

José Luis Villacañas Berlanga, *Freud lee el Quijote*, Madrid, La Huerta Grande Editorial, 2017, 111 pp.<sup>1</sup>

Que en el breve “Prólogo” que José Luis Villacañas antepone al cuerpo de su texto se indique el itinerario que, en cuanto libro tardío, éste comporta (al menos doce años de construcción), y que allí mismo lo presente como “hijo menor”, pero también como “el más querido” de sus libros, nos proporciona ya un índice sobre su relevancia. Cabe por tanto identificar su articulación estricta respecto de la obra que en estos doce años, y aun antes, Villacañas ha venido publicando, y señalar su dependencia de la auto-concepción de la labor filosófica que estas obras ejercen y representan.

El libro, al contrario de lo que primeramente podría parecer, no consiste en una exégesis psicoanalítica de *El Quijote*. Antes bien, convergen en la trama argumental diversas líneas de fuerza, relativas tanto a la tópica de la afinidad que Freud identificó al inicio y al final de su trayectoria entre el sentido del texto cervantino y su propio programa analítico, como referentes a la peculiaridad histórica del tiempo imperial español frente al tiempo moderno reformado, etc. Todas ellas remiten finalmente a la exigencia de edificar una práctica moral que, en sentido universal, proporcione la norma crítica de una subjetividad anti-narcisista y, en sentido particular, esté en condiciones de problematizar y asumir los excesos del orden imperial hispano y sus consecuencias problemáticas en la configuración secular de la política española. Como el propio texto ilustra, este programa sólo es posible desde la mediación del *humor* como “trabajo psíquico” (p. 85).

Además de su producción historiográfica (pero no al margen de ella), el tratamiento de la problemática política inscrita en el orden hispano tomando *El Quijote* como referencia bien puede retrotraerse a la temprana discusión de Villacañas con Ramiro de Maeztu. En efecto, allí se proponía ya la pauta schmittiana para identificar la diferencia entre la figura simbólica de don Quijote y la figura simbólica de Hamlet respecto del estatuto político de las potencias de las que emergieron. Según Schmitt, sólo Hamlet presentaría la condición de *mito*, por virtud de la integración de la problemática histórica de Jacobo I en su propia figura. Este momento de indecisión constituyente entre renacimiento y modernidad, entre catolicismo y protestantismo, entre tierra y mar (insularidad y continente), dispondría luego una realización histórica hegemónica. El efecto de la figura simbólica de don Quijote, por su parte, y de su desquiciado activismo, produciría el acontecimiento contrario: así, “España, lectora del *Quijote*, se siente perdida en un imperio que debe mantener activamente, y se deja languidecer en una inclinación hacia la vida vegetativa de la intrahistoria. Inglaterra, lectora de *Hamlet*, irrumpe en la historia con una firme voluntad de imperio y de acción”<sup>2</sup>. La pauta de Hamlet, en cualquier caso, es rectificable hacia la concep-

<sup>1</sup> Las citas del libro van directamente en el texto. Las citas de otras obras van en las notas.

<sup>2</sup> J.L. Villacañas, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid, Espasa, 2000, p. 290.

ción de un príncipe ideal: aquél que compense y equilibre la acción y la angustiosa duda. Para don Quijote, sin embargo, no existe rectificación posible: sólo hay en él “*perfección y fracaso [s. mío]*”<sup>3</sup>. En este sentido, para Maeztu el fracaso de don Quijote sólo puede ser fruto de la decadencia histórica que el exceso de acción conlleva; no, desde luego, de la incorrección del ideal que rige la acción. Así, cosa del pasado (en tanto que cosa estrictamente histórica) sería sólo la decadencia. El ideal que don Quijote malogra no puede estar en sí sujeto a corrupción: “Si ese idealismo fuese falso, la entera sustancia del ideal hispánico se derrumbaría y con ella la especial afinidad de España con los atributos de Dios”<sup>4</sup>. Es por ello que Maeztu exigió la reedición histórica del ideal imperial y contribuyó intensamente a su advenimiento.

Es en función de esta exégesis como más claramente cabe comprender la propuesta de Villacañas. En efecto, Villacañas ha caracterizado la tipología y la tradición de esta exégesis como “ideológica”<sup>5</sup>. El origen discursivo de esta tradición no sería el reconocimiento de “la diferencia hispana”<sup>6</sup> respecto de la modernidad canónica europea, sino que “pasaría por preguntarse más bien por lo que España ha aportado a la cultura europea, lo haya reconocido o no una Europa que traicionó su matriz unitaria con la ruptura de la catolicidad y de la idea imperial”<sup>7</sup>. La tipología de esta exégesis, que en última instancia depende de “los profundos problemas de autopercepción que la cultura española ha mostrado a lo largo de su historia”<sup>8</sup>, responde también a “deficiencias centenarias propias de la construcción constitucional del Estado”<sup>9</sup>. Frente a este programa de auto-afirmación nacional que identifica su estirpe en la propia Monarquía hispánica, la propuesta filosófico-histórica de Villacañas se caracteriza por una problematización del concepto convencional de modernidad y por su atención a la “específica experiencia hispana en su complejidad interna y en su relación con Europa de forma sincrónica”<sup>10</sup>. En este sentido, una caracterización filosófica de la modernidad canónica sólo es posible si se comprende su dependencia de la “disolución de la forma imperial hispana”<sup>11</sup>. En efecto, los procesos modernos, cuyas tres máximas estructuras de racionalización son el Estado, la técnica y la empresa privada, siguieron un mayor curso efectivo allí donde en lugar de la norma imperial los proyectos políticos se edificaron conforme a la norma estatal federal-republicana (Flandes, Suiza, Holanda, etc.). “De esta aceleración histórica y sistematización racional del poder, España está ausente en tanto que derrotada, y por eso su incorporación a la forma Estado será débil, osmótica y mimética y casi siempre presionada desde fuera”<sup>12</sup>. Un programa crítico que se hiciera cargo de esta experiencia debería dar cuenta del “*sentido hegemónico de la cultura imperial Austria*”<sup>13</sup>, y por ende también de las formas en que se reflejó, integró y tematizó el trauma de su decaden-

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 289.

<sup>5</sup> J.L. Villacañas, “La filosofía moderna en España: sociología, ideología y programa de investigación”, en León Olivé, Osvaldo Guariglia y Reyes Mate (eds.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Vol. 33/1*, Madrid, Trotta-CSIC, 2015, pp. 469-510.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 478.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 478-479.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 479.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 488.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 489.

cia. En este sentido *Freud lee el Quijote* supone una intervención que, al margen de los circuitos académicos, hace pública una realización de este programa.

Allí, como ya se ha anticipado, comienza Villacañas refiriendo la temprana fijación personal que Freud desarrolló por la obra de Cervantes. Como es sabido, durante su juventud Freud propuso a su amigo E. Silberstein la constitución de una sociedad epistolar secreta, la Academia Española, en la que Freud adoptaría el nombre de Cipión y Silberstein el de Berganza, ambos personajes del cervantino *Coloquio de los perros*, a fin de referirse exhaustivamente las experiencias anímicas cotidianas y sus perturbaciones. Pretendían reflejar, por tanto, “lo excepcional psíquico” (p. 12), atendiendo a “las consecuencias conscientes de su acontecer” (*ibidem*). Este “*sabbat* de la reflexión” (p. 15) que la superación del tiempo cotidiano por el análisis comportaba, fue tematizándose por Freud tras la extinción de su relación con Silberstein, pero igualmente en referencia a Cervantes. Así, Freud refería morosamente a su prometida Martha Bernays el incidente del curioso impertinente, etc. Sin embargo, lo que sobresalía en todos estos relatos era sin duda la preocupación por la figura de los hombres adultos, los hombres sanos, que constantemente vejaban a don Quijote, ahondando así su locura. Frente a esto, Freud quiso identificar un estatuto moral adulto extraño igualmente al paternalismo y al sadismo: acaso una “piadosa superioridad” (p. 17) que estuviese en condiciones de dar cuenta de la desproporción de la conducta pasada (la conducta enferma) reconsiderando el valor efectivo de los ideales a los que se subordinaba. Si esta reconsideración sólo puede ser sanadora *ex post facto* es porque el “principio de realidad no puede hallarse de manera inmediata, sino a través de la salida caballeresca al mundo. La fortuna (que en términos freudianos consiste en disponer de un principio de realidad operativo) es hija de las obras, como el propio Cervantes señala” (p. 18).

Tras el registro de estas experiencias subjetivas, Freud procuró en su ensayo *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905) una primera aproximación a la problemática que en don Quijote adivinaba. Allí, Freud ilustra (todavía de forma confusa) la diferencia entre lo cómico y lo humorístico mediante los ejemplos de Falstaff y don Quijote. Si Falstaff resulta cómico, dice, es porque encarna “la superioridad de un yo” (Freud; *apud.* p. 22) que no se desvirtúa siquiera por su estado físico repugnante. La *comicidad* se considera aquí, precisamente, desde la economía afectiva del sujeto que contempla a Falstaff, como “un ahorro de desprecio y de indignación” (*ibidem*). Sin embargo, don Quijote presenta otro estatuto: no es una figura cómica (luego la impresión que nos produce no puede estar relacionada con la economización del desprecio o la repugnancia), sino *humorística*. ¿Cuál es, pues, esta divergencia del humor respecto de la comicidad? Tal y como Freud se los representa, la diferencia se cifra en la presencia de un ideal en el juego del humor. En efecto, “el placer humorístico implica el bloqueo de lo cómico y [...] esto depende de la presencia de los ideales, un asunto en sí mismo muy serio. *Lo humorístico no lo imponen los ideales, sino el personaje que los encarna y defiende* [s. mío]” (p. 23). Este juego sólo puede darse allí donde el ideal, a pesar de su intento por ser actualizado, presente la imposibilidad de adecuarse a su nueva coyuntura. El ideal de don Quijote es excesivo porque es *viejo*. El humor que nos provoca implica su estatuto de “héroe tardío” (p. 24).

Pero este estatuto de tardío debe ya prevenimos de toda consideración antropológica abstracta e inclinarnos ahora a la consideración histórica de este personaje y de sus ideales. Es aquí donde, tras su enfrentamiento con Maeztu, pero enmen-

dando también las categorías de Schmitt, Villacañas propone la caracterización de don Quijote no sólo como *mito*, sino como *mito* específico *católico hispano*. Con Schmitt (y también con W. Benjamin, a quien Schmitt en este punto integra en su discurso), Villacañas afirma que “el mito se funda sobre la realidad histórica de un poder profano y forma parte de la historia de ese poder” (p. 29). La coyuntura histórica a la que la demencia de don Quijote corresponde no es otra que “la ruptura de la unidad católica [europea]” (p. 30). A pesar de la constante cismática que constituye la historia institucional de la Iglesia de Roma, ésta no estaba en condiciones de soportar fácticamente una crisis como la que la Reforma suponía: “Vicaria de Dios en la tierra, [la Iglesia de Roma] debía encarnar un saber, un poder y un querer sin superior, igualmente unitarios e integrados. [...] Pero al abandonar el *ius reformandi*, la Iglesia romana intentó superponerse a la historia desde fuera de la historia, haciendo valer el dogma implacable y la infalibilidad insensata” (pp. 30-31). Ello supone naturalmente una crisis de la teodicea. Don Quijote sería con ello el “hombre católico que ya no puede tener la vieja serenidad clásica de la certidumbre de salvación, derivada de su pertenencia al *sacramentum societatis* de la Iglesia” (p. 31). Don Quijote representa entonces “*la inviabilidad mundana del catolicismo después de la Reforma* [s. mío]” (*ibidem*). Quien pretenda objetar a Villacañas el papel reconstituyente de Trento en aquella crisis como índice de la supervivencia del catolicismo político rector de la dominación ha de hacerse cargo de su juicio: frente a la política reformada, “Trento fundó una confederación de iglesias nacionales católicas al servicio del poder mundano tradicional” (p. 32): “Entre un catolicismo que ya no podía ser universal y un Estado que nunca sería soberano, don Quijote es el héroe errante de un mundo escindido y roto [...]: el mundo español. Por eso es un mito existencial y concierne a cualquier español que reflexione sobre su destino histórico” (*ibidem*).

Lo característico, en cualquier caso, del estatuto del héroe hispano tardío tras la quiebra de la cristiandad no fue la mera fatiga (como Maeztu quería) o la ausencia de fuerza, sino “aquel tomarse en sentido literal las promesas y los ideales del mundo católico medieval, un rebaño y un pastor, un Emperador y su Iglesia” (p. 36). Esta reocupación de la vanguardia política católica por un individuo aislado, es índice suficiente no sólo de que “el poder ya no tiene soporte sagrado alguno” (p. 37), sino también y sobre todo de que “lo sagrado no tiene poder en el mundo” (*ibidem*). Estos nuevos poderes inmanentes, que efectivamente se disputaban la hegemonía política y disciplinaria, primero mágicos (proto-modernos) y luego ya netamente técnicos, caracterizan el proyecto de un don Quijote que “emerge de entre las ruinas de Roma y del Imperio” (*ibidem*) en su miseria efectiva. Es aquí donde Villacañas moviliza de nuevo la pauta freudiana de su argumentación invocando dos obras de Otto Rank (*El mito del nacimiento del héroe*, 1909; *El trauma del nacimiento*, 1924), quien identifica precisamente la condición de la emergencia del héroe “con el trauma de descubrir la impotencia del padre al que otrora se consideraba omnipotente” (p. 38); trauma, en cualquier caso, derivado de la propia estructura del trauma original del nacimiento: la toma de conciencia del abandono de una condición perfecta. El héroe tardío es, en cuanto tal, un principio restaurador, cuya responsabilidad identifica en la satisfacción de los ideales a los que las autoridades adecuadas no pudieron dar cumplimiento. De la propia cualidad de esta empresa se derivan “tanto el rasgo infinito de la acción como la inevitabilidad de su fracaso” (p. 44). Naturalmente, “todas estas fantasías que alientan al héroe [...] mantienen intacto el amor hacia el padre,

a pesar de su aparente desprecio por su impotencia” (p. 47). Este punto es ilustrado por Kierkegaard: quien trabaja parirá a su propio padre.

El ejercicio del héroe tardío, por ser ejercicio delegado de la exigencia absoluta del ideal, impone aquí el cumplimiento de su programa como una forma peculiar de paranoia gnóstica. En efecto, la discriminación gnóstica fundamental es la que distingue entre dios creador (padre corrupto impotente) y dios salvador (realización real futura del ideal del padre). Tanto histórica como estructuralmente, la “gnosis es siempre una respuesta hostil al Dios de Israel porque en el fondo, tras su decepción, vemos mantenerse el vínculo con él aunque sea bajo la forma del obstáculo y de la impugnación” (p. 50). Este excursus sobre la gnosis, aparentemente oblicuo al tema capital del texto, proporciona sin embargo un criterio para iluminar “la historia de la modernidad de otra manera y, ante todo, la específica posición hispana en ella” (p. 51). Pues si la gnosis distingue entre la autoridad divina impostora y la autoridad divina efectiva, don Quijote no puede ser caracterizado como un gnóstico *stricto sensu*; en efecto, su peculiaridad como héroe hispánico *decepcionado* (frente al corte que la radicalidad reformada supuso) consiste, de una parte, en su voluntad de “cumplir las promesas del padre como plena fidelidad a sus ideales” (p. 54), y de otra, en su independencia final de la “coherencia infinita del enfermo paranoide” (*ibidem*). Quien proporciona la segunda desviación respecto de la estructura gnóstico-paranoide no es otro que Cervantes, durante todo el curso de su narración, o también el propio Alonso Quijano, cuando evalúa desde la des-identificación (quizás desde la disidencia), en el umbral de la muerte, la subordinación a sus propios ideales.

El gnosticismo es aquí (como en la propia Reforma) una “premisa” (p. 56) originaria del trauma moderno (la incomparecencia del Dios católico), y si bien representa su origen no cabe reducir su desarrollo a tal condición. Siguiendo a Blumenberg, Villacañas presenta en este punto la tesis de que la modernidad es el segundo triunfo sobre la gnosis<sup>14</sup>. Como el propio Blumenberg indica, esto supone, primero, “que la primera superación del gnosticismo no tuvo éxito” (Blumenberg; *apud.* p. 63) y segundo, “que el periodo medieval, como estructura significativa que se extiende a través de centurias, tiene su comienzo en el conflicto con el gnosticismo antiguo y cristiano primitivo y que la unidad de su intención sistemática [del cristianismo; nota de Villacañas] puede ser comprendida como derivada de la tarea de someter a su rival gnóstico” (Blumenberg; *ibidem*). Frente a la manera específicamente hispano-católica ya descrita de afrontar el trauma, la modernidad canónica se caracteriza por una forma alternativa de superar el momento gnóstico originario sin necesidad de producir una identificación y una reedición de los ideales del viejo padre omnipotente. La diferencia específica de la modernidad canónica respecto de la modernidad hispana (caracterizada, precisamente, por su falta de acceso a esta norma) reside en la deslegitimación de las instancias vicarias y patrimoniales que administran el vínculo con Dios. Esta experiencia directa supone la edificación de una convicción subjetiva imperturbable. Como dijo Lutero, y Villacañas refiere, de “ser siervo de Dios, el nuevo hombre, tras la lucha intensa y desesperada contra el fantasma del ángel, pasaba a llamarse Israel, que significa «Señor de Dios»” (p. 66); sin embargo, frente a las caracterizaciones tópicas de la Reforma como un proceso netamente subjetivista, Villacañas afirma la “dimensión comunitaria” (*ibidem*) que dicha certeza de la Gracia conformaba: “sobre esta certeza se funda una sistemática que ordena los

<sup>14</sup> Si bien frente a este autor, como matiza en p. 48, no considera que se trate de un triunfo *definitivo*.

espacios compartidos, los *topoi koinoi*, los *loci communes*, como hizo Melanchthon en fecha tan temprana como 1521” (*ibidem*). Por ello la Reforma supone, a pesar de su parcial estructura paranoide, un principio de racionalización republicana en tanto que “renovación de la vida urbana y ciudadana” (p. 67). Asimismo, la Reforma ejerció una *neutralización* y *despersonificación* de la naturaleza, culminando la separación naturaleza/Gracia como ámbitos en sí autónomos y divergentes, sólo re-unificables bajo la acción comunitaria de los hombres. La modernidad que la Reforma funda se distinguirá de la modernidad hispana en su estatuto auto-afirmativo y auto-legitimatorio (frente a la perpetuación post-imperial de la tradición hispana, con su dependencia estricta de los ideales católicos): en efecto, su forja de la *autonomía* como proyecto llevará a los modernos consecutivos a la concentración de la idea luterana y calvinista de Gracia en “un principio inmanente a la conciencia, que ahora se eleva a sujeto del que deberá brotar una operatividad mimética del dios creador y del dios salvador, el *maker* constructor de un nuevo paraíso en la Tierra. En efecto, ahora, el hombre se salva a sí mismo a través de la certeza de su propio *cogito*. *El proceso de su salvación es el de su constitución* [s. mío]” (p. 71). Esta des-divinización de la potencia auto-fundante de la subjetividad, antes sólo conceptuable a partir de la irrupción subjetiva de la Gracia, se presentará progresivamente como un fundamento *ex nihilo* al tiempo que el hombre reocupe “el espacio de la divinidad” (p. 72). Las exigencias de productividad y atención subjetivas que este programa requería no eran menos “grandiosas, megalómanas, coherentes, sistemáticas, ascéticas y continuadas” (*ibidem*) que las de don Quijote, siendo, con todo, notablemente *menos paranoides*. Con ello don Quijote se presenta, finalmente, como un espíritu masoquista, siendo ya la modernidad canónica post-baconiana un espíritu sádico.

Frente al despliegue técnico carente de escrúpulos que hace de la naturaleza “espacio para su libertad [de los humanos], [que] no tiene subjetividad ni alteridad” (p. 77) y frente a las notas características de la pura dominación imperial, y aun de otros institutos jerarquizados que perseguían fines análogos (Compañía de Jesús), don Quijote mantiene su activismo, como hidalgo arruinado, desde “su sencilla fe” (p. 79). “Ellos [los hijosdalgo arruinados] no estaban en el ministerio del poder, sino en la creencia capaz de superar toda decepción mediante el éxtasis delirante. [...] Don Quijote es en este sentido un caballero no-Loyola, sin Compañía; pero también un no-Calvino, sin comunidad urbana ni secta” (*ibidem*). Esto encarece la aproximación del propio Cervantes a su personaje como “fiel e impotente” (p. 80), necesariamente mediada por el humor.

Ahora bien, en conformidad con todo lo dicho: ¿cuál es entonces el lugar del humor como aproximación finalmente moral a esta experiencia, al que a su vez la propia experiencia de don Quijote es afín? Desde luego, una “economía altamente selectiva de producción y ahorro de sentimientos” (p. 83). Pero una economía compleja. Puesto que la contemplación de la experiencia de don Quijote comporta “exaltación y derrota, placer de identificación y dolor que evade el trauma, cercanía y distancia, *pues esa identificación es más bien con aquello que fuimos que con aquello que ahora somos* [s. mío]” (*ibidem*). Esta economía del humor impone una limitación finita, representacional y no existencial, de nuestra afinidad respecto del héroe y sus ideales. Como se señalaba al principio del comentario, la exégesis de Villacañas proporciona así la doble categorización de don Quijote como “héroe mítico de un cambio histórico sin precedentes padecido por España, pero también de un héroe demasiado humano que revela una dimensión fundamental de nuestra estruc-

tura psíquica” (p. 84). Así, la nota diferencial con que Freud caracteriza al humor, en un trabajo de madurez (*El humor*, 1927), frente a lo cómico o al chiste, es la de la posesión de “algo *grandioso y sublime*” (Freud; *apud.* 85). Esto permite a Villacañas inquirir la respuesta anticipada que Cervantes dará al problema de Kant: en efecto, Cervantes no presenta la prioridad de exhibir “la dignidad de la libertad en el cuerpo mortal” (p. 86), sino que expondrá “el ideal exaltado desde el dolor del cuerpo humillado, y mirará el cuerpo humillado como albergando un ideal por el que sentimos respeto e identificación” (p. 87).

El humor, a pesar de haber sido caracterizado por Freud como proceso regresivo o reaccionario (Cf. p. 88), en tanto que supone la condición básica de toda patología del psiquismo, tal como es “sentir placer por encima del principio de realidad” (*ibidem*), se hurta, sin embargo, de la “serie de métodos que la vida del alma ha configurado para sustraerse a la coacción del sufrimiento” (Freud; *apud.*, *ibidem*), en tanto que se determina a la salud. “Frente al héroe de la cultura sublime”, dice Villacañas, “que solo se siente libre cuando se encamina a la muerte, insensible porque insiste en que su dignidad moral permanecerá intocada por la ruina de la sensibilidad, el héroe católico del humor no se extasía en su propia libertad abstracta, sino que en medio del sufrimiento sonrío y hace de esa sonrisa tanto la confesión de debilidad como de superioridad” (p. 89). La legitimidad que asiste al humorista entonces reside simplemente en la identificación de los ideales de la figura humillada como *proprios*, de forma que haga así “humor sobre sí mismo” (p. 96). Pero esta identificación que el humor estructura no es ya absoluta, sino que favorece una *epojé* práctica que posibilite la racionalización moral. El conocimiento del ideal que este proceso exige apareja igualmente hacerse cargo de “las amargas verdades de nuestra impotencia” (p. 97).

Este logro moral y crítico, que Villacañas conecta con la aspiración de Hans Jonas de conservar un “bien impotente” (p. 104), y que remite a Cervantes como canon de “los derrotados antes de la derrota” (p. 106), sólo pudo forjarse históricamente, a juicio del autor, desde la unificación de “la mirada de las dos stirpes, hidalga y semita” (*ibidem*), que (confiesa) como “dispositivo de desdoblamiento [...] nos encanta porque en su juego de ver y hacer ver evita la esquizofrenia” (*ibidem*). Esto, naturalmente, no sólo es mérito de Cervantes, sino también de José Luis Villacañas.

César López Rodríguez