguntarse qué dice o puede decir la Filosofía sobre el *Quijote* y critica que las charlas oídas durante los actos de celebración del IV Centenario del *Quijote* a profesionales del *gremio* de los profesores de filosofía no pasaron de ser una mezcla enciclopédica de consideraciones sociológicas, históricas y psicológicas. Tras defender la necesidad de apellidar la Filosofía (idealista, espiritualista, materialista) y tras exponer su concepción de la misma, señala que en el *Quijote* interesa la Idea del Hombre. Pero la filosofía del hombre presenta dos opciones: la filosofía humanística en sentido metafísico (la metafísica humanística) y la filosofía materialista, que Bueno encarna. El artículo constituye, en esencia, una severa crítica de unas palabras pronunciadas en su discurso de investidura del 15 de abril de 2004 por el presidente de Gobierno, J. L. Rodríguez Zapatero, en referencia a los actos de celebración del IV Centenario de la aparición del *Quijote*: dicha celebración permitiría promover “las culturas, las historias y las lenguas de España” y destacar la grandeza y perenne



actualidad del *Quijote*, que residiría en “el alcance universal de esa aventura, humana más que española, en la que pueden verse reflejados los seres más que los países, las personas y los colectivos de cualquier momento más que los propios de una u otra época”. Son palabras que responden a la visión de la metafísica humanística, que parte de la idea de “hombre” como entidad preexistente a la propia historia de la humanidad. Dado el valor supremo adjudicado a tal Idea sustantivada o hipostasiada (metafísica), a ella se reducen no sólo las Ideas de Dios y del Mundo, sino los diversos conceptos comprendidos en la Idea de “Hombre” (“hombre paleolítico”, “judío”, “cristiano”, etc.). Dicha metafísica humanística cristalizó a lo largo de la historia en el humanismo kantiano de “la paz perpetua”, en los ideales filantrópicos y progresistas de la Ilustración, en la primera Declaración de los Derechos del Hombre, en los extremos más simplistas del panfilismo universal (masonería, espiritismo) y del humanismo heraclíteo (“la guerra entre los hombres, padre de todas las cosas”) o en la idea no menos metafísica de *alienación* en Marx o en Sartre. El peligro de reducir todas las cosas al Hombre puede estar, según Bueno, en la tendencia corrosiva a disolver cualquier naturaleza propia en el seno amorfo de la naturaleza, a confundir todas las diferencias en una unidad “pánfila, beata y metafísica”, que deviene incompatible con todo discurso racional, al negar los términos medios en torno a los cuales discurren los silogismos, apoyando con ello la pluralidad de los términos menores, que se creen directamente vinculados al Género humano sustantivado sin necesidad de pasar por los términos medios, operación en la que asoma un trasfondo ideológico que se manifiesta en la religión o en la política (el federalismo dirá: “Hombres antes que españoles”; el separatismo: “Europeos sin necesidad de ser españoles”...).

Muchos profesores de filosofía parecen creer que para hablar del *Quijote* sólo cabe movilizar la metafísica humanística: la obra será “símbolo del Hombre”, y parece estorbarles lo de “símbolo de España” o “símbolo del Imperio español” o que se hable de la transición europea desde la Edad Media a la Moderna. Quizás creen que eso supondría abandonar la perspectiva “filosófica” para pasar a otra más concreta. Para muchos ver a don Quijote como hombre sería “filosófico” y verlo como manchego o como español dejaría de serlo. La posición no es inocente, a juicio de Bueno; quizás sí pánfila, es decir, inconsciente de las consecuencias que acarrea el hecho de disolver los



términos medios, sin los cuales no cabe ningún discurso racional e histórico, al querer elevarse directamente desde lo particular (don Quijote) a lo universal (la Humanidad). La manera más inocente de eliminar los términos medios acaso sea reconocer el *Quijote* como “patrimonio de la Humanidad”, utilizando una confusa idea de “universalidad”.

Interpretar la genial obra cervantina desde el humanismo metafísico sería interpretarlo “desde el panfilismo más vacío, desde el pacifismo erasmista más vulgar, desde el clericalismo evangélico más ingenuo”. El filósofo remite a continuación al capítulo “Don Quijote, espejo de la Nación española” de su libro *España no es un mito*. Hay que ver el *Quijote* desde las ideas filosóficas allí expuestas, y no sólo globalmente, sino en sus más diversos detalles. Tras pedir que se huya de los dualismos y recordar la fertilidad analítica de las tríadas, Bueno vuelve a atacar la visión de un *Quijote* “intemporal y ahistórico”, que, como *Fausto*, sería uno de los “arquetipos eternos” del Hombre, asignable a cualquier tipo de sociedad humana. Pero el filósofo recuerda que no cabe un don Quijote entre los hotentotes, los hunos o los mongoles, ya que Don Quijote o Fausto son lectores de libros.

Sansón Carrasco define a don Quijote como “espejo de la nación española”, y es que el de “España” no es un término desdeñable para el filósofo ocupado sólo en la “Humanidad” (término mayor absorbente). España es históricamente un asunto filosófico central. Don Quijote no vive en un país cualquiera, sino en el Imperio católico español y ni el catolicismo ni la lengua de Cervantes son algo secundario y silenciable. Francisco Ayala viene a decir lo mismo en “La invención del *Quijote*”: “El *Quijote* alcanza la universalidad, no desde el plano de lo humano-general, sino a partir de una determinada y singularísima estructura político-social dada en el tiempo y en el espacio”. El *Quijote* no puede ser interpretado desde el pacifismo de un Erasmo, quien miraba las armas y la guerra como expresión de irracionalidad, pues las armas, lejos de ser enemigas de las letras y de la cultura, son ellas mismas cultura y el fundamento de las letras y de las leyes en particular, incluso del Estado de Derecho. Se señalan por fin las “virtualidades corrosivas y antipatrióticas” del humanismo metafísico tal como aparece expresado en las palabras citadas de Rodríguez Zapatero, que tienden a rebajar a España desde el rango que ocupa como término medio del “silogismo histórico del



género humano” hasta la condición de un término menor (una lengua, una cultura más entre las de la Península Ibérica). Enfocar el *Quijote* como obra universal, como una aventura no española sino “humana” es caer en el humanismo metafísico contra el que el filósofo se rebela.