

Unamuno y Ortega ante Cervantes y el Quijote: el sentir y el pensar de la vida

YÓNATAN MELO PEREIRA
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: Este artículo analiza comparativamente las reflexiones contenidas en dos obras capitales de la literatura y del pensamiento españoles, la *Vida de Don Quijote y Sancho*, de Miguel de Unamuno, y *Meditaciones del Quijote*, de José Ortega y Gasset. Su objetivo es constituir un marco de lectura y análisis de las principales aportaciones filosóficas y literarias que estos dos autores han extraído de la lectura de la obra cumbre de Cervantes. Mientras que Ortega trató de fundamentar su filosofía desde un análisis de la figura del escritor del *Quijote*, Unamuno trató de mirarse en el personaje mejor logrado de Cervantes como si de un espejo se tratara. Estas lecturas configuran, sin duda, una forma de sentir y pensar la vida que sometemos aquí a consideración y debate.

Palabras clave: Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Cervantes, Don Quijote, filosofía, literatura.

Miguel de Unamuno e Ortega y Gasset ante Cervantes e *Don Quixote*: o sentimento e o pensamento da vida

Resumo: Este artigo analisa comparativamente as reflexões contidas em duas grandes obras da literatura espanhola e do seu pensamento, *Vida de Dom Quixote e Sancho*, de Miguel de Unamuno, e *Meditações sobre O Quixote*, de José Ortega y Gasset. O seu objectivo é estabelecer um quadro para a leitura e análise das principais características filosóficas e literárias destes autores, que tenham elaborado contribuições a partir da leitura da obra-prima de Cervantes. Enquanto Ortega tentou basear sua filosofia numa análise da figura do escritor de *Dom Quixote*, Unamuno tentou olhar para o melhor personagem de Cervantes como se fosse um espelho. Estas leituras produziram, sem dúvida, uma forma de sentir e pensar a vida, que som aqui apresentadas para sua apreciação e debate.

Palavras-chave: Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Cervantes, Don Quixote, filosofia, literatura.

*Para ser grande, sé entero: nada
tuyo exageres o excluyas.
Sé todo en cada cosa. Pon cuanto eres
en lo mínimo que hagas.
Así la luna entera en cada lago
brilla, porque alta vive
(Pessoa, 2001: 146).*

ALGUNOS DATOS BREVES SOBRE MIGUEL DE UNAMUNO Y SU VIDA DE DON QUIJOTE Y SANCHO



Miguel de Unamuno publicó este texto, para muchos intérpretes el mejor de sus ensayos, en 1905, y no lo escribió *ex professo* para el centenario de la publicación de la Primera Parte del *Quijote*, como él mismo declara en el libro: «apareció en primera edición esta obra en el año 1905, coincidiendo por acaso, que no de propósito, con la celebración del tercer centenario de haberse por primera vez publicado el *Quijote*. No fue, pues, una obra de centenario» (Unamuno, 2008: 133). En cualquier caso, sí que quiere responder claramente al interés del autor por sumarse a una serie de obras que se publicaron en España y en Hispanoamérica con motivo de tan capital feméride:

Recuérdese las solemnes sesiones conmemorativas en que se pudieron oír discursos de famosos escritores, pero en distintos centros y horas. El discurso de Valera se leyó en la RAE el 8 de mayo. Ese mismo día pronunció el suyo Menéndez Pelayo en la Universidad Central, y el 9 de mayo Ramón y Cajal, en el Colegio Médico San Carlos. El que para esas fechas Unamuno hubiera terminado ya su *Vida de Don Quijote y Sancho* acrecienta el interés de las analogías y discrepancias existentes entre tan grandes españoles (Unamuno, 2008: 81, nota al pie).

En este ensayo el autor bilbaíno plasma con gran profusión lo que serán los temas más recurrentes del conjunto de su obra literaria y filosófica, así como otros temas archipresentes en su producción literaria y filosófica, como el asunto de la salvación personal, la idea de Dios o la noción de España y su proyecto de Europa¹:

¹ Cf., a este respecto, el interesante ensayo de JORGE VALERO BERZOSA, *¿Españolización de Europa o europeización de España? Reflexiones sobre la naturaleza de las relaciones España-Europa en las obras de Miguel de Unamuno y de José Ortega y Gasset*, Apeiron Ediciones, Madrid 2016.



El escritor vasco, de forma profunda y poética expresó y desahogó su pensar y sentir en torno a España, a la vida que pasa como sueño, a la muerte, a la inmortalidad y a Dios, único que podía otorgársela y salvar de la muerte y de la nada al pobre ser, llamado Unamuno, que prefería ser átomo eterno a momento del universo (Unamuno, 2008: 114).

Considerado como un texto de un valor literario excelso, se adscribe al género del ensayo, pero con ciertas características que son compartidas con su producción novelística. Unamuno no duda en mezclar sentimientos e ideas, como hace en su novela, también a la hora de redactar un texto ensayístico, lo que hace que para muchos este escrito sea algo difícil de clasificar en cuanto al género, que permanece más o menos indeterminado. Asimismo, las lecturas que se han hecho de esta obra de Unamuno han gozado también de un amplio debate sobre las herramientas hermenéuticas que son más apropiadas para comprender este texto; aunque no nos podemos detener en ellas aquí, es importante tenerlas en cuenta, pues solo así podremos asimilar en texto en su más compleja profundidad. Como sugiere Alfredo López-Pasarín Basabe al hablar de las *características de la lectura unamuniana*, advertido el lector de la complejidad del texto y del esfuerzo necesario para comprender los motivos alegóricos y morales que contiene:

El esfuerzo alegórico-moral de la lectura unamuniana requiere, o hace aconsejable al menos, una reducción del objeto interpretado. La reducción se opera en dos sentidos. Primero, en el de las aventuras que son objeto del comentario. A Unamuno solo le interesan las aventuras de Don Quijote o las que este vive con Sancho. Esto obliga a eliminar todo el paratexto, tan abundante en el texto cervantino, las historias interpoladas y las protagonizadas por personajes secundarios, aun cuando atañan muy directamente al protagonista (López-Pasarín Pasabe, 2009: 53-67).

En cualquier caso, esta obra de Unamuno es un compendio donde podemos encontrar muchas de las ideas del pensamiento de nuestro escritor. Es un ensayo brillante, lleno de energía lírica y poética, enrevesado en algunos pasajes y brillante y preclaro en otros. Una verdadera obra de arte y un verdadero tratado de razones para vivir, como el caballero andante archiconocido y su escudero, por estos días nuestros del presente y del futuro.



ALGUNOS DATOS (BREVES) SOBRE JOSÉ ORTEGA Y GASSET Y SUS MEDITACIONES DEL QUIJOTE

Se trata del primer libro que publicó nuestro insigne filósofo; lo hizo en 1914, y surgió como una respuesta a la obra de Unamuno que comentamos anteriormente. Ya en la relación epistolar entre Unamuno y Ortega y entre estos y sus amigos se puede notar la animadversión y la extrañeza que causó la obra del escritor vasco en el madrileño, que se propone realizar una reflexión sobre la misma en estas *Meditaciones*. Estaba pensada como la primera de una serie de *meditaciones*, compuesta por diez reflexiones, que nunca llegó a completar el autor. El objetivo fundamental de los textos de Ortega difiere del de Unamuno.

Ortega pretende en ellos lo siguiente: «Dado un hecho (un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor), llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado» (Ortega y Gasset, 2005: 747). Mientras Unamuno nos otorga su *modo de ver* la vida a través del *Quijote*, Ortega nos ofrece un «*modi res considerandi*, posibles maneras de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo; que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas; él, pues, en virtud de su íntima y leal experiencia, probará su error o su error» (2005: 753). Ortega realiza, entonces, una reflexión más *separada* del texto cervantino, al que Unamuno *se adhiere* para comentarlo y ofrecer su propia perspectiva. Como sugiere López Morillas:

Había que proceder con este inquietante libro de Ortega [*Meditaciones del Quijote*] como Ortega había procedido con el libro inquietante de Cervantes: como un libro-escorzo más, es decir, como libro en el cual la superficie, lo patente, no es sino incitación a que en él se averigüe lo profundo, lo latente. La dimensión de profundidad insinúa encantos tanto más incitantes cuanto más velados están (1961: 157).

La lectura que Ortega y Gasset hace del *Quijote* está más centrada en el escritor de la obra, Cervantes, que en su personaje; este rasgo lo diferencia completamente del ensayo de Unamuno, que se centra más en el personaje que en el autor. Lo dice Ortega claramente, antes de admitir que la tarea es tan elevada que es segura la derrota, como si se luchara contra los mismísimos dioses:



Conviene, pues, que, haciendo un esfuerzo, distraigamos la vista de Don Quijote, y, vertiéndola sobre el resto de la obra, ganemos en su vasta superficie una noción más amplia y clara del estilo cervantino, de quien es el hidalgo manchego solo una condensación particular. Este es para mí el verdadero quijotismo: el de Cervantes, no el de Don Quijote. Y no el de Cervantes en los baños de Argel, no en su vida, sino en su libro. Para eludir esta desviación biográfica y erudita, prefiero el título quijotismo a cervantismo (Ortega y Gasset, 2005: 761).

El pensador madrileño quiere, con estas quince meditaciones, a las que antecede un prólogo donde da cuenta de cuáles son sus pretensiones, hacernos partícipes de ese diálogo que establece con Cervantes para entender algunas de las peculiaridades de la España de su tiempo. La obra cervantina le sirve de excusa, cuando no de trasfondo, para explicar ciertas realidades que suceden en el día a día de nuestro país en aquel momento, para hacer consideraciones más generales, que alcanzan, incluso, a la esquematización de los presupuestos básicos de la corriente raciovitalista con la que dotó a su sistema de pensamiento Ortega y Gasset. Nuestro filósofo trata de volver a Cervantes, a quien considera una «plenitud española», desde un lenguaje propiamente filosófico y poco poético, al contrario de lo que quiso hacer Unamuno, que trataba más bien de hacer casi una confesión personal que retratar, de la mano de Cervantes, un cuadro de la España de su momento.

Para Ortega, en cambio, el camino es un camino hacia Cervantes, ese Cervantes del *Quijote*, con la intención de que si tomáramos «la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado. Porque en estas cimas espirituales reina inquebrantable solidaridad y un estilo poético que lleva consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una política» (Ortega y Gasset, 2005: 793).

¿POR QUÉ CERVANTES Y EL QUIJOTE EN UNAMUNO Y ORTEGA Y GASSET?

Quizá pueda resultar paradójico que dos filósofos de la talla de los que estamos comentando aquí se posicionen ante el *Quijote* de Cervantes, considerado obra cumbre de la literatura universal. Si miramos a Europa, quizá veamos que los filósofos del ámbito germánico, también del anglosajón, o



del francés, por ejemplo, se sitúan delante de sus filósofos insignes, delante de un Kant o de un Hegel, de un Leibniz o de un Descartes, para luego tratar sobre los literatos más destacados de su cultura. En el caso de España, ante la ausencia de tales *estrellas* de la filosofía y verdaderos artífices de sistemas de pensamiento estructurados, nuestros filósofos se sitúan ante las obras literarias, que contienen esa mezcla de literatura y filosofía para entender lo que mueve los principios de nuestra cultura, y de su inclusión en la europea, siempre discutida, también en rasgos identitarios.

Es la frecuente polémica sobre la “europeización”, polémica ya de por sí reveladora de la atipicidad de nuestra situación cultural respecto al paradigma europeo, pues en otras latitudes occidentales sería poco comprensible. A ningún francés, inglés o alemán se le ha ocurrido nunca preguntarse si debe europeizarse. Ellos se consideran sin más Europa (Diego Núñez, 2015).

Pero, ¿es el *Quijote* el mejor *vademecum* del que disponen Unamuno y Ortega y Gasset para tratar de explicar no solo la realidad *española* que les rodea, sino también incluso sustentar algunas de las tesis principales de sus respectivos pensamientos? ¿Cómo hemos de entender este acercamiento a la obra cervantina? ¿Es acaso por los ideales que encierra nuestro hidalgo más conocido? ¿Es para buscar las claves del pasado que permitan construir un futuro mejor? ¿Es porque nuestro Alonso Quijano y nuestro Sancho Panza nos permiten comprender, *en* la historia y *con* nuestra historia, los planos ontológicos que modelan nuestro comprender y nuestro pensamiento? Posiblemente la respuesta sea sencilla: un poco de todo, ciertamente:

Así pues, los filósofos han ido centrando su atención en el *Quijote* personaje o en el quijotismo del libro; en la necesidad de escudriñar acerca de las intenciones cervantinas o de confrontarse con el libro sin más; de tomarlo en consideración como expresión del pasado pero no menos que del futuro; de valorarlo como ejemplo del peso de los ideales en tiempos de vidas rutinarias o azote de positivismos y pragmatismos; y, por supuesto, de que fuera expresión, para unos, de la decadencia de España mientras que, para otros, fuera el baluarte de nuestras bondades y esperanza de un futuro honorable, es decir, de lo mejor que hemos sido y podemos ser (Mora García, 2008: 4768-4790).



Propiamente, es evidente que el *Quijote* no es tratado de filosofía al uso. Nunca lo hemos catalogado así, porque si no debería compartir balda con Hegel y con Nietzsche, y no con Quevedo o Valle Inclán. Pero nuestros autores se han acercado a él porque en él han encontrado preguntas que desde la filosofía se han planteado y que en el *Quijote* han encontrado respuestas. Es, permítaseme la osadía, una *filosofía vivida*, en carne y hueso, en Don Quijote y Sancho, que permite ver al lector avezado, y propiamente formado en filosofía, las grandes cuestiones que todos los pensadores se han planteado alguna vez, sea por tradición, por herencia cultural o por mero atrevimiento. En la *locura* y en la *certeza* de Don Quijote por aquello que le rodea en su larga aventura reside, sin duda, un núcleo, un lugar de encuentro de la filosofía y la literatura *en la vida*, y no desde fuera de ella, como si se tratase de esquemas preconcebidos a los que habría que ajustarla.

[*El Quijote*] ha interpelado a la filosofía en dos puntos centrales y sus correspondientes y múltiples relaciones: los que se refieren a la razón con la sinrazón y a la realidad con la irrealidad. Ni el *Quijote* fue ajeno a la filosofía de su tiempo, pues es tan hijo de ella como de los libros de caballería, ni la filosofía posterior ha podido permanecer ya ajena no solo a sus preguntas, sino a su hechizo, pues hoy sabemos que aquellos artefactos con los que se encontró Don Quijote en su segunda salida eran al mismo tiempo gigantes y molinos. Mas si queremos saber cuál es nuestra fuerza, como decía Maeztu, diremos que eran solo molinos. Puestas así las cosas, la relación entre apariencia y realidad, por lo que a España se refiere, no ha sido una cuestión que deba debatirse exclusivamente en el terreno ontológico, sino, sobre todo, en el que nos demarcan la Sociología y la Historia (Mora García, 2008: 4768-4790).

ORTEGA Y GASSET: UN CORTE GERMÁNICO EN LA DISECCIÓN DEL QUIJOTE: A LA BÚSQUEDA DEL SER DE LAS COSAS Y DE LA FILOSOFÍA COMO NECESIDAD VITAL

Como es sabido, la formación de Ortega y Gasset, tras pasar por la Universidad de Madrid, es de carácter alemán: en la última etapa de sus estudios en Alemania estuvo muy influido por pensadores de corte neokantiano, como fueron Cohen y Natorp. Pero lo que me interesa remarcar aquí es la manera en que Ortega aplica los parámetros del vitalismo heredado de sus estudios



en Alemania a la obra del *Quijote*. El vitalismo considera que la realidad no puede reducirse a la razón pura, sino que la historia es propiamente el principio fundante de la vida. Los seres humanos *son* su historia, en lo que atañe tanto al propio individuo como a la comunidad más amplia. Más tarde Ortega indagará todavía más en estas reflexiones con los conceptos de «razón vital» y de «razón histórica».

Las *Meditaciones del Quijote* en 1914 y la puesta en marcha de la filosofía de la “razón vital” en 1915-1916 trataban precisamente de responder a aquella angustiada, magna pregunta que Ortega se hacía en la “Meditación preliminar”: “Dios mío, ¿qué es España?”; esto es, con ellas trataba no solo de comprender, sino también de sentar las bases para empezar a resolver este enorme, inmenso galimatías, que era España. Mas esta nueva filosofía que él ponía en marcha se le reveló a Ortega no solo necesaria y efectiva para reanimar la decaída realidad española, sino que albergaba también la esperanza de que podría rendir útiles y necesarios servicios a la hora de resolver el “problema de Europa”, de reconfortar su lacerada y mortificada conciencia, renovando su vieja cultura, la cual se había mostrado incapaz de preservar a sus pueblos de un atroz y mundial conflicto (Rodríguez Rial, 2005: 3).

Pero el problema surge en cómo encajar el destino de la historia universal en un mundo donde no es posible aplicar ninguna lógica preconcebida. La vida humana es, por tanto, espontánea, y muchas veces escapa a los planes que la inteligencia y la razón parece querer, o queremos, trazar sobre ella. Ahí es precisamente donde radica lo trágico y lo cómico de la vida, donde ambas realidades sirven de *escape* en la vida del individuo y que una postura idealista no es capaz de controlar ni predecir.

Esta es la posición de Ortega respecto de la novela moderna desde una posición filosófica: ni tragedia ni comedia pero sí una lección aprendida: el mundo tiene su propia lógica y el idealismo estaba superado por anticipado. Hablemos, pues, de razón mundana pero de razón. La duda que nos asalta noventa años después de que Ortega hiciera esta lectura tan académica tiene que ver con el optimismo del entonces joven filósofo y si realmente lo que le sucedió fue que no quiso ver -no que no viera- la lección radical de la novela acerca de la dualidad entre individuo y su destino y la introducción de múltiples planos en las relaciones autor/lector en el terreno minado del lenguaje. Y, menos aún, quiso resignarse a ello. No se



olvide que don Quijote murió de resignación y resignadamente aceptaron su destino el Nazarín galdosiano o la Benigna de *Misericordia*» (Mora García, 2008: 4768-4790).

La vida está, para Ortega y Gasset, «caracterizada por la espontaneidad y contrapuesta a la inteligencia, pero aparece, por otra parte, como realidad englobante, una de cuyas es la inteligencia» (Álvarez Gómez, 2003: 301). ¿Cuál es la inteligencia y su conexión con la vida que encuentra Ortega en Cervantes? Ortega destaca en la obra del *Quijote* de Cervantes precisamente su *razón narrativa*, la perfecta descripción que de los conceptos y las cosas realiza el escritor nacido en Alcalá de Henares. Es precisamente este uno de los *cortes* que hace Ortega en el *Quijote* que me parecen más interesantes. Precisamente porque es en este texto donde Ortega encuentra que la realidad es justo lo que le da sentido a la razón, el *ir hablando de las cosas* que posibilita el conocimiento. Y es que Cervantes es el perfecto *hablador de las cosas* que encuentra Ortega para ajustar su pensamiento sobre la realidad y las cosas, sobre lo trascendente y la realidad, sobre sus fundamentos ontológicos. Y es que en el *Quijote* Ortega encuentra el ajuste que encuentra el hombre con su entorno, pues la vida de los personajes que se cruzan con nuestro caballero y escudero está en constante interpretación y evolución. Ortega está precisamente considerando que en el concepto mismo de *vida* se vuelve efectiva la razón por la que el hombre tiene que hacer filosofía, porque se trata de algo *necesariamente vital*:

El verdadero conocimiento no sea sino ir hablando de las cosas. El hecho de que «el conocimiento no es nada sustantivo por sí, sino que es una función de la vida humana» -que a su vez se tiende a interpretar una y otra vez, en contra de la intención expresa del propio Ortega, como desvinculada de su entorno o como proyectándose en este de un modo accidental-, el hecho igualmente de que se acentúe que «el hombre hace filosofía en virtud de ciertas necesidades o conveniencias preteóricas o ateóricas, es decir, vitales», lo uno y lo otro, la referencia de la filosofía a la vida y el surgir de la filosofía desde necesidades vitales previas a la filosofía misma, puede aumentar la tendencia a ver en esto no más que un problema antropológico, cuando en realidad tenemos que ver con una versión especial del eterno problema de la filosofía, es decir, la identidad de «pensamiento y ser», visto aquí desde la perspectiva del pensamiento como «ajuste intelectual del hombre con su contorno», con las cosas (Álvarez Gómez, 2003: 359).

Como podemos comprobar, sobre todo a partir de la lectura de la meditación novena, que lleva por título «Las cosas y su sentido», Ortega proyecta sobre el *Quijote* de Cervantes esta búsqueda por el verdadero significado de las cosas, de la realidad, y, a partir de ahí, de la necesidad de la filosofía para la vida. Son asuntos sobre los que volverá una y otra vez el filósofo madrileño a partir de este texto a lo largo de toda su producción filosófica:

La obra de Cervantes parece haber estimulado la temprana reflexión del joven Ortega, no solo en cuestiones relativas al problema de España y su necesaria regeneración, sino en conexión con los problemas radicales del conocimiento y del ser, contemplados desde un punto de vista perspectivista. Todos estos temas iban a reaparecer de nuevo, ligados entre sí, en un nuevo giro del pensamiento que avanza en círculos como los judíos en Jericó, ahora ya en las páginas de su primer libro publicado, las *Meditaciones del Quijote* (Carpintero Capell, 2006: 245).

Y es que Ortega siempre pretendió huir de la cosificación de los seres, a quien le achacaba grandes males filosóficos y peores consecuencias para los individuos. Para terminar apartado con la consideración de que para Ortega los personajes del *Quijote* de Cervantes, y no solo de esta obra, sino del resto de obras cervantinas, no serían seres cosificados, sino que realmente son personajes vivos que ejercen como nadie aquella tercera clase de la actividad espiritual que considera Ortega como raíz de la existencia personal de cada individuo. ¿Es posible no pensar en los personajes del *Quijote* cuando uno llega al final del párrafo siguiente?

Podremos distinguir tres clases de actividad espiritual. Primera: el uso de mecanismos o técnicas políticas, industriales, etc., que en conjunto llamamos civilización, y corresponden al montar en bicicleta. Segunda: las funciones culturales del pensar científico, de la moralidad, de la creación artística, que, siendo íntimas al hombre, son ya especificaciones de la vitalidad psíquica dentro de cauces normativos e infranqueables: ellas valen en el orden psíquico lo que el andar en el corpóreo. Tercera: los ímpetus originarios de la psique, como son el coraje y la curiosidad, el amor y el odio, la agilidad intelectual, el afán de gozar y triunfar, la confianza en sí y en el mundo, la imaginación, la memoria. Estas funciones espontáneas de la psique, previas a toda cristalización en aparatos y operaciones específicas, son la raíz de la existencia personal [*Biología y pedagogía*: 343] (García Bacca, 1990: 331).



MIGUEL DE UNAMUNO: TRATAR DE VIDA Y NO DE LIBROS. EL TESTIMONIO DEL *QUIJOTE* PARA SOBRELLEVAR LA PROPIA EXISTENCIA

Consideremos ahora la interioridad a la que somete Unamuno al texto de Cervantes y el profundo valor que le otorga al testimonio del *Quijote* para su propia vida. Unamuno, como decíamos, se centra más en el personaje que en el autor, pues ve en el caballero andante un testimonio vivo de las superaciones y dificultades a las que se ve sometido el hombre que lucha con ilusión por encontrar su propio destino.

[Unamuno] concentra en Don Quijote su doble afán de pervivencia y de renovación nacional. De los dos se nutre su propia condición humana. Por eso desea promover el quijotismo. Para él, es Don Quijote, y no Cervantes, quien importa, porque es aquel personaje literario el que sigue comunicando energías e idealismo a quienes a él se acercan. Por eso llama a este libro «Biblia nacional de la religión patriótica de España» [Unamuno, 1966, 1231] (Carpintero Capell, 2006: 235).

Para Unamuno la fijación en el personaje de Don Quijote es esencial, pues el filósofo trata de sentir como el personaje aquellos sentimientos de la vida que le modifican a uno de manera irreversible y condicionan su modo de estar y de sentir el mundo. Y es aquí donde el abanico de las sensaciones que nos transmite Unamuno son de muy difícil estructuración, pues, completamente sin orden, van apareciendo a modo de identificación con el personaje de Don Quijote a lo largo de toda la obra. Lo que hace Unamuno es, simplificándolo mucho, retratarse él mismo en Don Quijote a cada página de la obra de Cervantes, destacando los valores que para él son excelsos de esta figura literaria, para, aplicándolos a la propia vida después, servir de análisis y de reflexión al lector atento, que no puede sino hacer el mismo ejercicio que Unamuno y proceder a una *mística* simbiosis con un personaje que, aunque en la ficción, refleja muchos de nuestros modos de obrar y sentir:

Pero Unamuno también abordó el tema en su ensayo *De mística y humanismo*, donde afirma de los místicos que «buscaban la libertad interior bajo la presión del ambiente social y el de sí mismos, del divorcio entre su mundo inteligible y el sensible en que los castillos se convierten en ventas, libertad interior, deslindarse de deseos para que la voluntad quedara en potencia

respecto a todo». Y en general Unamuno defiende la universalidad de esta pretensión de nuestro quijotismo que, a la altura de su tiempo, «sería fecundísima en la corriente del relativismo, nuestro sanchopancismo opondría acaso un dique al análisis que, destruyendo los hechos, solo su polvo nos deja» [...]. «Hay que matar a Don Quijote para que resucite Alonso Quijano el Bueno, el discreto, el que hablaba a los cabreros del siglo de la paz, el generoso libertador de los galeotes», etc. (Mora García, 2001: 33-63).

Y es que Unamuno quiso ver la realidad, quiso *hacer* la vida, como la veía nuestro hidalgo: de dentro afuera. Quiso primero creer en unos ideales para luego proyectarlos sobre el mundo de fuera, ese mundo real que todos compartimos pero que quizá no sea más que una cierta fantasía e ilusión. Es un camino inverso al que realiza Ortega desde el concepto de la realidad a las cosas, aunque el filósofo madrileño también critica con dureza la abstracción a la que se ve sometido el individuo en la sociedad que le toca vivir. En Unamuno lo que encontramos en una forma de ver que propiamente no es sensorial, sino que es un *ver fáctico*, un ver que *crea* cosas en el mundo porque pretende someterlo a la voluntad propia y no tanto a la propia lógica del mundo, al *así son las cosas* del mundo exterior. Por eso es tan profunda y tan cercana la lectura que hace el filósofo vasco de *El Quijote*, porque se identifica con el personaje en esta forma de ver, describir y querer modificar el mundo:

Para Unamuno, concepto vale tanto como realidad íntima, como realidad que no surge de la captación pasiva del mundo sensible, sino de la directa penetración de este por una voluntad capaz de arrancarle su significado simbólico: «la realidad en la vida de Don Quijote no fueron los molinos de viento, sino los gigantes. Los molinos eran fenoménicos, aparienciales; los gigantes eran numéricos, sustanciales». En la caprichosa terminología unamunesca realidad íntima viene a ser, pues, algo muy semejante a la intuición bergsoniana, a «aquella facultad de ver inmanente en la facultad de obrar» que Bergson consideraba como la «facultad estética del hombre». Deberá añadirse que esta facultad de ver no es sensorial. El mundo exterior que se nos mete por los ojos es, para Unamuno, una impostura, un gigante que se nos disfraza de molino de viento. La visión unamunesca se proyecta de dentro afuera y resulta de una íntima e irracional convicción que permite, al abrir los ojos al mundo apariencial, ver en él lo que se quiere ver, idearlo, disponerlo, y aun negarlo a voluntad. La conocida frase unamunesca «creer para crear» resume admirablemente este importante sector de su pensamiento (López-Morillas, 1961: 16-17).



Pero ver el mundo de esta manera, tratando de imponer los ideales propios sobre él, defendiendo los valores excelsos de la justicia y la igualdad, la equidad y la cohesión, implica, como no puede ser de otra manera, convertirse en una especie de héroe, un héroe que tiene que ser aséptico a la crítica exterior, al intento seguro que harán de tratar de ridiculizarle. Y Unamuno sabe mucho de esto, precisamente. A lo largo de su vida tuvo que enfrentarse en numerosísimas ocasiones con incomprendimientos sobre su obra y su persona, más cuando tuvo que ocupar cargos de tan alta responsabilidad como lo fue ser rector de Salamanca. Pero cierto es que, aunque tentado estuvo de hacerlo con un viaje ya preparado a Buenos Aires, no desistió de su empeño y trató de ser un *Quijote* de su momento en sus condiciones particulares.

Unamuno entiende esta forma de vivir no solo como suya, sino que trata de extrapolarla, como si de una lección pedagógica se tratase, al hombre que le rodea, a la propia concepción que de sí tiene el hombre español. Porque sabe que no le vale con construir o fijarse en un modelo que tiende a ser abstracto, porque ha querido *mutarse* con un personaje que aunque ficticio puede ser del todo real. Y eso mismo espera que realicen los que le ven a él en su forma de actuación y estén dispuestos a, si no imitarle, sí por lo menos a tratar de comprenderle. Unamuno es muy consciente de que la empresa es muy ardua y de que no puede realizarla él solo, por eso necesita del acompañamiento de los demás y, también, claro está, del consuelo de una fe que, aunque vaya dando tumbos y bandazos a lo largo de su vida, parece estar anclada en lo más profundo de su sentir.

Podemos entender ahora que en los momentos de máxima soledad a los que se vio sometido Unamuno, principalmente por sus enfrentamientos con la sociedad salmantina en varios de sus sectores más destacados, como fue su polémica con el obispo de Salamanca (al que simplemente le espetó que no se había enterado o informado bien de lo que él decía en su obra), o incluso con mandos militares. A lo largo de toda su vida, mediante su implicación en la política (con el ya famoso *venceréis pero no convenceréis*), recurrió al papel y a la pluma para mantener una relación epistolar con amigos y colegas que entendieran de estos ideales que él quería plasmar en el mundo, unos ideales que darían sentido de verdad a la vida.



La tragedia no surge de la lucha de ambos mundos, sino, paradójicamente, de la imposibilidad del enfrentamiento. El hombre “serio” no se enfrenta con el héroe, sino que lo aísla por medio del cordón sanitario generado por la burla y el menosprecio. El héroe intentará destruir las interpretaciones tópicas, los comportamientos estériles, pero le resultará imposible si está solo. El héroe no fracasa ante sí mismo mientras mantenga su fe intacta en lo que es menester hacer, mientras no flaquee su voluntad. (...) Unamuno se dirige a la conciencia del hombre libre pero no a un abstracto, sino al hombre del pueblo español. Conoce sus defectos morales: la soberbia, el apego a lo consuetudinario, su gregarismo, vicios que impiden la renovación de España. Unamuno no confía en que la ciencia y Europa vayan a dar sentido a la vida. Cree que el estilo de vida que ha intentado la modernidad ha fracasado y que es preciso recurrir a un cambio radical en el sentir y en el hacer, que la ciencia no basta para orientar la vida, sino la fe (Lasaga Medina, 1998: 29).

A MODO DE CONCLUSIÓN: SILENCIOS CERVANTINOS Y OLVIDOS QUIJOTESCOS

Cervantes se dejó quizá mucho sin decir en el *Quijote*, o, más bien, no lo dijo explícitamente, pero sí de una forma simbólica, llena de eficacia y estallada en los ojos del lector atento. Los dos textos literarios analizados en este artículo son buena prueba de ello, una forma de encontrar estos mensajes algo ocultos que no se ven a simple vista. Es una manera de profundizar en los ideales de un héroe atípico, no solo por la realidad que le tocó vivir, sino por los sueños que turbaban su cabeza de claro en claro.

Ortega y Gasset nos propone un acercamiento a la obra de Cervantes para destacar de ella su originalidad y su imbricación filosófica. Muchos de los temas más relevantes que discutía en su momento el racionalismo encuentran en el autor del *Quijote* una forma de expresión *nueva* pese a ser antigua, que le sirve a Ortega para fundamentar con más fuerza la *razón vital* de su sistema de pensamiento. En cambio, la lectura que Unamuno realiza del texto cervantino se centra más en el personaje de Don Quijote, con quiere mirarse como si se tratase de un espejo. Representante de la defensa de los ideales de la justicia y la equidad de cualquier hombre «decente y serio», muestra el ejercicio que debe realizar el filósofo para tratar de guiar en lo posible a la



sociedad hacia el bien común y el mejor camino. Don Quijote es, entonces, un faro de luz para todos porque es capaz de ser un héroe trágico, consciente de su destino, que no defrauda, que no desiste, que se hace fuerte ante el engaño y la burla, en la adversidad, de donde saca victorias pequeñas, molidas a palos, pero que saben a cielo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano (2003), *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- BLANCO PRIETO, Francisco (2017), *Unamuno en las Cortes Republicanas*, Salamanca, Fundación Salamanca Ciudad de Cultura y Saberes (EDIFSA).
- CARPINTERO CAPELL, Heliodoro (2006), «Ortega y “El Quijote”. Los primeros apuntes», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n. 23, págs. 233-247.
- GARCÍA BACCA, Juan David (1990), *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona, Editorial Anthropos.
- CEREZO GALÁN, Pedro (1996), *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta.
- LASAGA MEDINA, José (1998), *Unamuno y Ortega: una polémica en torno a Don Quijote*, Málaga.
- LÓPEZ-MORILLAS, Juan (1961), «Intelectuales y espirituales. Unamuno, Machado, Ortega, Marías, Lorca», en *Revista de Occidente* (monográfico).
- MORA GARCÍA, José Luis (2001), «El valor filosófico de la literatura del 98», en *Filosofía Hispánica Contemporánea: el 98. Actas del XI Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana* (Universidad de Salamanca, 21 al 25 de septiembre de 1998), [Fundación Gustavo Bueno, Salamanca 2001], pp. 33-63 [consultado en línea: <http://www.filosofia.org/aut/001/1998mora.htm> (enero 2017)].
- MORA GARCÍA, José Luis (2008), «Lecturas filosóficas del *Quijote*», en *Gran Enciclopedia Cervantina*, págs. 4768-4790.

NÚÑEZ, Diego (2008), «El llamado “problema de España”: mito y realidad» [resumen de una charla pronunciada en el Seminario de Filosofía de la Universidad de Heidelberg en noviembre de 2008], en *Biblioteca virtual de la Asociación de Hispanismo Filosófico* [consultado en línea: <http://www.ahf-filosofia.es/biblio/biblio.htm> (mayo 2015)].

ORTEGA Y GASSET, José (2005), *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, tomo 1, Madrid, Taurus.

PESSOA, Fernando (2011), *Antología poética*, Madrid, Austral.

RODRÍGUEZ RIAL, Nel (2005), «*Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset o “experimentos de nueva España”», en *Diacrítica*, 19/1, págs. 9-67 [consultado en línea: <http://www.ahf-filosofia.es/biblio/biblio.htm> (enero 2017)].

UNAMUNO, Miguel de (1972), *En torno al casticismo*, Madrid, Espasa Calpe.

UNAMUNO, Miguel de (2008), *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Cátedra (edición de Alberto Navarro).