

El quijotismo intrahistórico de Unamuno

Don Quijote ha sido, sin duda alguna, la obra más universal y representativa de la cultura hispánica. Sobre él se han vertido ríos de tinta y se han formulado análisis e interpretaciones de todo signo, especialmente desde la perspectiva literaria e histórico-costumbrista.

En la obra de Unamuno aparece como tema de preocupación permanente y ve en él, ante todo, la expresión más auténtica de la filosofía individual y colectiva del alma española, que fluye por las venas de nuestro idioma desde la intrahistoria secular de Castilla.

El origen y la peculiaridad de la filosofía «española» habría que buscarla, entonces, en nuestros clásicos, en nuestros místicos y, sobre todo, en *Don Quijote de La Mancha*.

Curiosamente, cuando en nuestros días se han empezado a perfilar las distintas filosofías de acuerdo con las naciones o, mejor, con sus respectivos idiomas (filosofía francesa, alemana, anglosajona, etc.), casi todos los que le conceden un sitio al autor vasco dentro de la república de las letras filosóficas, han pensado que es él el primero que emprende la dura tarea de recrear, digerir, repensar y expresar la filosofía en castellano. Sería entonces, este «quijote» del siglo XX, el «Quijote de Salamanca», nuestro nuevo referente a la hora de definir el punto de partida moderno de una filosofía «española», y se convertiría en un elemento imprescindible de nuestra identidad histórico-filosófica, desde cuyos anclajes culturales podríamos comprender nuestra propia «tradición» en los términos y condiciones que exige Gadamer a toda hermenéutica filosófica.

Independientemente de que se adopte una u otra posición frente al papel de Unamuno en la filosofía «española», lo cierto es que la problemática «quijotista» adquiere en él una relevancia singular que ha sido

puesta de relieve desde hace tiempo por muchos autores, especialmente extranjeros ¹.

En el presente trabajo pretendemos abordar, en primer lugar, la novedosa actitud hermenéutica, «more unamuniana», con que emprende la «lectura» del Quijote, frente a «cervantistas y eruditos», en línea con las más modernas corrientes de exégesis de textos filosóficos. Resumiremos en un segundo epígrafe la amplitud y profundidad que esta temática tiene en nuestro autor, así como las vertientes vitalistas y existencialistas que muchos destacados comentaristas han puesto de relieve. Y concluiremos finalmente analizando el trasfondo intrahistórico del quijotismo que se deriva de la peculiar actitud de «sospecha psicoanalítica» que, según nuestro punto de vista, practicó, a su modo, el rector salmantino. Practicó, decimos, y mejor deberíamos añadir que «sigue practicando», pues el Cincuentenario de su muerte, que ahora conmemoramos, ha puesto de manifiesto que su problematismo inquisitivo sigue vivo, conserva la misma fuerza utópica para agitar los espíritus «alcornoqueños» y despertarlos de su modorra aniquiladora. Bien lo intuyó él cuando, en tono profético, escribió en sus versos: «Cuando me sintáis más muerto, retemblaré en vuestras manos...»

1. LA DIMENSIÓN HERMENÉUTICA

Lo primero que llama la atención en el tema del «Don Quijote» de Unamuno es su peculiar actitud hermenéutica: se rebela contra el planteamiento erudito y académico que viene haciéndose de la inmortal obra de Cervantes y pretende inaugurar una nueva hermenéutica, que en muchos aspectos anticipa o sintoniza con lo tematizado y practicado, años después, por Gadamer (y Ricoeur).

La «carga» semántica del texto tampoco está definida en Unamuno por las condiciones objetivas del contexto, ni por las históricas y subjetivas del autor, sino por el contenido objetivo implícito y explícito del propio texto, cuyo mensaje se impone a través del tiempo, como hipótesis precompresiva inicial sobre la que se debe volver incansablemente, en

¹ BERTRAND, J.J.A.: «Seconde morte de D. Quijote». C.C.U.I. 1948. BO, C.: «D. Chiscio-te di Salamanca», en *Il Corriére della Sera*. Milano. 20 de septiembre de 1964.

BOSCHIERO, G.: «Alcuni aspetti del chisciotismo di Miguel de Unamuno». C.C.U., XIV. 1965.

CATALAN, D.: «tres Unamunos ante un capítulo del Quijote». C.C.U. XVI-XVII. 1966-67.

GONZALEZ CAMINERO, N.: «Presupuestos y consecuencias filosóficas del quijotismo según Unamuno». *Razón y Fe*. T. 146. Madrid, 1947. p. 244-310.

ORTEGA, J.B.: «Quixotism in the Spanish revolution: D. Miguel de Unamuno». *Coliseum*, III. 1937. p. 130-142.

SCCIACA, M.F.: «*Il chisciotismo tragico de Unamuno*». *Opera completa mazorati*. Milano 1971.

actitud de «escucha activa» o «militante» para apropiarnos de su sentido.

El texto quijotesco como sentido, en cierto modo intemporal, independientemente de lo circunstancial de su origen, lugar, tiempo y autor, es lo que reivindica el rector salmantino, desde la intrahistoria del alma hispánica, que funde la verdadera tradición nacional —la «tradición eterna»— y se expresa en un lenguaje también común: «La sangre de mi espíritu es mi lengua y mi patria allí donde resuena...»

«Escribí aquel libro —dice ocho años más tarde refiriéndose a *La vida de Don Quijote y Sancho*— para repensar el Quijote contra cervantistas y eruditos, para hacer obra de vida de lo que sigue siendo para los demás letra muerta. ¿Qué me importa lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso? Lo vivo es lo que yo allí descubro, pusiéralo o no Cervantes; lo que allí pongo, sobrepongo o sotopongo. Y lo que allí ponemos todos.»²

En consonancia con la línea hermenéutica más actual de G. Gadamer y P. Ricoeur, Unamuno se distancia de las condiciones subjetivas del autor y de la presunta sintonía con la génesis concreta de la obra, es decir, rechaza el «cervantismo» para centrarse exclusivamente en los imperativos propios del «quijotismo», situándose más allá de toda interpretación erudita. Tanto desplaza el acento de la subjetividad del autor hacia el intérprete que llega a escribir, reproduciendo el texto cervantino: «Para mí sólo nació Don Quijote, y yo para él; él supo obrar y yo escribir...» «Y yo digo que para que Cervantes contase su vida y yo la explicara y comentara nacieron Don Quijote y Sancho; Cervantes nació para contarla y explicarla, y para comentarla nací yo...» Y concluye reiterando también en este ensayo su «problema fundamental», el elemento motor de su pensamiento, el núcleo de su clave hermenéutica: «No puede contar tu vida, ni puede explicarla ni comentarla, señor mío Don Quijote, sino quien esté tocado de tu misma locura de no morir.»³

Evidentemente, nuestro pensador, sin obviar el contenido «noemático» de lo dicho en el decir de Cervantes y «cervantistas», acentúa sobremanera la función del intérprete, quizá como reacción a la «hermenéutica romántica» (Schleiermacher, Dilthey y otros), cuya «circularidad» se cerraba en una comprensión de las condiciones subjetivas del autor del texto.

La «circularidad» de la que habla Gadamer y Ricoeur, basada en la concepción del «círculo interpretativo» heideggeriano, desplaza el acento, tanto de la subjetividad del autor, como de la del intérprete, hacia la significación «objetiva» del sentido que el texto escrito, en su formulación concreta, ofrece (Frege), al menos como hipótesis de precomprensión inicial.

² Del Sentimiento Trágico de la Vida. E.E., Vol. II. 7.ª ed. Aguilar. Madrid. 1970. p. 1004. (En lo sucesivo citaremos este ensayo por sus iniciales).

³ Vida de D. Quijote y Sancho, EE, vol. II. p. 362. (En lo sucesivo citaremos este ensayo por sus iniciales).

El profesor salmantino, filólogo de profesión que, como Heidegger, realiza con frecuencia «onomatogénesis» de los conceptos y afirma explícitamente que «la Filosofía es filología», tampoco es ajeno en sus intuiciones, incoactivas y anticipatorias, a las afirmaciones de Frege en el sentido de que para comprender el «significado», referencial y denotativo, es necesario partir del «sentido», contextual y connotativo, del enunciado lingüístico, y no perderse en dimensiones extrañas al mismo como pueden ser los datos de las circunstancias personales o epocales del autor.

La anticipación del sentido confiere ciertamente al intérprete un papel clave, pero la ulterior confirmación comprensiva del mismo queda siempre abierta a la confrontación con la totalidad, en una relación «circular» parte-todo que confirma y amplía interminablemente el impulso de precomprensión inicial. La dinámica interpretativa debe conducir, según estos autores, a una «fusión de horizontes» (Gadamer) del texto y del intérprete, conjuntamente, más allá de las situaciones histórico-biográficas del autor y del propio hermeneuta.

La autonomía del texto, entendido fundamentalmente como «sentido», queda garantizada, según Ricoeur, por la fijeza y permanencia que el lenguaje escrito le presta, con independencia del autor, y sólo sigue manteniendo el sentido si su mensaje continúa resonando desde la presencialidad activa del sector, quien desde su horizonte temporal lo sintoniza, apropia e interpreta.

A pesar de la tan enfatizada predominancia del intérprete sobre el autor, Unamuno acabaría compartiendo el presupuesto ricoeuriano de la fusión de las tres temporalidades: la de la tradición, la del intérprete y, en menor grado, la fundante del texto, entendida ésta también desde la «intrahistoria».

Desde su original teoría del ente de ficción, «es real lo que obra»; lo que se esfuerza en persistir («conatus»), lo que mantiene fuerza, vigencia y actualidad. Y en tal sentido es, efectivamente, más presente y operativo Don Quijote de la Mancha que Don Miguel de Cervantes, mero instrumento del inconsciente colectivo, intrahistórico, que, a través de aquél, emerge. A modo de «síntesis» hegeliana condensa lo que permanece de la movilidad fugaz de los sucesos históricos, la tradición «eterna» del espíritu colectivo de todo un pueblo («Volksggeist»), su identidad profunda más allá de las apariencias cotidianas que sobrenadan como «las olas superficiales del mar sobre los fondos abisales a los que nunca llega el sol»⁴.

«No hemos de tener nosotros por el milagro mayor de Don Quijote el que hubiese hecho escribir la historia de su vida a un hombre que, como Cervantes, mostró en sus demás trabajos la endeblez de su ingenio,

⁴ Vid. RIVAS, P.: «El Volksggeist de Hegel y la intrahistoria de Unamuno». C.C.U. XXI, 1971, p. 23-24.

y cuán por debajo estaba, en el orden natural de las cosas, de los que para contar las hazañas del Ingenioso Hidalgo, y tal cual él las contó, se requeriría. No cabe duda sino que en "El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de La Mancha", que compuso Miguel de Cervantes Saavedra, se mostró éste muy por encima de lo que podríamos esperar de él, juzgándole por sus otras obras; se sobrepuso con mucho a sí mismo. Por lo cual es de creer... que esta historia se la dictó a Cervantes otro que llevaba dentro de sí..., un espíritu que en las profundidades de su alma habitaba... Y aún llevo a sospechar que mientras he estado explicando y comentando esta vida —concluye Unamuno— me han visitado secretamente Don Quijote y Sancho, y aún sin yo saberlo, me han desplegado y descubierto las entrañas de sus corazones.»⁵

Tal interpretación explicaría una segunda cuestión que llama también poderosamente la atención de los exégetas unamunianos: la preocupación ininterrumpida de nuestro «versátil» filósofo, a lo largo y a lo ancho de su vida, por el tema del quijotismo, incluso en aquella época pasajera y fugaz de su juventud, cuando, entusiasta del positivismo progresista y europeísta, lanza el grito de «muera Don Quijote», que pronto se apresta a rectificar calificándolo de «ciega basfemia». El resto de su vida podemos decir que lo dedicó a «imitar» (?) y a «rescatar» el sepulcro y el espíritu de Don Quijote, que «cervantistas y eruditos mantenían sellado con siete llaves»⁶.

⁵ Vida de Don Quijote y Sancho, EE II, p. 361.

⁶ El primer artículo sobre este tema («Quijotismo») data de 1895, cuando aparece verdaderamente la producción literaria del recién estrenado catedrático de griego. El último («En un lugar de la Mancha») en 1932, sólo cuatro años antes de su muerte. Entre ambos, múltiples ensayos, artículos y referencias, especialmente su «Vida de Don Quijote y Sancho».

En todos ellos el Don Quijote unamuniano es, sobre todo, unamuniano, abiertamente discrepante de las interpretaciones eruditas al uso, e incluso de las apreciaciones que sobre el héroe vierte Cervantes, su gestador.

Unamuno entiende, desde sus primeros escritos, al quijotismo como un símbolo intrahistórico del pueblo español que encarna las supremas aspiraciones del alma humana en general, del afán universal y secreto de todo ser humano. Pero que tiene especial referencia para su progenitor inmediato, el pueblo español, al que se lo presenta como el «Evangélio de la regeneración nacional».

Es precisamente en un breve ensayo —«La vida es sueño»— donde advierte que la «regeneración» de España no puede venir de los autodenominados «regeneracionistas», que lo único que hacen es acusar al pueblo de abulia, de falta de voluntad de colectivo moribundo que no responde a los estímulos del progreso. Estos políticos y seudointelectuales que proclaman a todos los vientos la «cantinela» del modernismo cientifista y de la regeneración europeísta no saben llegar al alma intrahistórica de España, donde palpita la fe secreta del pueblo. La regeneración de España, su reconciliación consigo misma, su «salvación», repite Unamuno hasta los últimos días de su vida, ya en plena guerra civil, no puede venir sólo ni principalmente por el espejuelo del progreso material, sino rescatando el sepulcro de Don Quijote de bachilleres, curas y barberos incapaces todos ellos de entender la utopía quijotesca.

Sancho, el campesino del Toboso que nace, vive y cree, desde su realismo desconfiado, en la locura de su Señor, «¿es finalmente menos feliz —se pregunta nuestro pensador en

De aquí su inquina contra tanta tropa de romos comentadores a los que quiere encerrar en el desván de los perezosos mentales que han impedido ver en el Quijote toda una ética, una estética, una filosofía y hasta una religión quijotista, cuyo significado supone, nada más y nada menos, que la peculiar aportación de la cultura hispana al acervo permanente de la cultura universal. «Quise rastrear allí —en la *Vida de Don Quijote y Sancho*— nuestra filosofía. Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística... y no en sistemas filosóficos... Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía... es una filosofía potencial»⁷.

EL QUIJOTISMO, FILOSOFÍA HISPÁNICA DE LA VIDA Y DE LA EXISTENCIA

La influencia del vitalismo nietzscheano y del existencialismo kierkegardiano en nuestro pensador ha sido puesta de relieve por múltiples y destacados comentaristas⁸.

Nos referiremos especialmente a sus dos principales ensayos: «Vida de Don Quijote» y al capítulo último o «Conclusión» de «Del Sentimiento Trágico». Es aquí donde se revela con mayor claridad su concepción «cristiana» y «española» de la existencia y donde explícitamente se proclama el vitalismo quijotista como la única filosofía adjetivable de «española».

No aparece aquí, ciertamente, una filosofía especulativa, sino una reflexión comprometida con la acción, que enseña a vivir, a adoptar una actitud o esquema de acción surgido de las propias raíces intrahistóricas de nuestra mejor tradición.

Esta sería la aportación española al resto de Europa, que tras el Renacimiento, la Reforma, la Revolución política e industrial, ha perdido el ideal y la preocupación medieval de la vida ultraterrena, y lo ha sustituido por la diosa razón, por la ciencia y por el progreso.

Es en este contexto en el que hay que entender su repetida y denostada expresión paradójica: «¡Qué inventen ellos!». Pues tres siglos han sido suficientes para que el orgulloso europeo, arrojado de su prometéico

el citado ensayo— que el obrero de Nueva York?... ¡Maldito lo que se gana con el progreso que nos obliga a emborracharnos con el negocio, con el trabajo y la ciencia, para no oír la voz de la sabiduría eterna que repite el «vanitas vanitatum».

...⁷ S.T.V.; EE II p: 1005.

⁸ SOBEJANO, G.: «Nietzsche en España». Gredos. Madrid. 1967.

SERRANO PONCELA, S.: «El pensamiento de Unamuno». F.C.E. México, 2.ª ed. 1964.

OROMI, M.: «El pensamiento filosófico de M. de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad». Espasa Calpe. Madrid. 1943.

FASEL, A.: «Observations on Unamuno and Kierkegaard». Stanford. California. 1955.

paraíso, percibiera con claridad que el nuevo edén terrenal no le satisfacía enteramente.

Unamuno, tras recorrer a través de su particular historia de la evolución de su «ontogénesis» individual —recordemos una vez más que también él tuvo su momento de furor positivista— la general experiencia de la crisis cultural que asola al viejo continente, presentará el quijotismo como una utopía orientadora y válida.

Don Quijote expresa la «lucha entre lo que el mundo es, según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que queremos que sea, según nuestra religión nos lo dice»⁹. De nuevo el eterno problema del hombre: la lucha del ser y del querer ser, de la voluntad que dice sí contra la razón que dice no; la contradicción entre los ideales que el corazón fertiliza y las ideas que la razón fosiliza.

En realidad las aventuras quijoteskas son una constante afirmación del ideal sobre la realidad y el sometimiento de ésta a una utopía dinámica. Tal lo entiende Unamuno cuando observa la gradual quijotización de Sancho hasta convertirse en el último y más añorante defensor de su señor... que, triste y paradójicamente, muere «cuerdo».

Esta labor de quijotización se va extendiendo desde Sancho al anónimo lector que, sin darse cuenta, se va dejando arrebatar su razón por la sinrazón del héroe. Don Quijote, fiel al mundo nouménico del ideal, no se impone con argumentos lógicos, sino con afirmaciones cortantes —cuya «verdad está en su fuerza»—, con aventuras sin fin, que en el fragor de la lucha no dan tregua a la duda. Vive su vida sin razonarla, porque «vivir verdad es mucho más hondo que tener razón». ¡Tener razón es tan poca cosa...!

Encarna el ideal que se traduce en una actitud vital, más que en un «sistema» de soluciones teóricas.

En el capítulo 33 nos resume la epistemología del quijotismo, su concepción de la verdad y del error: «No es la inteligencia sino la voluntad la que nos hace al mundo, y el viejo aforismo escolástico “nihil volitum quin praecognitum”.. hay que corregirlo con el “nihil cognitum quin praevolitum”... Todo es verdad en cuanto aliente generosos anhelos y prepara obras fecundas; todo es mentira mientras ahogue los impulsos nobles y aborte monstruos estériles. Toda creencia que lleva obras de vida es verdad, y lo es de mentira la que lleva a obras de muerte. La vida es el criterio de verdad, y no la concordancia lógica que lo es sólo de la razón... Si mi fe me lleva a crear o aumentar vida, ¿para qué queréis más pruebas de mi fe? Cuando las matemáticas matan, son mentira las matemáticas... Verdad es lo que moviéndonos a obrar de un modo u otro haría que cubriese nuestro resultado a nuestro propósito.»

Ciertamente se trata de una explícita declaración de pragmatismo vitalista que implica una forma de irracionalismo, cuya peculiar «lógica»

⁹ S.T.V. EE II, p. 1014.

se basa en la fe y busca en la voluntad su último sustento. Sin embargo el «irracionalismo» unamuniano es también muy peculiar pues, finalmente, cuando desemboca en el agonismo trágico, acaba exigiendo la presencia de la razón como antítesis irrenunciable de la dialéctica cabeza-corazón, que no admite síntesis posible.

Detrás de la actividad analítica, directriz, del movimiento discursivo, igual que en Ortega, está la vida, entendida ahora como voluntad, conatus, ansia de no morir. Se da por superado, o por insuficiente, el mundo fáctico de los fenómenos positivos —ámbito de los análisis «disolventes» o puramente relaciones de la lógica y del «homo faber»— proponiendo una salida hacia el querer ser, centrífugo, exigitivo prometéico e invasivo, propio del «homo volens». Pero no se da el «salto» hacia la otra forma o uso de la razón, el ámbito del deber ser, de la moral, de los valores que de suyo «valen», y en su valer objetivo pueden ofrecer una esperanza de gratuidad imperativa.

Efectivamente nuestro filósofo sigue siendo una racionalista «malgré lui» que no «da el salto» de la Crítica de la razón pura a la Crítica de la razón práctica en la que, según él mismo agudamente interpreta, Kant «abatió con el corazón lo que había construido con la cabeza». Simplemente se queda en el unamuniano «querer ser». De aquí que la moral quijotesca permanece en la inmanencia de su propia desnudez exigitiva: grita, gesticula, se revela... pero nada más. Está más próxima a la moral nietzscheana del superhombre, que a un imperativo ético absoluto, y mucho más lejana todavía de la posible salida de una ética material de los valores.

Leyendo su «Vida de Don Quijote y Sancho», nos da la impresión que el caballero quijotesco, como el superhombre nietzscheano, se encuentran frecuentemente «más allá del bien y del mal», aunque con unos perfiles diferenciadores que nacen a nuestro autor inspirarse constantemente en el ejemplo de Cristo, el gran inmortalizador, que propone —más allá de toda imposición legal— la moral espontánea del amor.

La nobleza, la gallardía, la ausencia de hipocresía, la espontaneidad, la sinceridad sobre la verdad, son notas características de la moral quijotesca, de clara filiación vitalista y nietzscheana. El continuo amor a la aventura, por lo imprevisible y novedoso de la misma, la disposición permanente a la acción, a dar rienda suelta a los íntimos impulsos vitales, delatan el talante unamuniano de rechazo hacia la moral convencional, tejida de «abogacía», de planes preestablecidos y de ideas postizas: «deja que la vida te trace su plan, no trace su plan, no traces planes a tu vida», es el lema de su imperativo ético.

«¿Qué son todas esas hazañas de los santos —se pregunta nuestro filósofo— sino caballería andante a lo divino? Y al cabo de la cuenta, ¿qué buscaban unos y otros, héroes y santos, sino sobrevivir? Sobrevivir los unos en la memoria de los hombres, en el seno de Dios los otros.»

EL TRASFONDO DE LA «LOCURA» DE DON QUIJOTE

Además de las dimensiones vitalistas y existencialistas creemos que Unamuno aporta en su «quijotismo» ante todo una «lectura» nueva, expresiva de la moderna hermenéutica psicoanalítica regresiva, reductiva y arqueológica, que analizamos en el primer epígrafe. La genial obra de Cervantes sería, entonces, la expresión paradigmática de una hermenéutica de «doble plano»; «consciente-intraconsciente», que busca en este último la significación y el sentido de aquél.

El discurso quijotista, amparado en la expresa declaración de su «locura» que le libera de la tiranía de la razón, exterioriza sin las trabas ni censuras del «consciente» los íntimos impulsos de inmortalidad que todos llevamos dentro, enterrados y enmascarados en el «intra-consciente».

Anda grave, seguro y austero por los andurriales de La Mancha, contándonos, con la ingenuidad infantil del niño (y del loco), todo lo que piensa, o más exactamente, todo lo que siente, frente a la doblez maliciosa de los bachilleres, curas, duques, barberos, rameras y venteros que le rodean en la «realidad» del mundanal teatro, bien pertrechos todos ellos de las racionalizaciones y retorcidos enmascaramientos del «sentido común», al que llaman «cordura». «El héroe es siempre por dentro un niño, su corazón es infantil siempre, el héroe no es más que un niño grande. Don Quijote no fue sino que un niño, un niño durante los doce largos años en que logró romper la vergüenza que le ataba, un niño al engolfarse en los libros de caballerías, un niño al lanzarse en busca de las aventuras. ¡Y Dios nos conserve siempre niños!», concluye Unamuno¹⁰.

Al igual que Freud parte del histerismo y de la neurosis, es decir, de la «anormalidad» psicopatológica para llegar a descubrir la «normalidad» psicológica, Unamuno analiza la «locura» del héroe cervantino para «psicoanalizar» los entresijos del inconsciente individual y colectivo. Porque Don Quijote es un «loco muy especial», «un loco muy razonable» que «hace reír con su seriedad» y con «su locura nos hace cuerdos». Representa en su lenguaje espontáneo del deseo una vida lineal, «plana», sacada a flor de pellejo, a la luz del día, enfrentada al escarnio sarcástico de los sesudos y razonables paisanos que le rodean, empezando por su más íntimo colaborador, testigo inmediato de sus hazañas, su fiel escudero. Pero Sancho también ve despertarse en su interior el gusanillo de la fama y de la inmortalidad. Poco a poco su craso realismo sancho-pancesco, contrapunto del idealismo de su señor, se va contaminando de la «locura» del Caballero y acabará «tocado» de quijotismo, recogiendo la antorcha del ideal utópico del que, tristemente abomina, finalmente, Alonso Quijano el Bueno.

El quijotismo es la expresión paradigmática del enfrentamiento en-

¹⁰ V.D.Q.S. EE.II, p. 231.

tre el ideal nouménico y la realidad fenoménica. Pero entiéndase bien. El «ideal» del universal héroe cervantino no es algo ideológico o superestructural, sino, como hemos visto, volitivo, entrañado y vital: «Don Quijote discurría con la voluntad»; ser para él es «querer ser», voluntad de no morir. «El ansia de gloria y renombre es el espíritu íntimo del qui-jotismo, su esencia y su razón de ser... El toque está en dejar nombre por los siglos, en vivir en la memoria de las gentes; el toque está en no morir. ¡En no morir! ¡No morir! Esta es la raíz última, la raíz de las raíces de la locura quijotesca. ¡No morir! ¡No morir! Ansia de vida eterna es la que te dio vida inmortal, mi señor Don Quijote: el sueño de tu vida fue y es de no morir»¹¹.

Desde esta perspectiva psicoanaliza y desenmascara la doblez de sus personajes. Bien queda expresado en los capítulos XII y XIII de la segunda parte, en el duelo que el Bachiller Sansón Carrasco, disfrazado falazmente como el «Caballero de los Espejos» mantuvo con el de la Mancha por la primacía en hermosura de su «amada» Casildea sobre Dulcinea. Vencido y maltrecho por Don Quijote tuvo que confesar el bachiller aventajar Dulcinea del Toboso a Casildea de Vandalia, añadiendo Unamuno: «Así, mal que les pese, tienen que declarar los bachilleres ser verdad lo que por mal proclaman los hidalgos; así los burladores son burlados; así el sentido común debe andar por los suelos a botes de lanza del heroísmo. Pues que, no hay sino hacerse el loco para reducir a cordura a los que lo son de veras.»

El Quijote es, más allá de la interpretación individual, la expresión del subconsciente colectivo, intrahistórico, no sólo del alma hispana, sino del alma colectiva de la especie. De ahí su universalismo. Cervantes fue sólo un pobre instrumento para dar rienda suelta a las corrientes subterráneas de la intrahistoria universal movida por el instinto de perpetuación y el hambre polimorfa de inmortalidad.

A lo largo de todo el libro abundan las experiencias psicoanalíticas, de sospecha crítica, los propósitos de trascender la cáscara de las apariencias lógicas y razonables, de penetrar en los bajos fondos, en el «hondón» de la «locura» de Don Quijote.

«Presumo, dice, que leerán estos mis comentarios curas y barberos manchegos, o que merecerían serlo... Dirán que sólo busco y rebusco ingeniosas paradojas para hacerme pasar por original. Pero yo les digo que si no ven ni sienten todo lo que de pasión y entendimiento de ánimo y hondas inquietudes y ardorosos anhelos pongo en estos comentarios a la vida de nuestro señor Don Quijote y de su escudero Sancho... los compadezco con toda la fuerza de mi corazón y los tengo por unos miserables esclavos del sentido común... En acabando de leer esto se sonreirán también, murmurando: «¡paradojas! ¡Nuevas paradojas! ¡Siempre paradojas!». Pero venid acá, espíritus alcornoqueños, hombres de

¹¹ V.D.Q.S. EE. II, p. 325.

dura cerviz, venid y decidme: ¿Qué entendéis por paradoja y qué queréis decir con esto? ¡Sospecho que os queda otra dentro, desgraciados rutineros del sentido común! Lo que no queréis es *remejar el poso de vuestro espíritu ni que os lo remejan, lo que rehuasis es zahondar en los hondones del alma*. Buscáis la estéril tranquilidad de quien descansa en instintos externos, depositarios de dogmas, y os divertís con las necedades de Sancho.»¹²

Hemos subrayado el objetivo reiterado de Unamuno en sus comentarios al Quijote: remejarse en los posos del fondo del espíritu, de las «entrañas», del «intraconsciente o inconsciente», según otras expresiones habituales suyas; zahondar en los hondones del alma.

Estas mismas preocupaciones críticas e intimistas aparecen estampadas en las primeras páginas de «El Sepulcro de Don Quijote», que a modo de Prólogo hizo preceder a la segunda y tercera reimpresión de aquella obra. «(Busco) la manera de desencadenar un delirio, un vértigo, una locura cualquiera sobre estas pobres muchedumbres ordenadas y tranquilas que nacen, comen, duermen, se reproducen y mueren.»

Comprueba en su derredor, incluso en los llamados intelectuales, y mucho más en los eruditos, que son «espíritus menguados que sostienen ser mejor cerdo satisfecho que no hombre desgraciado, y los hay también para endechar a la que llaman santa ignorancia. Pero quien haya gustado la humanidad la prefiere, aún en lo hondo de la desgracia, a la hartura del cerdo. Hay, pues, que *desasosegar a los prójimos* los espíritus y enfusar en ellos fuertes anhelos, aún a sabiendas de que no han de alcanzar nunca lo anhelado».¹³

Nuestro comentarista sabe que cuando se ahonda con el escalpelo en los «sótanos» individuales y en los bajos fondos colectivos habitan en la oscuridad de sus tinieblas, muertos y condenados de por vida al olvido, pero de cuyas abiertas heridas emerge pus y fétidos olores, que condicionan nuestros temores y alimentan dubitativamente menguadas esperanzas. El «psicoanálisis» del inconsciente colectivo, de la tradición intrahistórica, no depara más gratificantes expectativas: «Si te empeñas en emponzoñarte y hundirte en la sima de la tradición de tu pueblo para escuadrificarla y desentrañar sus entrañas, escarbándole y zahondándola hasta dar con su hondón se te echarán al rostro los grandísimos cuervos y grajos que anidan en su boca y buscan en las breñas de ella abrigo...»¹⁴

Pero no sólo las resistencias sociales y los intereses creados por los poderosos y por los voceros de la opinión pública dominante graznan y se rebelan contra el que pretende airear los inconfesados motivos ocultos de sus teorías, acciones y ocupaciones. La cobardía, el eruditismo

¹² V.D.Q.S. EE. II, p. 173-174.

¹³ S.T.V. EE II, p. 218.

¹⁴ V.D.Q.S. EE II, p. 240.

cervantesco y la pereza espiritual de nuestros pueblos nos tiene sumergidos en un estado colectivo de somnolencia y marasmo. «Es cobardía de afrontar los eternos problemas; es cobardía de escarbar en el corazón; es cobardía de urgar las inquietudes íntimas de las entrañas eternas. Esa cobardía lleva a muchos a la erudición, adormilera de desasosiegos del espíritu u ocupación de la pereza espiritual.»¹⁵

Pero la penetración en las honduras de la «locura» de Don Quijote no le hace olvidar a nuestro filósofo que el Ingenioso Hidalgo es a la vez Alonso Quijano, el Bueno y Dulcinea del Toboso la rechoncha aldeana Aldonza Lorenzo. Dentro del contexto de su concepción evolucionista del ser humano, el mundo ideal —y el amor «espiritual»— también se apoya y emerge de las entrañas del instinto de conservación y del instinto de perpetuación. El hambre y el «amor carnal» son sus primeras manifestaciones. Del «apetito» trófico se deriva el «apetito» intelectual; la necesidad de conocer para vivir es exigencia derivada del «instinto de conservación».

Del otro «instinto» —Unamuno utiliza este término sin demasiadas precisiones psicológicas, como tendencia y exigencia fundamental enraizada en lo biológico—, el «instinto de perpetuación», se deriva el «amor carnal» y el «hambre de inmortalidad». A diferencia de Freud «eros» es, en el pensador vasco, un diosecillo secundario, acólito del instinto de perpetuación y del hambre de inmortalidad.

Pero al igual que el psiquiatra vienés, el amor sexual o «carnal» — como acostumbra a llamarlo— es el origen y parangón de todo amor. «El amor es algo carnal hasta en el espíritu». No porque el amor «espiritual» represente una mera «sublimación» del sexual. Sino porque la unión carnal entre hombre y mujer que busca perpetuar el linaje humano sobre la tierra sólo se consume «a condición de morir, de entregar a otros nuestra vida. Los más humildes animalitos, los vivientes infinitos, se multiplican dividiéndose, partiéndose, dejando de ser el uno que antes eran»¹⁶

El amor es, pues, algo trágico, «lo más trágico que en el mundo y en la vida hay», pues, como han cantado siempre los poetas, va asociado a la muerte: perpetua carne de muerte; toma por fin la «posesión» y el goce, y choca siempre con la limitación del egoísmo mutuo. «Cada uno de los amantes busca poseer al otro, y buscando mediante él, sin entonces pensarlo ni proponérselo, su propia perpetuación, busca consiguientemente su goce. Cada uno de los amantes es un instrumento de goce inmediateamente y de perpetuación mediateamente para el otro. Y así son tiranos y esclavos a la vez del otro.»¹⁷

¹⁵ V.D.Q.S. EE II p. 334.

¹⁶ S.T.V. EE II p. 849.

¹⁷ Ibi. p. 851.

El amor espiritual «hace precisamente del dolor, de la muerte del amor carnal», de haber sufrido juntos un mismo dolor. Sólo cuando se «ara durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de un color común» se conocen, sienten y consienten las personas y se compadecen, es decir, se aman en su común miseria. Porque «si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena». Esta vivencia amorosa la experimenta y la asimila el niño desde su más tierna infancia a través del compasivo sentimiento de protección que los padres —especialmente la madre— manifiesta ante los hijos desvalidos.

Así, pues, nuestro filósofo «encarna» los sentimientos y «ontologiza» los instintos pero nunca aparece en él la autonomía originaria del «eros» freudiano, ni el amor a Dulcinea es mera «sublimación» de la libido sexual ni diatrófica.

Pero, como bien ha señalado Abellán, tampoco el amor «espiritual», humano, el «compasivo», se despliega de un fondo de egoísmo narcisista, ni logra trascender hacia el otro e instalarse en su hogar.

Tiene también su raíz en el yo, pues ama a los otros, a los semejantes por una identificación con nosotros mismos, con nuestra miseria y nuestra finitud dolorosa. Pasa a compadecer, es decir a amar, a todos sus semejantes y al universo entero personalizado a través de una proyección del propio yo que se refleja en los demás seres limitados y sufrientes.

Así, pues, también la más alta expresión del amor unamuniano queda —como «mecanismo de proyección», no de «sublimación»— prisionera del radical inmanentismo voluntarista del *querer ser* centrífugo, prometéico, exigitivo. Una vez más falta el «salto» al *deber ser*, a la ensidad del mundo axiológico de la persona, donde tenga, quizá, sentido hablar del amor como capacidad de trascendencia, como donación y entrega. «Esta trascendencia, implantación y arraigo de nuestro ser en el de la persona amada, es lo que le da su constitutivo metafísico al amor, pues merced a ella nos dirigimos a lo que el ser amado tiene de único e irrepetible, a su ser espiritual más íntimo, y con ello hacemos posible la visión y anticipación de valores con que, en los términos de von Hattin-gen, el amor ve al hombre tal y como Dios le ha pensado.»¹⁸

Finalmente, otra cuestión que llama la atención desde la perspectiva psicoanalítica en los comentarios unamunianos del Quijote es el descubrimiento del niño detrás del héroe, la importancia determinante de la infancia en el hombre. Es bien sabido que Freud centró la construcción determinante de la personalidad en las primeras etapas de la evolución infantil, cuya revisión y restauración afectivo-emocional intenta con fines terapéuticos a través de la regresión psicoanalítica.

Recordemos que Sancho justificaba, ante el bachiller Sansón Carrasco y ante su improvisado escudero, las locuras de su amo por su menta-

¹⁸ ABELLAN, J.L. Op. cit. p. 118.

lidad y sencillez «infantil», que todo lo hacía sin doblez ni engaño, «sencillez por la que le quería como a las telas de su corazón y no se amañaba a dejarle por más disparates que hiciera». «Del niño y el loco, la verdad», reza el refrán popular. Ambos se parecen en que no tienen dobleces, ni establecen censuras, ni reservas; dicen lo que piensan y, sobre todo, lo que sienten.

Todos llevamos nuestro «niño» dentro, pero a veces tan enterrado y oculto que no escuchamos su resuello. Viajamos por la vida blindados como tanques que encierran dentro a sus invisibles conductores.

Unamuno, sobre todo el último Unamuno, («Cómo se hace una novela», «San Manuel Bueno, Mártir», «Romancero del destierro... etc.») acentúa la nostalgia de la niñez, la vuelta al seno materno, el «sentimiento oceánico» donde, al «desnacer» —que no morir— podamos revivir una especie de eternidad soñada y silenciosa.

El tema de la etapa infantil no actúa tan sólo como un recuerdo, como una jornada concluida, sino como una presencia. Hay un niño interior que nos habita, como se repite tantas veces en la obra de Don Miguel. Una niñez que se realiza también en la naturaleza, que vive en el alma colectiva y perpetúa sus gestos bajo la cultura adulta.

«El niño que en nosotros duerme». Unamuno intuye lo que la psicología moderna ha descubierto, la fuerza «troqueladora» —según el término de Rof Carballo— de nuestras primeras experiencias, retrotraídas por la investigación a fases cada vez más tempranas, hasta la misma vida prenatal. Aunque ciertamente en Don Miguel, tal intuición se produce en términos de exaltación mitificadora, no del frío análisis de la ciencia. Este estrato decisivo de nuestra personalidad, estructurador de la misma es evocado por Unamuno esforzándose por subrayar su intimidad y fuerza constitutiva; es el «lecho del espíritu», «el alma del alma», «el tronco del árbol del alma», «el arca del alma»...

Representa el último cogollo de lo anímico algo arcaico, primordial, en que se perpetúan ancestrales gestos del alma colectiva en el mundo del niño. El escritor vasco se deleita en ponderar esta «antigüedad» de la infancia: «la niñez es la antigüedad del alma». «¡Qué antiguos son los niños!», exclama el «hermano Juan». Y repitiendo a Wordsworth se complacerá Don Miguel en afirmar: «El niño es el padre del hombre».¹⁹

Pero la «locura» de Don Quijote sólo nos revela al niño que todos llevamos dentro, más o menos reprimido y enmascarado, sino que nos reconcilia con nuestra propia intimidad. Lejos de la demencia esquizofrénica que nos distancia de la realidad, la locura quijotesca revela «el mundo sustancial, intraconsciente»: «no te enojés por lo que pueda acae-

¹⁹ PARIS, C.: «Unamuno, estructura de su mundo intelectual». Península. Barcelona, 1965.

certe en este mundo apariencial; espera al sustancial o acogete a él, en el hondón de tu locura».²⁰

Si con profundidad se zahonda en los fondos dormidos de Alonso Quijano, el Bueno, se encuentra allí a Don Quijote, al caballero andante de la inmortalidad. Su quijotismo no es alienante o esquizofrénico; muy al contrario: le apropia y le reconduce a lo más íntimo de sí mismo.

Desde Alonso el Bueno y desde Aldonza Lorenzo se puede pasar sin ruptura esquizofrénica a encontrar en Don Quijote de la Mancha y a Dulcinea del Toboso —y viceversa—. «Mira, mi pastor Quijote, cómo se va a la Humanidad desde Aldonza, la recatada doncella del Toboso; mira cómo da el amor conceptos. Y mira si al son de tu pastoril caramillo puede hacerse amorosa filosofía española, aunque graznen para ahogar sus melódicos sonos los grandísimos cuervos y grajos que anidan en la boca de la Cueva de Montesinos.»²¹

Que el Quijote está plagado de sugerencias y comentarios que tienen pleno sentido desde una perspectiva psicoanalítica nos lo revela Freud, el propio fundador de tal método hermenéutico, quien tenía como uno de sus libros de cabecera y leía en castellano la inmortal obra de Cervantes. Nuestro autor, sin las pretensiones científicas del psiquiatra vienés, nos confiesa las motivaciones de estos sus comentarios utilizando las licencias literarias y teatrales del ente de ficción, de tan cargado significado filosófico, según las cuales Don Quijote y Sancho «le visitaron secretamente y sin él saberlo», y le han descubierto las entretelas de sus corazones». Que es tanto como decir, que le han iluminado el discurso profundo del inconsciente individual y de la intrahistoria colectiva.

Ernesto GONZÁLEZ GARCÍA

²⁰ V.D.Q.S. EE II, p. 149.

²¹ V.D.Q.S. EE II p. 334.