

LA RECREACIÓN DEL QUIJOTE EN EL EXILIO FILOSÓFICO ESPAÑOL DE 1939

Antolín Sánchez Cuervo

INTRODUCCIÓN. TRES APROPIACIONES DEL QUIJOTE

La recepción del Quijote en el pensamiento exiliado del 39 obliga, antes de nada, a señalar un lugar común insoslayable como es el de la especial complicidad entre la filosofía y la literatura en el ámbito iberoamericano. Máxime en el caso, por una parte, de una filosofía producida en el exilio y por lo tanto desplazada, no solo de los espacios y tiempos que le eran propios, sino también de sus convenciones formales y sus lugares canónicos de enunciación (el concepto, el sistema, el logos...); y por otra, de una figura literaria tan dispuesta hacia la marginalidad y la rebeldía como el Quijote. Dicho de otra manera, es obvia la complicidad que una inteligencia desarraigada puede encontrar en una figura como la del Quijote, en medio de una circunstancia como la del mayor exilio de la historia de España y uno de los más significativos de Europa durante el período de entreguerras, si es que no durante el siglo xx en general. Señalo tres tipos de complicidad, tres modos de apropiación del Quijote desde la filosofía, no necesariamente excluyentes entre sí ni tampoco los únicos posibles.

El primero de ellos buscaría una complicidad en base a los rasgos o valores “universales” o “universalizables” del Quijote, o dignos de ser pensados como tales en el contexto de la cultura occidental (sin olvidar que todo universalismo esconde un particularismo), tales como el afán de justicia, la rebeldía contra el despotismo de los grandes núcleos de poder y el inconformismo frente a sus dictados, la compasión ante el sufrimiento, la imaginación utópica, la esperanza, la ironía como actitud ante la vida y como

forma de conocimiento, la existencia como aventura, el reconocimiento de una subjetividad compleja, polifónica e intercultural, por nombrar algunos. En definitiva, se trataría de una complicidad en un sentido “universalista”, orientada hacia la reflexión filosófica sobre esas y otras cuestiones, con relativa independencia de sus condiciones de producción. Un ejemplo podría ser el libro de Pedro Cerezo *El Quijote y la aventura de la libertad* (2016).

El segundo tipo buscaría un punto de vista más desmitificador, a la vista del capital simbólico y del potencial legitimador que la posición exiliada podría encontrar en el Quijote, en su pugna por la hegemonía cultural con el hispanismo de la España oficial y también, aun de manera más laxa, con el discurso de las élites culturales de los países de acogida en el caso de la América hispanohablante. En este caso hablamos por tanto de complicidad como apropiación del universo quijotesco con un fin legitimador; en concreto, el de engalanar una identidad colectiva en trance de supervivencia y hacer valer sus reservas nacionales. Los rasgos universales antes mencionados se adaptarían entonces a la circunstancia actual del exilio, sublimando con ellos la derrota sufrida en la Guerra Civil o transformándola en una suerte de victoria moral. El Quijote se presenta entonces como una figura ejemplar, no ya de la condición humana en general, sino también —y, sobre todo— del exilio republicano de 1939. Así se muestra, por ejemplo, en *Don Quijote desterrado*, la célebre pintura de Antonio Rodríguez Luna en la que una larga fila de exiliados camina tras él, o en la portada de *Las Españas*, una de las revistas culturales más célebres del exilio en cuestión, en la que Don Quijote imparte justicia blandiendo su lanza contra un yugo falangista. No son, obviamente, analogías inocentes, ya que por medio de ellas la precaria identidad exiliada puede apropiarse del principal emblema de la lengua y la cultura hispánicas, erigiéndose en legítimo heredero de ellas y por tanto en representante de la España “auténtica”, frente a quienes la han usurpado y la tergiversan de manera más o menos perversa.

Ahora bien, es necesario advertir, en tercer lugar, que, más allá de esta estrategia de apropiación cultural, el Quijote y el universo cervantino en general también constituyen un motivo inspirador relevante para reflexionar sobre el perfil singular del pensamiento iberoamericano. Ciertamente, el Quijote también personifica de manera ejemplar y emblemática una manera de entender el hombre y su lugar en el mundo muy característica de este

modo de pensar, tan visitado por los filósofos del exilio republicano, no solo para preservar, legitimar y fortalecer su identidad colectiva, sino también para elaborar una respuesta a la quiebra radical de la racionalidad tecno-científica moderna, consumida (y consumada) en los campos de concentración y exterminio, bajo el efecto de su propia violencia y de las lógicas totalitarias que ella misma había ido alimentando bajo el manto aparentemente emancipador del progreso (véanse Sánchez Cuervo 2017a; 2017b). En este horizonte catastrófico, el universo quijotesco se presenta como una excelente fuente de inspiración para calibrar las posibilidades de un humanismo crítico a la altura de los tiempos. En este sentido, el sujeto cervantino se mostraría, frente al agotado sujeto cartesiano, como la referencia genealógica de un relato de la racionalidad moderna que nunca llegó a desplegarse y que podría dar que pensar en la actualidad. Junto a las apropiaciones en sentido universalista y culturalista o autolegitimador, habría que distinguir por tanto una tercera, de carácter autorreflexivo, en la que nos centraremos a continuación.

Es necesario advertir que la presencia del Quijote en el exilio filosófico del 39 en su conjunto es más o menos escueta y a menudo puntual, aunque siempre conectada con ámbitos relevantes del mismo, especialmente aquellos que exploran, precisamente, las posibilidades del pensamiento iberoamericano. Tal es el caso de las referencias que pueden encontrarse en las obras de María Zambrano, Fernando de los Ríos, José Ferrater Mora, Francisco Ayala, José Gaos, Juan David García Bacca, Cástor Narvarte, Eduardo Nicol y Adolfo Sánchez Vázquez¹. Si bien no llegan a conformar, entre todas ellas, una visión de conjunto susceptible de sistematizarse mínimamente, como en el caso de las dos grandes interpretaciones de referencia de la reflexión cervantina anterior (a saber, las de Unamuno y Ortega), reúnen por el contrario las virtudes propias del fragmento; es decir, del pensamiento sugerente, lúcido y creativo. Herencias, deudas, heterodoxias y rupturas respecto de ambos referentes y sus respectivos horizontes generacionales del 98 y el 14, recorren además esta especie de florilegio, siempre con el implícito de que los dos maestros ni mucho menos agotaron las posibilidades de la reflexión

¹ Me he aproximado a la mayoría de estas referencias en Sánchez Cuervo (2018: 172-182). A continuación, retomo, reviso, reformulo y amplío los planteamientos allí expuestos. Véase también la aproximación de Mora (2010).

cervantina aun cuando fueran “una especie de ‘guía’ para el conflicto que entraña el ser español” (Zambrano 2011: 686). Por algo llegó Xirau a afirmar en 1942 que aún carecemos de “un buen libro sobre el *Quijote*” (1999: 534).

I. DE LA TRADICIÓN CULTURAL A LA RAZÓN POÉTICA: MARÍA ZAMBRANO

La reflexión de Zambrano sobre Cervantes y el Quijote es una de las más densas y enjundiosas del exilio, dando lugar, de hecho, a un proyecto de libro que nunca llegó a realizarse y del que se conserva un esquema mecanografiado (Zambrano 2011: 1334-1336). Si incluimos en nuestro recorrido los años de la Guerra Civil, a manera de “pre-historia” del exilio en cuestión, encontramos un importante ensayo suyo publicado en 1937 en la emblemática revista *Hora de España*, bajo el título “La reforma del entendimiento español” (Zambrano 2015: 205-219). Allí se preguntaba Zambrano por las causas y consecuencias de la pobreza de conceptos e ideas clara característica del pensamiento español, proclive hacia otras maneras de conocer e iluminar la vida, heterodoxas en relación con la gran cultura burguesa europea. Se trata por tanto de un ensayo precursor, junto a otros de esos mismos años, de un libro casi inmediatamente posterior como *Pensamiento y poesía en la vida española* (1939), escrito ya durante su exilio en México. Para Zambrano, dicha pobreza radicaba en la voluntad decadente, nihilista y petrificada del estado contrarreformista español, el cual se habría desentendido de la tarea de pensar tras su última gran expresión, la Escuela de Salamanca, hasta reducirlo a una inercia flotante en medio de la nada. Es precisamente esa voluntad fracasada en busca de su propia redención lo que el Quijote representa y hasta personifica mediante un género novedoso como la novela, en el que ese pensamiento abandonado e inerte busca nuevos argumentos y posibilidades. “Es Cervantes quien nos presenta el fracaso del español, quien implacablemente nos pone de manifiesto aquella maravilla de voluntad coherente, clara, perfecta, que se ha quedado sin empleo y no hace sino estrellarse contra el muro de la nueva época. Es la voluntad pura, desasida de su objeto real, puesto que ella misma lo inventa” (Zambrano 2011: 212). Para Zambrano, esta invención solo es posible mediante la novela, pues es el género de “lo que no llega a ser historia” y de lo que ha quedado desprendido del reino de los

acontecimientos “y sin embargo *es*”. Contrariamente a la filosofía canónica y al estado que de una u otra manera lo respalda, la novela es el gran recurso del fracaso. “Por eso tenía que ser la novela para los españoles lo que la Filosofía para Europa” (2011: 213).

Pero el *Quijote* no solo narra la melancolía de un fracaso histórico, sino que también alumbramos modos heterodoxos de conocer y habitar la realidad. Más allá de esta figura emblemática y siguiendo las pistas que la propia Zambrano señala, cabría plantear que la principal fuente de inspiración del pensamiento español sería el fracaso, entendido como una suerte de razón de los vencidos —la tradición popular, cuyo protagonismo llegaría a su plenitud trágica en la épica contra el fascismo, en el contexto de la Guerra Civil— (véase Zambrano 2015). Si así fuera, este pensamiento tendría un potencial crítico singular, basado en las posibilidades de la memoria como un recurso epistemológico alternativo a la historia que ningún planteamiento anterior habría llegado a reconocer, más allá de ciertas aproximaciones como la de Unamuno cuando apela a la intrahistoria (véase Unamuno 1996: 61-65). “Somos memoria que rescata”, diría Zambrano en su “Carta sobre el exilio” a propósito del exiliado español, quien, “arrojado de la historia actual de España y de su realidad, ha tenido que adentrarse en las entrañas de esa historia, ha vivido sus infiernos, una y otra vez ha descendido a ellos para salir con un poco de verdad arrancada de ellos. Ha tenido que ir transformándose, sin darse cuenta, en conciencia de la historia” (2014: 11)².

En segundo lugar, nos obliga a remover —una vez más— el tópico de la filosofía conceptual y sistemática como único posible. Pensar en español significa pensar en clave narrativa y considerar, no ya el ensayo, sino también la misma novela como un género eventualmente filosófico. En cualquier caso, nos obliga a relativizar y desmitificar los límites entre unos géneros y otros.

En tercer lugar y como consecuencia de lo anterior, el pensamiento español gravitaría en torno a un sujeto asimismo alternativo, no ya al subjetivismo cartesiano, sino también a todo idealismo posterior, por su sentido de la alteridad. Don Quijote, en este sentido, es “la conciencia, diríamos *pura*, con Sancho. El misterio clarísimo de la convivencia entre don Quijote y Sancho es algo que todavía no se ha revelado en toda su significación, porque es una

² He planteado esta cuestión en Sánchez Cuervo (2020).

profecía sin petulancia de un tipo de relación humana que aún no se ha realizado” (Zambrano 2015: 213). Cervantes entrevió “las bases humanas de una nueva convivencia, un sentido del prójimo ausente por completo de la cultura europea, más ausente a medida que avanzaba el idealismo” (Zambrano 2015: 214). Allí donde está la voluntad de Don Quijote “está el *otro*, el hombre igual a él, su hermano, por quien hace y arremete contra todo” (2015: 215). Ese sentido de alteridad, imposible de eludir de por sí, en cualquier razón narrativa, no solo se concretaría además en la relación personal del Quijote con Sancho y con el resto de personajes (arrieros, venteros, pastores, mozas de partido, etc.), sino también en el protagonismo que adquieren las cosas simples y las escenas de la vida cotidiana; en el caso del Quijote, “los caminos, las ventas, los árboles, los arroyos y los prados, los pellejos de vino y aceite, los trabajos de todas clases, en suma: *las cosas y la naturaleza*” (2015: 590). Esto mismo es lo que apuntará Zambrano muy poco tiempo después en su ya mencionado *Pensamiento y poesía en la vida española*, a propósito de un sujeto no ya “realista”, sino también “materialista”, entendiéndolo por ello una actitud vehemente de apego e incluso adoración a la materialidad concreta y palpitante de la vida, libre de abstracciones y reduccionismos conceptuales (2015: 588-591).

Fracaso, melancolía, memoria, alteridad, razón narrativa, realismo y materialismo son por tanto algunas notas esenciales de este pensamiento cervantino incipiente, alternativo al idealismo, que evolucionará en un sentido racio-poético a medida que Zambrano profundice en su experiencia del exilio. “La mirada de Cervantes” (1947), “La ambigüedad de don Quijote” (1947), “Le mythe de don Quijote” (1948); “La ambigüedad de Cervantes” (1948), “Lo que sucedió a Cervantes: Dulcinea” (1955) —algunos de ellos recogidos en *España, sueño y verdad* (1965) (Zambrano 2011: 685-707)—, y “La novela: Don Quijote. La obra de Proust”, incluido en *El sueño creador* (1965; 2011: 1068-1078) marcarán esta evolución. Zambrano reformulará entonces la voluntad cervantina en términos de ensueño de uno mismo o “sueño creador”, de recreación constante y fecunda del fracaso a partir de su reverso, la esperanza, teniendo vigilia y sueño la misma textura. La novela seguirá siendo la expresión privilegiada de este fracaso y de un género a la altura del pensamiento conceptual. Esa “invención de sí mismo” (Zambrano 2011: 1068) consistente en ser uno mismo a través de la ficción o inventarse

en el tiempo de la conciencia y entender la vida como novela es una de las ambigüedades características de la condición humana, que el Quijote mismo representa. Más allá, también, de la convivencia entre Don Quijote y Sancho, y de la complicidad de ambos con la realidad palpitante de los objetos, ya sean naturales o artificiales, que encuentran a su paso, el sujeto narrativo que articulan muestra una aptitud, inalcanzable en el caso de la conciencia racional, para tratar con el mundo de lo otro, de lo oscuro y enigmático de la realidad que Zambrano identifica con lo sagrado, en lugar de reprimirlo (en este sentido, Don Quijote personifica lo que ella misma denomina en numerosos lugares de su obra “piedad”, refiriéndose a esa aptitud para tratar con lo diferente y lo marginal). Atrapado entre la revelación de lo sagrado y la pasión de la libertad, entre la enajenación o la locura y la cordura necesaria para impartir justicia, Don Quijote escenifica también esta ambigüedad; es expresión privilegiada del padecimiento de la propia libertad y del vencimiento agónico de la fatalidad, del “ensoñarse, es decir, el elegirse en la semilibertad. Pues que el soñar, y aún más el ensoñar, es el primer despertar” (Zambrano 2011: 1069). Todas estas ambigüedades se hacen presentes en “la hora del alba” (2011: 1074), momento predilecto de Don Quijote en el que luz y oscuridad, quietud y aventura, sueño y vigilia, aún no se distinguen.

2. DON QUIJOTE EN TIEMPOS OSCUROS: FERNANDO DE LOS RÍOS Y JOSÉ FERRATER MORA

Otro ensayo de temática quijotesca escrito durante la guerra fue el resultado de una conferencia pronunciada por Fernando de los Ríos en La Habana en diciembre de 1938 con el título “Don Quijote vuelve al camino” (De los Ríos 1997: 33-44). Se trata de un ensayo que apunta en una dirección semejante a la de Zambrano sobre la reforma del entendimiento español, si bien con lenguajes y matices muy diferentes. Su tono era asimismo mucho más apologético, ya que se había gestado durante una campaña desesperada de apoyo a la República, durante su etapa como embajador de la misma en Washington. El “gran mito” (De los Ríos 1997: 43) del Quijote era así un pretexto idóneo para universalizar los valores de la España republicana e identificarlos con los de la cultura liberal moderna, en peligro de extinción

bajo el efecto de la violencia totalitaria europea³. Se trataba además de valores que también se habían proyectado universalmente en momentos críticos del pasado —por ejemplo, durante la invasión napoleónica de la península—, y que tenían su arraigo en una tradición humanista caracterizada sobre todo por el sentido dramático y trágico de la vida; un sentido que no había dejado de plasmarse en el afán utópico, la expresión exacerbada de la voluntad —de nuevo, aunque sin el trasfondo melancólico que podía apreciarse en el quijotismo de Zambrano— y del querer, el anhelo impaciente por la encarnación de las ideas en la vida real y el afán de perpetuación en grandes empresas culturales y políticas. Es decir, en un espíritu fundador que también era fundidor o integrador de elementos diversos y heterogéneos, dotado por tanto de una especial capacidad asimiladora. Para De los Ríos, los valores republicanos se habían madurado en el seno de esta tradición y no eran otros que la tolerancia activa, el pacifismo beligerante y un liberalismo entendido como respeto al disidente, arraigado en la convivencia medieval entre culturas⁴. En la línea de otros escritos suyos, de mayor empaque teórico, planteaba un liberalismo de reminiscencias erasmistas, inspirado en el respeto a la libertad del individuo, pero incompleto sin una clara prolongación social, a tono con su formación krauso-institucionalista y adhesión al socialismo democrático, sobre el que él mismo había teorizado en su aportación más emblemática, *El sentido humanista del socialismo* (1926). Un liberalismo muy distante, por tanto, de las tesis canónicas del liberalismo ilustrado, tan ligado a la defensa de la propiedad y a la lógica capitalista. Todo ello se resumía, en definitiva,

³ O, para ser más precisos, con una cierta cultura liberal moderna (enarbolada por la Escuela de Salamanca, el krausismo, el neokantismo y el socialismo ético, entre otras referencias primordiales), ya que De los Ríos consideraba al maquiavelismo como el germen de una incipiente lógica de poder que impulsará y llevará a la soberanía moderna hasta sus realizaciones totalitarias extremas. Su visión del Renacimiento y la Modernidad era así ambivalente. He abordado esta cuestión en Sánchez Cuervo (2019).

⁴ Este aspecto nos conectaría con la profunda revisión genealógica de la identidad hispánica en clave multicultural que Américo Castro desarrollará en el exilio. La reflexión de Castro sobre el Quijote y Cervantes en esa misma clave, en el ámbito de la crítica literaria e historiográfica, es por cierto una de las más relevantes de todo el exilio cultural republicano, y también de las más originales. No olvidemos que con ella Castro se rectificaba a sí mismo cuando, en *El pensamiento de Cervantes* (1925), había desarrollado la tesis de un Cervantes formado en el humanismo erasmista. Véase Castro (2002; 2002a).

en “nuestra cultura hispánica, cultura quijotesca, felizmente quijotesca” (De los Ríos 1997: 40).

¿Qué podría tener en común Fernando de los Ríos con un filósofo dos generaciones más jóvenes y de perfil tan diferente, más allá de algún que otro aire de familia como José Ferrater Mora? Este último dedicó un breve ensayo al Quijote en 1953 y para entonces la Guerra Civil ya había quedado muy atrás. De hecho, la segunda derrota de la República se había consumado ya con el reconocimiento de la España de Franco por parte de la ONU, la aquiescencia de las potencias occidentales, su incorporación al nuevo mapa estratégico mundial con la instalación de las bases militares norteamericanas, y la firma de un concordato con el Vaticano. Ahora bien, eran precisamente los años de la Guerra Fría, en la que Ferrater, residente de manera definitiva en Estados Unidos desde 1949 como profesor del Bryn Mawr College, inevitablemente tenía que posicionarse, aun con la distancia crítica y la independencia intelectual que siempre le caracterizó⁵. Los tiempos volvían a ser, por tanto, oscuros, si es que en algún momento habían dejado de serlo desde los convulsos años 30. El propio Ferrater lo reconocía en su ensayo, en el que además buscaba, análogamente a De los Ríos, un puente entre el pasado y el presente, asimismo imposible. En “El mundo de Cervantes y nuestro mundo” (Ferrater 1953), se pregunta si no sería más bien un abismo lo que había. Dos mundos, dos experiencias narrativas y dos maneras de articular la ironía. No llega a reivindicar la novela como un género filosófico, como sí lo había hecho Zambrano, pero sí reconocía en ella una dimensión simbólica que obliga a reflexionar sobre la dualidad de lo humano: por una parte, narra lo que el hombre realmente es, es decir, vida e historia, ya sea individual o colectiva; por otra, lo que quiere ser, su sueño o anhelo. En este sentido, la novela cervantina ponía en juego una transfiguración de lo primero en función de lo segundo; o, dicho de otra manera, acercaba lo segundo a lo primero a través de la ironía, entendida como piedad arraigada en la esperanza: en lugar de burlarse de las cosas, de violentarlas o caricaturizarlas, las transfigura, justifica y salva mediante la locura y la caridad. El Quijote sería en este sentido ejemplar de un humanismo que, en la actualidad, ha trocado la ironía piadosa en violencia, pesimismo y simulación, hasta llegar a la crueldad.

⁵ Véase Nieto (2017: 36-44).

3. EN LA ESTELA DE ORTEGA: FRANCISCO AYALA Y JOSÉ GAOS

Tanto Ayala como Gaos fueron discípulos de Ortega en el contexto de la Escuela de Madrid, recibiendo ambos su influencia, que cada uno adaptó con originalidad a sus propias necesidades y orientaciones; el primero en un sentido sociológico, el segundo en el de una “filosofía de la filosofía” que radicalizaba las tesis de la razón vital e histórica.

Ayala publicaba en 1940 “Un destino y un héroe” (2005: 47-60), un ensayo en el que se refería a la figura disidente del Quijote y del propio Cervantes, cuya conciencia estaría moldeada por el erasmismo e impregnada de ingenio renacentista y racionalismo crítico, en conflicto con la España de la Contrarreforma. Retomaba así la tesis que Américo Castro había desarrollado en el ya mencionado *El pensamiento de Cervantes* (1925), tesis en el fondo orteguiana y madurada, de hecho, en la atmósfera intelectual de la Generación del 14.

Esa conciencia cervantina disidente aparecería de nuevo en ensayos como “La invención del Quijote” (1947) (Ayala 2005: 61-112), en donde se plantea una analogía entre el episodio del morisco Ricote y la figura del deportado o refugiado político de su tiempo; o entre Cervantes cautivo en Argel y Fray Luis prisionero en una cárcel de la Inquisición. En estos y otros ensayos cervantinos, incluidos en *La invención del Quijote* (2005), Ayala reflexionará sobre los fracasos del reformismo en España y su imposible conexión con la modernidad de Europa. Como en Zambrano, el Quijote será sobre todo la expresión de un fracaso, pero en un sentido irónico y en una clave europeísta que le distanciaban de aquella. Será, en concreto, la representación tragicómica —grotesca en la segunda parte, en los aledaños ya del barroco— de un caballero medieval enajenado por libros de caballerías que ocupan el lugar que debería ocupar la reprimida literatura erasmista. El Quijote será por tanto una figura del encantamiento y la contradicción de la España contrarreformista, y de la latencia de un sujeto plural, versátil y en definitiva moderno.

Una de las reflexiones filosóficas del exilio republicano sobre el Quijote quizá menos conocidas y sin embargo más relevantes es la de José Gaos, plasmada sobre todo en dos ensayos. El primero llevaba por título “El Quijote y el tema de su tiempo” y era resultado de una conferencia pronunciada el

24 de octubre de 1947 en el marco de un homenaje a Cervantes organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM (Gaos 1992: 463-475)⁶. El segundo se titulaba “El tema del Quijote”, estaba fechado en noviembre y diciembre de 1966, y firmado con el pseudónimo de Enrique González, publicándose póstumamente en 1997 (Gaos 1997: 83-114).

Ambos ensayos resultan complementarios entre sí. Si el de 1947 pone el acento en una interpretación netamente filosófica del Quijote, centrada en la esquivia o barroca relación entre razón y realidad, el de 1966 abunda mayormente en la comparación entre la novela cervantina y otras expresiones literarias de la época, de autores como Calderón, Shakespeare y Corneille —además de Galileo y Descartes en el ámbito de la filosofía científica—. Fruto de esa comparación son diversas analogías y contrapuntos, a propósito de temas diversos tales como la locura, lo cómico, el sueño, el teatro y lo sobrenatural.

La novela del Quijote tendría así un contenido reflexivo, no por ello esotérico, digno de encuadrarse en una historia de las ideas. Es en este sentido “que puede hablarse de una filosofía *entrañada*” (Gaos 1997: 91) en las obras de Cervantes, quien a través de la novela escruta algo tan caro para la recién alumbrada existencia moderna como la relación entre razón y realidad. Gaos la interpreta en un sentido barroco, bajo el que la nitidez de las apariencias se va complicando paulatinamente hasta llegar a la confusión entre unas perspectivas y otras. Observa cómo razón y sinrazón, por una parte, realidad e irrealidad, por otra, se distinguen con relativa sencillez a lo largo de la primera y segunda salidas del Quijote, complicándose gradualmente a partir de la tercera, hasta culminar un juego de perspectivas que cuestiona los límites entre unos y otros elementos. De esta manera, razón no es necesariamente una justificación de lo real, de la misma manera que lo real no tiene por qué ser aquello en que estén de acuerdo los cuerdos. Razón y realidad son conceptos que se construyen y que por tanto también pueden deconstruirse y resignificarse para cuestionar y desenmascarar el poder. En el mundo de los cuerdos, “van leyes donde quieran reyes”, se dice en el episodio del pleito

⁶ Una reproducción de este ensayo con ligeras variaciones se publicaría de manera póstuma en 1973, bajo el título de “La razón y la realidad en la literatura. El Quijote” (Gaos 1994: 411-425).

del yelmo y la albarda, “como quien dice que la legítima realidad es la que quieren los reyes, o las reinas, de las opiniones generales o autorizadas...” (Gaos 1992: 465).

Gaos hace valer la dimensión neobarroca del perspectivismo orteguiano, que proyecta en su interpretación del Quijote. Advierte así numerosas tensiones como las que se definen —y al mismo tiempo se difuminan, en medio de una ironía casi permanente— entre la vigilia y el sueño, lo trágico y lo cómico o lo natural y lo sobrenatural. Ahora bien, una de esas tensiones nos conduce hacia el meollo de esta interpretación, al tiempo que nos distancia de la de Ortega. Aquella, concretamente, que se distingue entre las razones del loco, que no son otras que las del propio Cervantes y de la España de su tiempo resistiéndose a su inminente decadencia, y la sinrazón de los cuerdos, misma que desplegará la modernidad racionalista, también inminente bajo el impulso de Galileo y Descartes, lo cual nos remite a dos grandes líneas del pensamiento de Gaos, en las que ahora no podemos detenernos: la puesta en valor del pensamiento de lengua española y la crítica de la razón tecno-científica moderna. En todo caso, el Quijote personifica la resistencia frente a la violencia de esta última cuando reduce la realidad a lo matemáticamente dominable, y la ironía del conocimiento cuando tropieza con su propia ilusión de transparencia. Es por tanto una figura desenmascaradora de la sinrazón de los cuerdos, misma que hará suya la racionalidad moderna dominante. Esto no significa que Gaos reivindique el Quijote como una figura de la tradición o la Contrarreforma sin más, sino más bien de un humanismo crítico en clave irónica y barroca.

4. EN LA ESTELA DE UNAMUNO: JUAN D. GARCÍA BACCA Y CÁSTOR NARVARTE

García Bacca fue uno de los autores de un *Homenaje a Cervantes* publicado en México a propósito de su quinto centenario natalicio. En “Cómo salvaba Don Quijote su fe y su conciencia o condiciones reales de posibilidad de la locura de Don Quijote” (García Bacca 1948), el autor, instalado para entonces en Caracas, planteaba con cierto humorismo, y sin el neobarroquismo orteguiano de Gaos, un análisis de esta locura ejemplar, desinhibida “contra el imperialismo anónimo, frío, impersonal, societario, borreguil,

inmisericorde e inhumano” (1948: 9) propio del mundo opresor que el Quijote observaba a su alrededor y que alguna analogía guardaba, además, con el actual. En la estela, esta vez, de Unamuno, encontraba en el Quijote la personificación de una locura lúcida y ejemplar, de una pasión desatada por la propia voluntad en su anhelo de realización siempre insatisfecho, frente a la inercia indolente y conformista, y el racionalismo pragmático y empobrecedor propio de ese mundo ineludible. La locura sería por tanto el “buen tema” (García Bacca 1948: 10) o “tema vital” (1948: 17) del Quijote, objetivamente imposible de realizar ya que su conversión en caballero andante implica “deshacer el curso de la historia, hacer que lo que ya fue volviera a ser” (1948: 12), y aplicar un “concepto de justicia, de orden social” que “había pasado a la historia; estaba muerto; y Don Quijote intentaba resucitar” (1948: 14). Ahora bien, tras esta imposibilidad fáctica late para García Bacca una crítica del presente irreductible a una mera nostalgia de un pasado concreto, que se justifica por sí misma frente a las razones de los cuerdos. Por eso su afirmación se basa en la fe o la creencia, la cual no es irracional sin más, ya que expresa una sustancia vital, evidente por sí misma en un sentido fenomenológico, “anterior a la afirmación y negación que versen sobre verdades y falsedades” (1948: 24). De ahí que no requiera pruebas, contrapruebas ni refutaciones, más allá del testimonio de la propia vida singular e irreplicable, monádica e intransferible. La pasión de Don Quijote es la pasión de la vida de cada cual, por existir y realizarse, experiencia primordial de todo sujeto, por medio de la que se erige en testigo o mártir antes que en un ego pensante tal y como lo formulará Descartes. Contrariamente al sabio y a la fatigosa cadena de razones con la que este se justifica, el testigo o mártir “justifica su tema vital, el que de él y por él y para él vive, a costa de su vida misma, de su vida inferior” (García Bacca 1948: 30). Don Quijote murió porque curas y canónigos, barberos y bachilleres, amas y sobrinas “le quitaron el tema vital”, resucitando “al hidalgo Alonso Quijano el Bueno, quien nos trae completamente sin cuidado, pues como él vivieron, murieron confesados y con todos los sacramentos encima, millones igualitos, como un huevo a otro huevo” (1948: 33).

García Bacca retomará mucho después la temática cervantina en uno de los ensayos más singulares que probablemente se hayan dedicado al Quijote, al menos en lengua española. *Sobre el Quijote y Don Quijote de la Mancha*.

Ejercicios literario-filosóficos (1991) es un grueso volumen en el que ocupa más extensión una selección de textos del Quijote que los comentarios del autor. Pero no se trata de una antología, al menos en el sentido convencional del término, sino de una selección de aquellos fragmentos en los que Cervantes emplea lo que García Bacca denomina “categoriales”, a saber, palabras y conceptos que conformarían una especie de léxico filosófico-literario ejemplar en la lengua española. Tales son los categoriales “Señorío”, “Salero”, “Corazonada”, “Raciocinancia”, “Alucinación” y “Encantamiento”, que luego se desgranar en otros más concretos y cuya significación cervantina García Bacca analiza, desgrana e interpreta de manera minuciosa, comparando además su uso con el de otros autores, ya fueran anteriores o posteriores, desde el Arcipreste de Hita hasta Bergamín o Guillén.

En todo caso, el tema de la locura vital seguía presente en estos ejercicios literario-filosóficos, no solo de manera implícita, sino también explícita, por ejemplo, como seña de identidad de una manera de pensar —de nuevo— precursora de y al mismo tiempo alternativa al racionalismo cartesiano. La “Gran Conversión caballeresca”, es decir, la locura de Don Quijote cuando cree en su propia ficción como una realidad irrenunciable, “es el equivalente a la Gran Conversión que sufre la filosofía con el ‘yo pienso, yo existo’ cartesiano. [...] ‘Yo pienso, yo conozco; *yo sé* que pienso, *yo sé* que conozco’: *Descartes*. ‘Yo conozco que yo soy caballero andante; yo conozco-y-yo *creo* que soy caballero andante’: *don Quijote*” (García Bacca 1991: 72-73). Creencia, ironía, novela y equívocidad frente a certeza intelectual, intuición, discurso y univocidad serían algunas notas esenciales de esta filosofía quijotesca.

Contemporáneo de estos ejercicios era el ensayo del filósofo exiliado en Chile Cástor Narvarte “La violencia como pasión ética: el quijotismo de Unamuno”, incluido en *Nihilismo y violencia* (1981) (Narvarte 2003: I, 53-190) y parcialmente reeditado en *Hacia la integración ontológica de la filosofía* (1997) (Narvarte 1997: 291-344). Allí planteaba una lectura de Unamuno más descarnada, transgresora y cercana al vitalismo nihilista de Nietzsche. Locura quijotesca equivaldría entonces a proyección creadora de la voluntad en el horizonte de la nada, sería aquello que moviliza la existencia en su afán “natural” de ser y de realizarse, lo cual da pie a Narvarte a una reflexión, en tono aporético, sobre la violencia, ineludible y rechazable al mismo tiempo. Lo primero porque está en la base todo principio de acción y de respuesta a

la propia finitud, expresándose de manera ejemplar como protesta y rebelión contra las inercias y poderes que impiden y cercenan esa proyección creadora. Lo segundo por su condición destructiva, sobre todo cuando la voluntad dispone de otros medios de realización. El pensamiento de Unamuno se caracterizaría, entre otras cosas, por asumir hasta la desesperación esta paradoja, frente a la pasividad del intelectual servil y las inercias del acomodaticio mundo social, plasmándose sobre todo en su recreación del Quijote. En este sentido, nuestro personaje escenificaría un “propósito de buena violencia” (Narvarte 1997: 339) que hace de la existencia una pasión ética, precisamente, y no una pasión inútil. O que, dicho de otra manera, hace valer la acción por sí misma, en su pura tensión existencial o en el “interregno entre el ser y la nada” (1997: 305). Por eso el acto quijotesco “vale en sí mismo como tal acto, por la intención que actualiza, o no vale” (1997: 328). Don Quijote personificaría así una existencia trágica pero auténtica.

5. UTOPÍA DE PRINCIPIO A FIN: EDUARDO NICOL Y ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Una cierta tensión utópica parecía desprenderse de las interpretaciones en clave unamunianas del Quijote, por el peso que le otorgan a su inconformismo y rebeldía contra la sociedad de su tiempo, que en el fondo puede ser la de cualquier época. Más allá de esta clave y con una impronta original, dos filósofos del exilio en México de perfil muy diferente como Eduardo Nicol y Adolfo Sánchez Vázquez dedicaron sendas reflexiones a la significación utópica del Quijote, en momentos asimismo muy distantes, en un caso en los comienzos del exilio, en el otro cuando las condiciones de posibilidad de este último ya habían desaparecido.

En un breve texto de 1947 titulado “Ramón Llull, Don Quijote y la utopía” (1947) (Nicol 2007: 123-125), el autor señalaba el carácter ejemplar del Quijote como expresión profunda del humanismo español arraigado en el Medioevo y en el Renacimiento, y de su vocación utópica. En este sentido, distinguía dos modelos de utopista: el “sedentario” o acomodado a un “*tópos* o lugar”, cuya motivación profunda es la evasión o el deseo de amenizar una existencia regida por el cálculo pragmático de posibilidades —de ahí el carácter resueltamente irreal de sus ficciones; y el “errabundo”, cuya errancia

es señal de una búsqueda sin cesar del lugar de la utopía, aunque pueda parecer paradójico—. “Este vive la utopía como realidad, y aunque nadie más comparta su experiencia, ha logrado ya con ello lo imposible, lo contradictorio: hacer que la Idea baje de su cielo, donde no hay lugar ninguno, y se implante en la tierra, donde todo tiene lugar” (Nicol 2007: 123). Este utopismo identificado con la acción trágica y tan supuestamente español (e intercultural; cristiano que escribe en árabe, además de en catalán), frente a las utopías de Moro, Bacon o Morris, es el que habría distinguido a Lull y el Quijote habría escenificado. Parece obvia, por lo demás, la complicidad que Nicol sugiere entre la figura del exilio y la de este utopista errabundo. No olvidemos que el exilio, a fin de cuentas, es un no-lugar o una u-topía en sentido estricto. Si Nicol hubiera llevado más lejos esta sugerencia, quizá se habría aproximado al cosmopolitismo judío de la diáspora o a la experiencia zambrana del exilio.

El todavía actual ensayo de Adolfo Sánchez Vázquez “La utopía de Don Quijote” (1999: 259-271), plantea una lectura desde un presente tan distinto del de Nicol como el del capitalismo global y el fin del socialismo real. O, como dirá él mismo, del fin de las utopías que solo de una manera falsa pasaban por socialistas, y que por tanto no niegan las posibilidades utópicas del socialismo como tal. En este sentido, cabría apreciar e incluso reivindicar la visión cervantina de la utopía, la cual se caracteriza por plantear una sociedad aún inexistente que “no es, pero debe ser”; un “contraste con lo real, cuyo valor rechaza y, por consiguiente, considera detestable”; “una alternativa imaginaria” y la aspiración a realizarla, pues su imposibilidad actual es solo relativa. “El fracaso de hoy, puede ser el éxito de mañana” (Sánchez Vázquez 1999: 262). Sánchez Vázquez analiza el Quijote desde estos supuestos, centrándose sobre todo en la crítica que dirige a la sociedad de su tiempo, aquejada por “la corrupción de su justicia” y “los vicios de sus instituciones (como la Iglesia) y de la clase dominante (la nobleza)” (1999: 265).

La utopía cervantina no es solo, por tanto, un asunto de ideas, sino también de acción, pues si hablamos de justicia, se trata de “establecer efectivamente, aquí y ahora, en la tierra, el bien, la justicia, la paz, la verdad, la honestidad” (Sánchez Vázquez 1999: 266). Y si bien Don Quijote fracasa, ello no significa la desautorización de toda utopía de carácter moral, sino solo de la que se lleva a cabo sin las condiciones necesarias. Don Quijote quiso

realizarla de manera puramente individual y guiado por una imaginación anacrónica, pero no por ideales anacrónicos. Sánchez Vázquez sí trazaría por tanto un puente entre el mundo de Cervantes y el nuestro, pues esas ideas utópicas no han perdido su fuerza interpeladora. “La racionalidad de los fines y de los valores no puede quedar absorbida por la razón instrumental de la pura eficiencia” (1999: 270). Don Quijote exiliado sigue siendo una imagen actual.

BIBLIOGRAFÍA

- AYALA, Francisco (2005): *La invención del Quijote* (1950). Madrid: Suma de Letras.
- CASTRO, Américo (2002a): *Obra reunida. Volumen II. Cervantes y los casticismos españoles*. Prólogo de Francisco Márquez Villanueva. Madrid: Trotta.
- (2002b): *Obra reunida. Volumen I. El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*. Prólogo de Julio Rodríguez Puértolas. Madrid: Trotta.
- CEREZO, Pedro (2016): *El Quijote y la aventura de la libertad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- DE LOS RÍOS, Fernando (1997): *Obras completas V. Escritos guerra civil y exilio*. Edición de Teresa Rodríguez de Lecea. Madrid/Barcelona: Caja de Madrid/Anthropos.
- FERRATER MORA, José (1953): “El mundo de Cervantes y nuestro mundo”, en *La Torre*, n.º 3, pp. 127-133.
- GAOS, José (1992): *Obras completas IX. Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1994): *Obras completas XIV. Historia de nuestra idea del mundo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1997): *Obras completas IV. De Descartes a Marx. Estudios y notas de historia de la filosofía*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GARCÍA BACCA, Juan David (1948): “Cómo salvaba Don Quijote su fe y su conciencia o condiciones reales de posibilidad de la locura de Don Quijote”, en AA. VV. (ed.), *Homenaje a Cervantes*. Ciudad de México: Imprenta universitaria, pp. 7-34.
- (1991): *Sobre el Quijote y Don Quijote de La Mancha. Ejercicios literario-filosóficos*. Barcelona: Anthropos.

- MORA, José Luis (2010): “Lecturas del *Quijote* en el exilio”, en Antolín Sánchez Cuervo/Fernando Hermida de Blas (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*. Madrid: Biblioteca Nueva/CSIC, pp. 164-202.
- NARVARTE, Cástor (1997): *Hacia la integración ontológica de la filosofía*, José A. Asuncunce (ed.). Irún: Ayuntamiento de Irún.
- (2003): *Nihilismo y violencia*, vol. II. Donostia-San Sebastián: Saturrarán.
- NICOL, Eduardo (2007): *Las ideas y los días*. Compilación de Arturo Aguirre. Ciudad de México: Afinita.
- NIETO BLANCO, Carlos (2017): “Ferrater Mora: un liberalismo de raíz ética”, en Antolín Sánchez Cuervo (ed.), *Liberalismo y socialismo. Cultura y pensamiento político del exilio español de 1939*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2017a): “El exilio y la crítica de la razón totalitaria”, en Mari Paz Balibrea (coord.), *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*. Madrid: Siglo XXI, pp. 608-624.
- (ed.) (2017b): “El exilio español de 1939 y la crítica de la razón totalitaria”, en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, n.º 13.
- (2018): “El ensayo filosófico o la rebelión del fragmento”, en Mario Martín Gijón (ed.), *El ensayo del exilio republicano de 1939*, vol. 2. Sevilla: Renacimiento, I, pp. 151-182.
- (2019): “El pensamiento político de Fernando de los Ríos y la crítica del Estado totalitario”, en Pedro Álvarez Lázaro (ed.), *Los límites del estado. Una revisión krausista con proyección en Iberoamérica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, pp. 211-236.
- (2020): “La memoria y los exilios que dan que pensar”, en Francisco José Martín (ed.), *Antes de que decline el día. Reflexiones sobre otro mundo posible (Diálogos de y con Reyes Mate)*. Barcelona: Anthropos, pp. 227-240.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1999): *Ensayos entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- UNAMUNO, Miguel de (1996): *En torno al casticismo*. Introducción por Jon Juaristi. Madrid: Biblioteca Nueva.
- XIRAU, Joaquín (1999): *Obras completas. II. Escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*. Edición de Ramón Xirau. Madrid/Barcelona: Fundación Caja de Madrid/Anthropos.
- ZAMBRANO, María (2011): *Obras completas III. Libros (1955-1973)*, Jesús Moreno Sanz (ed.), Sebastián Fenoy Gutiérrez, María Luisa Maillard García, Fernando

- Muñoz Vitoria y Virginia Trueba Mira (cols.). Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- (2014): *El exilio como patria*. Edición de Juan Fernando Ortega Muñoz. Barcelona: Anthropos.
 - (2015): *Obras completas I. Libros (1930-1939)*. Edición de Jesús Moreno Sanz, Pedro Chacón Fuertes, Mercedes Gómez Blesa, Mariano Rodríguez González y Antolín Sánchez Cuervo (cols.). Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.