

TESIS DOCTORAL

**EL PROBLEMA DEL SUJETO EN *EL QUIJOTE*
DE MIGUEL DE CERVANTES.**

FIDEL MAGÁN FABÁ, Licenciado en Filosofía por la U.N.E.D.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

2015

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

El problema del sujeto en *El Quijote* de Miguel de Cervantes

FIDEL MAGÁN FABA, Licenciado en Filosofía por la U.N.E.D.

Director: Dr. D. ANDRÉS MARTÍNEZ LORCA

INDICE

PRÓLOGO	7
I. INTRODUCCIÓN	9
I.1. Nuestra aproximación a Cervantes: <i>status quaestionis</i>	16
I.2. Metodología de la presente investigación	19
II. DELIBERACIÓN SUBJETIVA	52
II.1. Aspectos filosóficos de la figura cervantina a través del texto	60
II.2. Contexto histórico-social y paridad ‘metafísica-idealista’. Otros factores elementales de la problemática subjetiva	70
II.3. El sentido de lo temporal en el entendimiento cervantino de la problemática subjetiva	92
II.4. La problemática subjetiva como heterogeneidad sujeto-objetiva y su implicación socio-histórica e ideal	105
II.5. Cuestiones científicas, filosóficas y morales de la comprensión subjetiva	119
II.6. Síntesis retrospectiva y reflexión del mundo islámico y del propio autor	129
III. DOS PLANOS DE LA CONCIENCIA	170
A) AUTOCONCIENCIA	170
III.1.A: Contexto sociocultural e histórico. Su incidencia autoconcienciativa	178
III.2.A. Sentimientos y hermenéutica en el concierto de la entidad verdadera	183
III.3.A. Desde el contexto al <i>ser</i> . Influencia andaluza	190
III.4.A. Compromiso personal: la cuestión religiosa	198
III.5.A. Lo simbólico y lo carnavalesco	210
III.6.A. Sentido de libertad	215
III.7.A. A modo de recensión autoconcienciativa	224
B) CONCIENCIA SOCIAL	226
III.1.B. Juicios de índole concienciativa-social	236
III.2.B. El sello temporal de la conciencia social	250
III.3.B. Correlaciones sociales-subjetivas	271
IV. COMPRENSIÓN METAFÍSICA DEL MUNDO DEL QUIJOTE	310
IV.1. Pensamiento y costumbre	321
IV.2. Realidad antitética y <i>parecer</i>	352
IV.3. Intemporalidad o exigencia interna de vinculación metafísica	385
V. SÍNTESIS ARGUMENTATIVA DE LOS CAPÍTULOS PRECEDENTES Y CONCLUSIÓN FINAL	420
V. 1. Síntesis argumentativa del capítulo II	420
V. 2. Síntesis argumentativa del capítulo III	423
V. 3. Síntesis argumentativa del capítulo IV	427
V, 4. Conclusión final	429
VI. BIBLIOGRAFÍA	442

PRÓLOGO

Puede resultar peregrina la idea de aventurarse en una Tesis sobre *El Quijote* de Cervantes, máxime cuando la incidencia o consideración versa sobre asuntos filosóficos, siendo así que se parte del análisis de una novela cuya catalogación parece remitirnos inconscientemente hacia la crítica literaria, hacia la literatura exclusivamente. Éste parece ser el sentimiento común subyacente. Sin embargo, puede haber situaciones circunstanciales propicias para modificar criterios, ampliar conocimientos, potenciar un determinado interés y estimular la creatividad. Esto podría constituir el entramado teórico desencadenante de este trabajo.

En la práctica, tendríamos que referirnos a los Cursos de Doctorado programados por la UNED a mediados de la década de los noventa, en especial aquellos que trataron la perspectiva filosófica del pensamiento cervantino ¹. Ellos despertaron nuestro más vivo interés por el asunto ² y conllevaron varios trabajos de investigación previos a esta Tesis; aquellos pueden considerarse básicos para la composición de ésta, y, de hecho, muchos de sus contenidos quedan patentes aquí (aspectos metodológicos, reflexiones filosóficas, socio-históricas, y parte de la bibliografía, fundamentalmente).

En cuanto a la composición, creemos conveniente advertir que las citas que aparecen del *Quijote* corresponden casi exclusivamente a la edición de John Jay Allen relacionada en la bibliografía. La citación que provenga de otra edición diferente es porque se contenga dentro de la misma crítica de algunos de los autores que citamos y no debe inducir a confusión; además, son mínimas dentro del conjunto. Con ser tantas y tan frecuentes éstas –debido a que así lo demanda imperiosa e insistentemente lo esencial del trabajo–, algunas veces nos vemos precisados a citar sólo la Parte y el capítulo correspondiente (aquella, en número romano, y éste, en arábigo), sin remitir a páginas concretas, lo cual conlleva una mayor dificultad a la hora de su precisión y localización; pero no es menos cierto que este uso es común, y, al mismo tiempo, conlleva una menor rutina y monotonía.

En el aspecto formal se ha optado por situar las notas al final de su parte respectiva o capítulo; ciertamente que esto no facilita el manejo y una visión simultánea, pero éste fue el sistema utilizado en la redacción y composición de este trabajo. Al estar ya casi configurado, opté por no modificarlo, por la ingente tarea que conllevaba.

Hemos de advertir también sobre dos cuestiones que podrían suscitarse con respecto a la crítica y a la terminología utilizada.

En primer lugar, como se verá en el *status quaestionis* de la Introducción, la visión panorámica que hacemos de la situación actual sobre Cervantes y el *Quijote* se halla expuesta de una forma general, sintética, sin notas referenciales. Posteriormente, en el desarrollo de la Tesis, quedan suficientemente ampliadas y justificadas las diferentes visiones de los autores relacionados.

Por lo que atañe a la terminología, tendríamos que citar ahora «autoconciencia» y «metafísica», que en su frecuente uso pudieran inducir a equívocos, si bien son muy amplios sus campos semánticos. Cabe la posibilidad de que nos hayamos extralimitado funcionalmente, pero también es cierto que no estamos ante un tratado sistemático filosófico. Además, conforme íbamos avanzando en nuestro trabajo, sentíamos una imperiosa inclinación por estas expresiones; concurrían maquinalmente, como queriendo auxiliar la necesidad intelectual de precisión conceptual, y presentíamos que se conformaban adecuadamente con lo que considerábamos bajo su empleo (en el capítulo primero anticiparemos sucintamente algunas funciones semánticas de los aludidos términos; cómo los asumimos denotativa y connotativamente).

1. Concretamente, el Departamento de filosofía programó durante los cursos académicos 1994-95, 1995-96 sendos cursos (“Una lectura filosófica del *Quijote* [I]: Parodia, encantamiento y realidad histórica”, y “Una lectura filosófica del *Quijote* [II]: Humanismo, crítica social y utopía en el *Quijote*”), impartidos por el Director de dicho Departamento, Dr. D. Andrés Martínez Lorca. Sobre dichos cursos realizamos ambos trabajos de investigación, que culminaron con la tesina “Reflexión histórico-social del *Quijote*”, defendida durante el curso 1996-97.

2. Parece certero el siguiente juicio de Martín de Riquer: “Pero difícilmente encontraríamos un lector del *Quijote* que no quisiera ir más allá, que no pretendiera explicarse aquellas páginas tan claras o que no intentara indagar qué más persigue Cervantes con esta novela”, (Martín de Riquer, “Introducción”, *Don Quijote de la Mancha*, ed. Martín de Riquer, p. 33, vol. I).

I

INTRODUCCIÓN

El trabajo que hemos emprendido, tal vez ‘contra’ Cervantes (y decimos ‘contra Cervantes’ no porque abriguemos algún propósito en este sentido, sino porque puede contradecir, de hecho, algunos de los criterios y actitudes actuales; posiciones firmes y radicales o radicalizadas respecto a su pensamiento)¹, viene impuesto, quizás y principalmente, porque tal criterio absoluto proviene más bien de la crítica autorizada, que de la singularidad de la obra, abierta –de una forma explícita en el término ‘parecer’² reiterativo a lo largo de la novela, y que concordará con uno de los criterios de configuración de nuestro trabajo– no sólo al desenlace de tal actitud, sino también a aquella antagónica posición que, desde el sentir contextual quijotesco, impulsan atractivamente la opinión y juicio reflexivo hacia la interiorización de aquel mundo. Las implicaciones del contexto, con las analogías que despiertan en la interioridad subjetiva, a la luz de los descubrimientos que nos proporciona sucesivamente el futuro, de hecho pueden patrocinar una amplitud a la intencionalidad que abrigaba la ‘actitud expositiva’ cervantina.

Esa actividad, expresa en el texto, la relacionamos en primer lugar y fundamentalmente con la **vida**, desde cuya perspectiva³ o idea matriz nos impulsa hacia la historicidad y sociedad, como aspectos sistemáticos de organización sustantiva y de explicación subjetiva. Pero será el *sujeto*, en su entidad y función, quien predomine sobre la razón de aquellos otros supuestos, y quien les dé sentido.

En segundo lugar, toda obra que deviene a la historicidad paradigmáticamente puede encerrar valores ilustrativos para la reflexión y el conocimiento tanto teórico como práctico. Puede llevarnos al conocimiento ‘personal’ por la afinidad orientadora y práctica con nuestro mundo de capacidades y necesidades; pero, también, ampliar o modificar el conocimiento objetivo, del ‘mundo’. El sentido conferido por el autor, su intencionalidad o finalidad, pueden encontrarse de manera inmediata en el contexto. Otras veces despertarán

reacciones críticas y explicativas, cuyas inferencias denotativamente nos revelarán lo implícito del contexto, por ser oscuro o no resultar evidente éste. La precesión de lo descifrado por la autoridad crítica, nos servirá de guía primordial, pues “*si se piensa que la gran literatura posee auténtico potencial para la búsqueda de la verdad*”⁴, entonces todo lo precedente y subsecuente nos reafirmará en nuestro propósito.

En todo caso, tal vez podamos esgrimir o apelar a argumentaciones hermeneúicas⁵ a la hora de justificar nuestra pretensión lectora. Con ella intentaremos dilucidar los planteamientos conjeturales y problemáticos, que el devenir articula en nuestra capacidad intelectual, a la luz irradiada por el potente foco perspectivista del *Quijote*; donde su naturaleza preponderante, magistral, despierta referencialmente ese eco connotativo del pasado en nuestra interna herencia inconsciente, y nos conecta, por vía inteligible y ordenada, a la situación que determina la causalidad agente con su mundo dependiente, tradicional. E insistimos en ese énfasis del perspectivismo orteguiano, no como sistema anárquico interpretativo de una arbitrariedad sujeta a cada parecer individual, sino desde la fidelidad debida al texto objeto de tal arbitrio, con las particulares incidencias que la individualidad exponga de su mundo personal e interno. Esto, según decíamos, se constatará con los criterios de la crítica experta en la materia. Su esfuerzo lega conocimiento y estimula a la investigación: “*El intérprete no opera únicamente con el texto. Su aproximación a él está condicionada por otros textos, por años de trabajo*”⁶.

Sin embargo, la suprema autoridad de Cervantes es inapelable; su paternidad, aunque la reivindique de ‘padrastra’⁷, así lo requiere. Además, la denominación genérica de este trabajo se suscita precisamente por la misma complejidad que así le confirió el autor a su obra. Es patente la presencia de datos personales⁸. Pero también “*el hecho de que el novelista no se identifique plenamente con ninguno de sus dos máximos personajes (ni, naturalmente, con ningún otro), es una de las cosas que complica la intelección de la obra, y el verdadero pensamiento de quien la escribió*”⁹. Todo lo cual promueve anímicamente infinidad de cuestiones, como qué quiso decir el autor con sus palabras, o si los problemas que plantea responden a sus propias vivencias o reflejan el sentir ajeno. Porque ¿cómo apreciar si una opinión concreta es signo de su propio parecer, o son intereses ajenos? ¿Cuándo la libertad expresiva se desprende del propio eco interior, o cuándo se atiene a los imperativos circunstanciales de las determinaciones sociales o institucionales? O lo que es lo mismo,

¿cómo dilucidar lo que el propio arbitrio desde su capacidad autónoma construye, de aquello que modela el complejo autoritario y hegemónico del poder social?

Se aprecia, tanto por parte del autor, como de sus críticos especializados, como veremos, tal problemática y heterogeneidad que, paradójicamente, nos induce a la siguiente conjetura: ¿Hay una uniformidad en las posiciones, juicios, opiniones y caracteres ‘quijotescos’, que nos permitan contemplar una línea de actuación firme e inamovible, segura e inequívoca en el proceder temporal de los personajes, y que reflejen, al mismo tiempo, las convicciones de Cervantes y su actuación consecuente? Es decir, ¿debemos sostenernos en la unidad ¹⁰ de una actuación segura, unívoca y siempre procedente, según una misma posición característica que nos induzca a lo previsible, con relación al conocimiento antecedente que nos condicionaría, o por el contrario la obra se desenvuelve en un sentido más irregular, más acorde con los acontecimientos ordinarios, en los que el cambio implique rectificación y progreso? Si hemos de ver en la trama una unidad de actuación afín a los principios determinados, que impliquen uniformidad –por ser consecuentes con una posición firme– o, más bien, todo el transcurso requiere en su intelección una disposición modificable, según el juicio prevé, para adecuar las circunstancias al modelo previsto o adaptarse a ellas. Porque, en este postrer caso inferimos que el sujeto ha de entenderse en función circunstancial (aunque se conjugue la dualidad ‘sujeto/circunstancias’) y, entonces, hipotéticamente podríamos aventurar las soluciones posibles a cuestiones suscitables, teniendo como fundamento uno u otro talante subjetivo. En suma: si la rectificación en la conducta y acontecimientos nos traslada a una disposición relativa individual, o puede entenderse y comprenderse el sujeto desde posiciones invulnerables, que ordenen los acontecimientos funcionalmente en relación al sujeto

Ante tan compleja situación, tal vez sea hora de anticipar algún criterio hermenéutico para sosegar el ánimo. No para plantearse el objeto o tema de nuestro estudio, sino para que nos alerte ante los postulados metodológicos, complementando el cómo de éstos. Sírvanos como referencia esta reflexión amplia de E. Lledó a la hora de conjugar ‘razón’ y ‘problemática’ en su acontecer temporal:

Una razón humana significa que está supeditada a las condiciones de posibilidad en la que lo humano se desarrolla. Y esas condiciones de humanidad, a pesar de los distintos aspectos que puedan presentar en cada época, siempre están determinadas por las mismas

necesidades, por los mismos impulsos, por las mismas posibilidades. Entender, sentir, crear, son, entre otros, esquemas generales que enraízan humanamente esa razón.

Esos problemas con los que incesantemente se enfrenta la razón humana no pueden resolverse, porque a la esencia de la razón no le corresponde la identidad de las respuestas. La razón no es una facultad estática sino dinámica. Su dinamismo no proviene, sin embargo, de sí misma. La monotonía de estos eternos pensamientos esenciales son, más bien, los planteamientos de una naturaleza humana finita que tiene, continuamente, que hacerse cargo de su finitud. Esa finitud supone, además, un desplazamiento en el tiempo, y conformarse a él, dejar emerger los eternos problemas que esa razón, ineludiblemente, soporta. Por ello su resolución sobrepasa su propia capacidad. Porque la razón, fuera de la naturaleza que con sus concretas condiciones levanta hasta el logos esos problemas, está situada en un mundo menos coherente y, por ello mismo, más libre que el que permite esa razón esencial. Y aunque no puedan resolverse definitivamente, la temporalidad que marca lo humano hace que las sucesivas circunstancias en las que la razón se despliega ofrezcan siempre diferentes posibilidades de solución ¹¹.

El criterio anterior, además de alertarnos, puede que nos suma en una confusa expectación, aunque si tenemos en cuenta que “*todo creador literario reabsorbe en su subjetividad eso que, de una manera muy vaga, podría denominarse el espíritu del tiempo*”,¹² entonces, y por la afinidad de la naturaleza humana, en la misma medida en que estamos conectados al pasado, que somos producto del pasado, potencialmente contengamos conocimiento problemático o consciencia de los elementos que relacionaban o componían las razones del ‘entonces’.

Posicionados, pues, en las precedentes advertencias y en las pautas que nos dicte el propio texto, es preciso advertir que ninguna intencionalidad nos mueve a ‘profanar’ tan sublime obra ¹³; antes bien, deben extraerse del fondo de su ‘existencia’ los imponderables destellos de orientación vivencial, de guía, y de comprensión del mundo que contiene y enuncia. El *Quijote* puede clarificar su pensamiento interno en la medida que la posteridad haga inteligible las razones ocultas del pasado que lo ideó y materializó. Las ideas, en su articulación descifrable, participan de los impulsos externos que posibiliten su captación potencial interna; mueven *per se* o involucran aquellas razones eficientes que plasmen la inteligibilidad de la dinámica existencial; del orden necesario; del ‘debe’ que dinamiza al ‘ser’.

Dos, por ahora, serán las argumentaciones que extractaremos de la autoridad ‘quijotesca’ en esta Introducción, para dar primacía a la matriz que nos orienta e impulsa, y, al

mismo tiempo, prefigurar o fijar algún antecedente que enlace con los capítulos subsecuentes. Aluden a la «vida» y a la «locura». El primero de ellos involucra la vida con la problemática en general, y se enuncia magistralmente por un medio tan elocuente y apreciado por Cervantes como son los aforismos: “El que larga vida vive, mucho mal ha de pasar”¹⁴, razona Sancho en su diálogo con la duquesa. Porque la vida ya en sí es problemática desde la conciencia de sus inicios, y se acumula su complejidad a lo largo de la existencia; y porque la vida inspira el pensamiento cervantino, según deducimos de su inmanencia en la obra que analizamos¹⁵.

El otro argumento enjuicia quizás el *quid* más espinoso de la obra, pues vemos en la locura un medio eficaz de expansión y proyección metafísica; un mundo donde la opinión escapa al severo control de las limitaciones impuestas por la convención social y, sobre todo, por los mecanismos hegemónicos¹⁶. Así pudo decir Cervantes de don Quijote:

*En efecto, rematado ya su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue que le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honra como para el servicio de su república, hacerse caballero andante, e irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras y a ejercitarse en todo aquello que él había leído que los caballeros andantes se ejercitaban, deshaciendo todo género de agravio, y poniéndose en ocasiones y peligros donde, acabándolos, cobrase eterno nombre y fama*¹⁷.

Aunque en esta empresa o aventura, como analizaremos, el ‘elemento’ *Quijote* se ve envuelto en augurios de marcada índole social, lejos de esa absoluta soledad en la que parece cabalgar su ilustre figura toda. Y es que ese sentido metafísico antes indicado trasciende de la mera subjetividad al sentido que justificaría el verdadero entendimiento de la naturaleza subjetiva. Así se desprende de lo que don Quijote expresa; como si en ello su persona se transformara en la amplitud total del mundo de su concepción ideal: “Gracias doy al cielo por la merced que me hace, pues tan presto me pone ocasiones delante donde yo pueda cumplir el fruto de mis buenos deseos”¹⁸.

Por lo tanto, nuestra intrincada derivación hacia la vida orientada filosóficamente; nuestro propósito de formalizar en la expresión un mundo subjetivo entroncado con la idealidad metafísica, respondería a las pautas mismas que nos marca el texto ‘quijotesco’, cuya realidad, aunque concuerde con lo ficticio y lo especulativo, es decir, sea más afín a

consideraciones metafísicas, sin embargo de su contexto, claramente se desprende un eco objetivo (éste también se evidenciará en nuestro trabajo), cuya conexión con la realidad histórica será ineludible: “Lucidos estaríamos los hombres de Occidente, si al volver la vista hacia el pasado, no halláramos en él sino estructuras y superestructuras, clases sociales, tráfico comercial, alza y baja de precios, curvas demográficas, y así sucesivamente. El drama de vivir, la expresión digna de ser recordada, lo ahí todavía presente en páginas, colores, sonidos, formas plásticas, eso y lo que yace tras eso, es lo que convierte en historia la sucesión de las generaciones”¹⁹.

Estos elementos del texto precedente (“El drama del vivir y lo que yace tras eso”, tras la sucinta numeración de causas, entre otras, que lo definirían y sustentan, y que nosotros vemos en *eso*, la dirección metafísica que columbramos), señalan nuestra posición investigadora y los objetivos a alcanzar o demostrar: la problemática subjetiva en la obra objeto de nuestro estudio y consideración, y su implicación o explicación en el sentido metafísico de la inteligibilidad de la problemática en aquella obra contenida. Pero, insistimos: la misma realidad, la vida, y su proyección histórica, nos guiarán en la intrincada trama oculta de lo que se considera o analiza.

Precisamente V. Gaos, al apuntar que la problemática quijotesca derivaría de la no plena identificación de su autor con los personajes novelescos, lo cual complica la intelección textual, para concluir que “de otro modo el *Quijote* sería relativamente sencillo..., pero no sería el *Quijote*”²⁰, implícitamente nos está remitiendo a postulados hermenéuticos sobre la realidad ontológica, en línea con ese idealismo metafísico que se detecta en la obra. Porque, no olvidemos o no debemos olvidar que

Miguel de Cervantes se configura como uno de los más altos ontólogos e investigadores de la realidad del tiempo, de sus sistemas, libertades, sueños y monstruosidades²¹.

En fin, se oían tantas advertencias y notas discordantes, que sobrecogían nuestro ánimo, aunque esa configuración *ontológica* nos estimuló en el trabajo, pues se identifica con nuestras ideas obsesivas, contando, además, con la confianza que reporta ya en sí el mismo texto cervantino.

Debe advertirse también que el capítulo segundo albergará, dentro de la problemática general que en él se analiza en torno al *sujeto*, aquellas opiniones o juicios críticos relativos a la posición que defendemos. Allí se enunciará sucintamente lo que estimamos relevante e

innovador en apoyo de la dirección que hemos emprendido. O, de otro modo, diremos que hemos acudido a tales criterios bien porque los buscábamos, o porque nos han servido de estímulo sugerente al encontrarnos con ellos.

La trayectoria *idealista* del *Quijote*, es el principal estímulo de nuestro afán investigador, que no es otro sino esa velada cuestión metafísica que nos planteamos y todo lo atinente. Entre esas afinidades encontramos cuanto de histórico y social se encamine desde lo objetivo al plano conjeturable especulativo, para descifrar sus razones determinantes. Así, pues, hemos llegado a una conclusión o visión idealista del mundo reflejado en el *Quijote*, que supone una apreciación metafísica y moral. Como dentro de este mismo capítulo se formulan sintéticamente todos estos asuntos (nuestra posición y lo que creemos más de actualidad en torno a lo que se debate) ²², a él nos remitimos. Aunque debamos añadir o anticipar esa fuerza atractiva y amplia proyección del contexto quijotesco; si con ello pensamos en la arbitrariedad subrepticia e impelente, de estricta índole filosófica, que parece apoderarse de quienes se acercan a una lectura atenta del *Quijote*. De tal forma que obliga, si no al compromiso formal, al menos a la ineludible reseña de los estímulos que despierta en nuestro intelecto. Sírvanos como referente, el siguiente juicio de Claudio Guillén en su ‘lectura’ del capítulo VIII de la Primera parte del *Quijote*:

Se producen dos alternancias que serán fundamentales a lo largo de la novela: entre la acción y el pensamiento; y, dialógicamente, entre una y otra concepción personal. La conjunción de ambas contraposiciones, en las que se introducirán muchos personajes, origina el pluralismo de sentidos.

Un mismo objeto provoca reflexiones críticas y pareceres diferentes. Pero no desenfocemos esta acción particular en aras de un perspectivismo filosófico ²³.

Según decíamos, la proclividad inconsciente de este autor hacia el *perspectivismo filosófico*, no es sino la de tantos otros que se han visto en la necesidad imperiosa de esgrimir o enunciar argumentaciones filosóficas en el análisis del *Quijote*. Enumeraremos algunas de ellas contenidas en nuestro trabajo: naturalismo, dualismo (cartesianismo), realismo, idealismo, utopismo, humanismo, historicismo, presentismo, platonismo, neoaristotelismo, existencialismo, vitalismo, relativismo, individualismo, erasmismo y tantas otras razones que confluirán en nuestro estudio y apreciación del *Quijote*, así como la de aquellos autores y críticos que las sustentan o consideran.

I. 1. NUESTRA APROXIMACIÓN A CERVANTES: *STATUS QUAESTIONIS*.

En el Prolegómeno enunciábamos las vías que despertaron nuestro interés hacia Cervantes y su obra. De ésta –monográficamente hablamos del *Quijote*– el texto, auxiliados por la hermenéutica, nos fue reconduciendo hacia diversas direcciones, inducidos fundamentalmente por los cursos de la UNED, sus trabajos complementarios de investigación y el substrato que se iba depositando con la lectura de la crítica bibliográfica en torno, que convergían en el interés filosófico con que nos acercábamos al contexto y a su mundo generado, según las apreciaciones inmediatas.

De acuerdo con lo antecedente, y siguiendo orientaciones direccionales más criterios propios, fuimos adentrándonos paulatinamente en la valoración crítica. Del interés condicionante, filosófico, extractamos las siguientes líneas conforme al criterio dual que observaremos: nuestro juicio y todo cuanto de apoyo y concordancia hallemos; pero, también, el contraste con el que coexiste, lógicamente. Porque esa es igualmente la visión que hemos encontrado en la mayoría de los autores, unas veces coincidentes y otras dispares.

Si nos atenemos a la intencionalidad cervantina, hay una autoproyección en los personajes, manifiesta en Américo Castro, para quien la moral de Cervantes es la proyectada por sus personajes, algo similar a las ponderaciones de Ramón de Garciasol; por su parte, Vicente Gaos opina que a veces don Quijote y Sancho son portavoces de Cervantes, mientras que para Martín de Riquer, Cervantes se ha asomado en persona a las páginas del *Quijote* y nos ha hablado directamente, matizando, además, Jean Canavaggio que esa voluntad proyectiva cervantina conlleva una clara intencionalidad crítico-lectora. Sin embargo, es más ambiguo el parecer de E. C. Riley, quien cree que el autor no se identifica plenamente con ninguno de los personajes.

Históricamente esa ambigüedad se plasma en distintas consideraciones, que van desde sus orígenes, pasando por su solidez instructiva, hasta las más intrincadas conjeturas psíquicas, a tenor del contexto sociocultural y de su consecuente evolución crítica. Así, A. Castro, después de negar la influencia renacentista en España, al más puro estilo tradicionalista, cambia de actitud tras analizar la estancia cervantina en Italia y estudia a Cervantes dentro de la influencia de las postrimerías renacentistas y del humanismo que generó; en las discrepancias y crítica social, de las masas, y en el subsecuente enclave barroco. Aunque matice A. Castro que Cervantes no es considerado un filósofo de hecho, no deja de reconocer esa crítica

repercusión y conocimiento filosófico en Cervantes; como consecuencia, Cervantes llevaría a su obra los supuestos primarios de la cultura de su época (habla de la influencia del pensamiento islámico, bajo lo que denomina ‘realismo existencial’; del ‘naturalismo’ –los valores hispanos situados en el plano natural–, pero también de ‘idealismo’ y del enfrentamiento entre ambos –lo particular frente a lo universal, en la oposición Don Quijote/Sancho–; del ‘individualismo’ hispano –acercarse al alma, la vida como conducta moral–, y de que ante la realidad objetiva Cervantes enfrenta una visión vital fundada en el parecer, en la opinión general y en las circunstancias).

Esa misma individualidad renacentista es destacada por José Antonio Maravall, que en la figura de don Quijote conlleva una misión utópica reformadora, frente al inmovilismo tradicional, asociada por este autor con la posición utópico-idealista de Reichenbach. También nos dice que ese espíritu reformista del Quijote ya estaba impreso en la tradición y lo asimiló el Humanismo. Asimismo Maravall habla del ‘naturalismo’ (Naturaleza, con el paradigma de sus leyes, y naturaleza humana, con sus derechos). Por su parte la referencia hecha por Luis Rosales en esa dirección naturalista, de raíz estoica, podría compendiarse así: dentro de la ‘libertad’ como idea matriz el hombre busca la felicidad. Habría un encuentro con Dios a partir de la propia reflexión, y con la naturaleza, que propicia esa reflexión.

Cuando consideramos la figura cervantina bajo la denominación ‘autoconcienciativa’, basados en criterios hermenéuticos, llegamos a la conclusión de su veracidad. Mientras que J. A. Maravall recapacita en el apremio cervantino por la ‘verdad histórica’, por su parte A. Castro nos habla de la ‘teoría de la doble verdad’ en Cervantes (la épico-poética y la histórica). E. C. Riley considera la fingida historicidad del *Quijote* y nos advierte de que no nos dejemos aleccionar por la ficción como realidad histórica.

El contexto histórico-cultural, anteriormente mencionado, al situarnos en el medio circunstancial conlleva la responsabilidad propia de incidencia causal del proceso vital; de situaciones necesarias interactivas. Como tal adquiere una funcionalidad concomitante con el desarrollo argumentativo de nuestra exposición. Podríamos decir, con Javier Salazar Rincón, que el *Quijote*, al situarse entre el medioevo y la modernidad, adquiriría y engendraba complejísimas situaciones sociales: la utopía arcaizante, y el Estado moderno, al que se enfrenta el caballero; una sociedad estamental jerarquizada en categorías sociales, imagen terrena de un orden celestial, cohesionada por la limpieza de sangre y el tema del honor; pero,

también, la sociedad plebeya columbraba su dignidad innata individual y el merecimiento implícito a su obrar correcto.

Según Vicente Gaos, la religiosidad de Cervantes es inseparable de su cultura. Asimismo, Enrique Moreno Báez manifiesta que el arte barroco, nacido al calor de la Reforma cuyos ideales incorpora, insufla un sentido cristiano a los ideales clásicos que revive. Entonces parece obvio que la problemática religiosa salpicara la conciencia cervantina. Así es analizada críticamente, participando de juicios dispares; para unos, con quienes concordamos, estarían fuera de dudas sus profundas convicciones y la rectitud de su espíritu (entre quienes situamos a Ramón de Garciasol, Luis Rosales, Miguel de Unamuno, Marcel Bataillon –este último nos refiere que Cervantes fue siempre fiel a sus ideas de juventud, hábitos de la época de Felipe II; además nos dice de aquél que es un creyente ilustrado y un humanista cristiano). Por otro lado, cabe destacar el juicio crítico de Américo Castro y Marcel Bataillon sobre el erasmismo cervantino. Inicialmente resulta polémica la figura de Erasmo ya que su religiosidad –según Guillermo Fraile– es un enigma, pues si resulta excesivo dudar de su fe cristiana, tampoco aparece clara su ortodoxia. Y parece que ese ambiente polémico se transmite a Cervantes: la máscara de ‘hipócrita’ que le asigna A. Castro, quiere ser quitada por M. Bataillon, argumentando su identificación con la Contrarreforma española, aunque finalmente cambie esa opinión radical A. Castro por otra más favorable, acorde con ‘sinceridad y rectitud’.

Mención especial requiere el tema de la ‘locura’ en el recorrido de esta reseña crítica por las connotaciones directas con algunos de nuestros postulados *ad hoc*: para Martín de Riquer, el protagonista de la novela de Cervantes está rematadamente loco. Ahora bien, si nos atenemos al análisis sociocultural de la época que hace José Antonio Maravall, durante los siglos XVI-XVII existían procesos ideológicos en boga como contrapartida utópica a las crisis y conflictos imperantes, que paradójicamente eran considerados como desviaciones de los caminos de racionalidad; en tal sentido, podríamos aventurar con Ramón de Garciasol que don Quijote tiene la noble y cuerda locura del ideal; o que enloquece de pura maduración de espíritu, según entiende Unamuno. Entonces, a juicio de Vicente Gaos, dada la complejidad del protagonista, es muy difícil deslindar la locura de la cordura, y reconoce en su ‘teoría de la locura’, además de ser un medio de libre expresión, que don Quijote es consciente de su estado o de que así lo consideran. E. C. Riley, por su parte, nos manifiesta que la locura de don Quijote es fundamental para comprender el libro.

Otra cuestión planteada en esta tesis versa sobre la autoridad, su naturaleza y estado coetáneo, así como su valoración y acatamiento por parte de Cervantes. E. C. Riley analiza la situación del momento considerando que hacia 1600 los métodos científico-filosóficos desplazan a la autoridad tradicional como fuente del conocimiento, pero nos fijamos más en Marcel Bataillon que ve a Cervantes sometido a la autoridad temporal y espiritual, y respetuoso de la Inquisición.

Queda planteado y manifiesto ya que nuestro cometido prioritario es filosófico, por tanto hemos examinado cuidadosamente el juicio crítico valorativo, en este sentido, del pensamiento cervantino. Aunque algunos consideran o postulan que no se puede considerar a Cervantes, en sentido estricto o propiamente, un filósofo (caso de Vicente Gaos –para quien Cervantes no era filósofo, ni podía, como novelista que era, exponer en abstracto una filosofía, sino que esa abstracción tiene que hacerla el lector–; o de Ramón de Garciasol, que entiende que la filosofía cervantina no es sistemática, sino que, al reflejar las ideas de su época, se atiene al sentir hispano: una filosofía de la conducta; una forma de vivir, no un sistema lógico-intelectual). Otros –incluso los precedentes posicionados en diferentes términos o recogiendo distintas opiniones– como Vicente Gaos que compara lacónicamente el idealismo de Cervantes con Descartes y con Kant, o cuando formula distintas comparaciones de Cervantes según la percepción dualista del alma humana: unos, como Jacques Chevalier empareja a Cervantes con Pascal; sin embargo, según Spitzer, Cervantes pertenece a la familia de Descartes y Goethe, no a la de Pascal y Kierkegaard. Sobre el idealismo de don Quijote matiza también V. Gaos que don Quijote no vive en el mundo de las cosas, sino en el de los valores, y que transforma la realidad.

Si nos atenemos al juicio de Marcel Bataillon, el erasmismo sería una reforma interior teológico-discursiva, que apunta a la fe y a la razón, claros exponentes paulino-platónicos. Considera este autor a Cervantes un humanista cristiano; también nos recuerda, que al ser la reforma erasmiana interior, se dirige al entendimiento, es decir, es idealista, de apoyo humanista que hunde sus raíces en el pensamiento clásico platónico-aristotélico.

I. 2. METODOLOGÍA DE LA PRESENTE INVESTIGACIÓN.

Cuando la mente siente el acoso de sus contenidos y su finalidad objetiva tropieza con serias dificultades, entonces requiere un doble compromiso, porque a la pujante necesidad de

materialización teórica se añade el requisito de su planificación formal como instrumentalización para superar esos obstáculos. A la dificultad ²⁴ hay que oponer un ‘obstáculo’ mayor, que ‘convenza’ y muestre mayor peso argumental que su oponente. Además, el obstáculo aludido implica una ordenación agente cuya operatividad sea eficiente: es decir, una metodología. ²⁵ Por tanto, en este apartado pretendemos señalar las pautas que nos servirán metodológicamente en la composición de este trabajo; también, aquella contribución que estimamos haber aportado.

Creemos, pues, que tendríamos que partir inicialmente de lo que puede denominarse método o *interpretación histórica*. No desconectar el conjunto novelesco de su verdadero contexto histórico. Habrá, por tanto, que tener como punto constante de referencia el mundo social de esta obra, sus conexiones, dependencias o influencias. ²⁶ La realidad sociopolítica, cultural, tiene sus manifestaciones, su expresión, sus gustos y tendencias. Diríase que todo ello es fruto de creatividad e influencia; de la vida misma como modo de expresión y sentido, entendido éste, en relación con aquélla, como aliento de la propia interioridad o necesidad. Todo, pues, son contenidos con necesidad sociocultural, que se tipifican paradigmáticamente en el tiempo, para dar sentido a las aspiraciones y a la realidad humana.

Ahora bien, mencionar la historicidad induce al dato exacto, al rigor científico, constatado, fiable, tarea ajena al mundo de lo quimérico o ficticio. Al ser esto lo mayoritario de la producción cervantina, y al contar sólo con la exigüidad de los rasgos preliminares, donde el autor exprese o aporte datos personales, intenciones y finalidades que puedan descubrir características objetivas, sin embargo, y pese a las reticencias y precauciones suscitadas por lo ficticio, no se debería olvidar completamente la sedimentación temporal en el complejo de la existencia. Con esto queremos expresar cuanto de vivencial, empírico y cultural determina el pensamiento de una época y sus formas expresivas; que el pensamiento se vincula efectivamente en sus manifestaciones, y cuyas aportaciones transfieren sentido objetivo incluso en el mundo ideal o quimérico (ficticio). Máxime, si lo que pretendemos tratar, como el caso que nos ocupa, se encamina preferentemente hacia pesquisas metafísicas. Entonces, a aquella crítica histórica reticente por la falta de precisión datable y por el exceso de contenido fantástico, reacia a cualquier especulación, ²⁷ oponemos aquellos otros criterios, menos rigurosos, que apuestan por el pensamiento como forma fundamental del ejercicio humano; descubrir en el pensamiento no sólo aquellas intenciones que puedan involucrar la causalidad objetiva, sino la norma que supeditaría el hecho a la posibilidad desde la cual es

determinable (porque la posibilidad ha formulado el ejercicio empírico desde supuestos o causalidades comprensibles, determinables). En ese potencial ejercicio inscribiríamos el eje humano adscrito a las exigencias internas de manifestación espiritual, metafísica.²⁸ Pero retrocediendo a esta otra posición menos rigurosa (la que apostaría por el ‘pensamiento’ y por el ‘espíritu’) estimamos pertinentes las apreciaciones o manifestaciones que formula Étienne Gilson, acerca de la imprescindible ayuda filosófica en la aplicación de los resultados de las ciencias histórico-sociales.²⁹ Y, a semejanza del proceder metodológico histórico sustentado en el ‘testimonio’³⁰ se ha estimado oportuno en nuestro trabajo, quizás de forma abusiva, el recurso de prestigiosas voces, autorizadas, con las que contrastar o simplemente reforzar nuestros criterios. Con todo, no hemos descuidado sino que se ha acudido al testimonio primordial del texto: *El Quijote*. De ello dan fe la profusión de citas y alusiones que en él se justifican. Así pues, se destaca la figura de Cervantes, porque desde su pensamiento y bajo su autoridad nos adentraremos en su mundo; reiterando el apoyo de prestigiosos críticos, cuyo estudio y dedicación, cada vez más nos van descubriendo y esclareciendo el contexto. No obstante, y apelando al subjetivismo explícito en la obra cervantina,³¹ no recusamos, en modo alguno, el juicio crítico propio, qué vemos y cuál sea nuestro parecer al enfrentarnos con esta magna obra.

Podrían matizarse aún más ambos principios en el desarrollo o aplicación metodológica con que nos desenvolvemos en este trabajo. Con la reiterada exposición temática y conceptual de los diferentes autores consultados,³² que semejan un trasunto o continuidad de los asuntos tratados, se buscan apoyos comunes; se refutan opiniones contrarias, o se aportan por exigencias de multiplicidad y diversidad de opiniones respecto a un asunto concreto; es decir, la materia lo postula o requiere de sí, al generar la diversidad, puesto que ya ésta se instala entre pensante y pensado; entre pensamiento y el objeto de su consideración (“eso que a ti te parece bacía de barbero me parece a mí yelmo de Mambrino, y a otro le parecerá otra cosa” –I,25).

Este apoyo en la opinión autorizada, es como si se sirviera a una ley científica para garantía y justificación de la propia producción. Esto es así. Y ello es efectivo y, además, saludable, porque despierta las potencialidades ocultas de quien a tal proceder se atiene, y desarrolla las capacidades hipotéticas de cumplimentar, pulir e incluso ser fuente de sugerencias de aquellos temas sobre los que se incide o reflexiona. Si nada novedoso y vanguardista aparece que impacte el sentir y el conocimiento, sin embargo procedemos con

critérios análogos a los de tales autores; afiliándonos a aquellos conceptos que despiertan o llaman poderosamente nuestra atención, por significativos –según propio arbitrio– y deduciendo la secuencia de reflexiones que, conformando el propio sentir e inteligibilidad, amplíen los círculos materiales explicativos, pudiendo, de hecho, dejar algún sedimento efectivo y útil, como cualquier otro procedente de los diferentes puntos conjeturales a los que se haya recurrido.

Se ha de desestimar, como hace Américo Castro, el desaliento ante la opinión de que todo o casi todo respecto a Cervantes y el *Quijote* está ya dicho.³³ El pensamiento, tan enigmático, se inserta en un múltiple y heterogéneo proceder; en una diversa vertiente metodológica, cuya convergencia transluzca o denote la uniformidad de lo objetivo: lo verosímil (por transitar entre los esquemas de la adecuación formal que engendra la ‘verdad’).

Un fundamento de ese supuesto proceso puede radicar en lo que se denominaría *guía de elección* (o ‘selección utilitaria’), en base a la comprensión del mensaje que se interpreta (lectura de una obra y demás). En virtud de la cual, y como un canon normativo (o principio práctico general, común), discernimos del texto aquellos principios que la practicidad asocia –bien espontánea o denotativamente– con las bases o fundamentos de nuestros sistemas vitales: moral, cultura, sociedad, existencia.

Lógicamente, implica el testimonio del texto al pensamiento del autor y a sus dependencias socioculturales. Así pues, la *mediatización* puede esgrimirse como otro principio metodológico al que atenemos en la ordenación, dirección y entendimiento de esta tesis, porque cuando se han asumido términos tales como «quijotesco» o «sanchopancismo», en modo alguno adquieren una connotación peyorativa; antes bien, serían meras abstracciones de entendimiento, en algunos casos metafísico o trascendente, cuyo sentido se articula de forma sostenida en la búsqueda de la conclusión final, y que, de alguna manera, reivindica el pensamiento de su autor. Consecuentemente, muchos conceptos, aunque sean del relato novelesco, responden a la mentalidad vivencial (como experiencia individual y social del pensamiento de aquella época); se transfiere, o los personajes pueden encarnar sobre sí, prácticamente, el pensar, sentir y actuar del mundo circunstancial-temporal. Es la transmisión natural lingüística circunscrita al devenir histórico, reflejada en el ámbito autoconcienciativo según postulados hermenéuticos –otra de las categorías metodológicas a las que nos atenemos– y que, de alguna forma, podría comprenderse en el siguiente juicio de Américo

Castro (teniendo en cuenta el ‘interés’ que parece codificar analogías existenciales o ejercer el influjo necesario determinante de la experiencia vital):

...lo comunicado-expresado en la frase literaria lleva implícito más de un posible sentido. Lo dicho en ella se realiza al ser captado por el lector en un proceso de «reviviscencia»; en él se combinan el pensar y el sentir... Lo que se dice en la frase es inseparable de la situación humana de que forma parte; en ese proceso el lector se mueve progresivamente, y así actualiza la motivación y la finalidad de lo dicho, y lo estima en más o menos. Siempre se valora en algún modo –consciente o subconscientemente– el objeto de nuestra experiencia.³⁴

Si nos acercamos al tiempo de Cervantes –en su obra–, y nos adentramos en ese mundo, en esa sociedad que allí se desenvuelve, entonces cabe plantearse el dilema de si aquel tiempo se desconecta totalmente de los esquemas que nos descubre la actualidad, o, contrariamente, éstos tienen una aplicación retrospectiva tanto como funcionalidad presente.³⁵ Ateniéndonos a tal disyuntiva (no excluyente, siquiera por facilidad reconstructiva), apreciamos un sentido tan profundo, una fuerza atractiva tal en la acción de aquel entonces (que se nos muestra en el desarrollo de la obra, en el entorno y proyección de los personajes), que nos induce claramente a representarnos como válida la cualidad que conferimos de *social* al conjunto de hechos reflejados; y de *histórico*, al pensamiento general subyacente, que maniobra todo lo social. Así, pues, no decimos: ‘es una novela histórico-social, o moral’, sino que la comprendemos desde estos planos. Además, si conjeturamos desde aquellos supuestos intermediarios, desde una apreciación progresista quijotesca y desde nuestros postulados de interdependencia temporal, que los personajes puedan ser vehículos que redescubran y muevan los elementos que constituyen una ordenación o giro del pensamiento y, por tanto, de la dinámica histórico-social, vital, ¿no tendríamos que pensar, acaso, que, al igual que la materia, por ley, se ve sometida a una constante transformación, renovación y génesis evolutiva, por el mismo principio el mundo humano requiera mecanismos impulsores semejantes, que despierten el letargo implícito en la dinámica evolutiva humana, y cuyos agentes sientan el peso y la necesidad de ajustar aquellos resortes que impidan tal necesidad evolutiva? Estas cuestiones las insertamos en lo que creemos que debería reflejar otro apoyo en el aspecto metodológico: estribaría en el *cambio*, progreso o transformación a que, por ley, según señalamos, se ve sometida la naturaleza toda, y en el que se insertan las modalidades características de las diferentes épocas. Éstas translucen un sentir novedoso en relación a lo

que sustituyen, indudablemente, aunque tendremos que considerarlas bajo el peso de lo influenciado que le precede y que, de alguna forma, está ahí presente, impulsando ese cambio y dejando sus sedimentos en aquello que se presenta como distinto (si bien creemos que todo se conecta en una interdependencia; como toda generación que engendra formas distintas, pero a base de los elementos que la configuran y hacen posible).

¿Por qué, pues, situarnos en lo histórico en vez de emprender exclusivamente una actitud filosófica idealista, más en armonía, quizás, con el plan estructural de la obra que nos ocupa y de nuestros compromisos? ¿Qué fuerza nos impele a ese desenvolvimiento contextual histórico-social como vía interpretativa y crítica quijotesca, ‘cabalgando’ conjuntamente con la figura del hidalgo, penetrando en su pensamiento idealizado, para descubrir el sentido de ese mundo oculto y la proyección de una realidad encubierta? De todo ello se dará cumplida razón a lo largo de nuestra exposición. Debemos avanzar, no obstante, la identificación que compartimos con aquellos ecos histórico-sociales que se desprenden del *Quijote*. Alguna razón, evidencia o arbitrio, algún indicio, conjetura y conexión se desprenderá y brotará insistente e imperiosamente del substrato quijotesco, para que esas alarmantes resonancias despierten tales identidades.

La tirantez dialéctica y el conflicto de intereses que enfrentan al cura y al ventero ilustran, de algún modo, el criterio antes aludido:

—Hermano mío —dijo el cura—, estos dos libros son mentirosos y están llenos de disparates y devaneos. Y este del Gran Capitán es historia verdadera y tiene los hechos de Gonzalo Hernández de Córdoba, el cual, por sus muchas grandes hazañas, mereció ser llamado de todo el mundo *Gran Capitán*... y este Diego García de Paredes fue un principal caballero, natural de la ciudad de Trujillo, en Estremadura, valentísimo soldado y de tantas fuerzas naturales, que detenía con un dedo una rueda de molino en la mitad de su furia.³⁶

Si buscamos ahora algunas de las razones que nos inducen también en esta dirección, las encontramos en Louis Wirth. Principalmente conciernen al mundo sociológico, aunque se desarrolle con más amplitud lo histórico. Por un lado considera el elemento subjetivo, su relación con lo objetivo y el interés que impulsa a aquél:

Si la discusión primera de la objetividad insistió en la eliminación de todo subjetivismo personal o colectivo, la forma moderna de abordar ese problema reivindica, por el contrario, la positiva significación cognoscitiva de esos elementos. Mientras que

antes el empeño de objetividad tendía a oponer un ‘objeto’, como algo totalmente distinto al ‘sujeto’, en la actualidad considera que existe una relación íntima entre el objeto y el sujeto percipiente. De hecho, el punto de vista más reciente sostiene que el objeto surge del sujeto mismo, cuando en el curso de la experiencia el interés del sujeto se enfoca hacia ese aspecto particular del mundo.³⁷

No es ajena la posición de Don Quijote a tal procedimiento, si tenemos en cuenta esta advertencia a Sancho: “–Sancho amigo, has de saber que yo nací, por querer del cielo, en esta nuestra edad de hierro, para resucitar en ella la de oro, o la dorada, como suele llamarse”.³⁸

También esta conciencia quijotesca de intermediación o instrumentalidad en el proceso del devenir histórico es destacada por el autor antes citado, pues no sólo se consideran los fenómenos como ‘hechos’ desde su causalidad, sino también el ‘deber’ y la finalidad con que ambos se construyen:

Algunos sociólogos pretenden que la ciencia social debe limitarse a estudiar las causas de los fenómenos reales, porque la ciencia nada tiene que ver con lo que debe hacerse, sino más bien con lo que puede hacerse y la forma de hacerlo. Según esta opinión, la sociología debería ser exclusivamente una disciplina instrumental, que proporciona medios o instrumentos, y no una disciplina normativa que fija fines o metas. Pero al estudiar lo que es, no se puede eliminar completamente lo que debería ser. En la vida humana los motivos y los fines de la acción forman parte del proceso por medio del cual se realiza la acción y son indispensables para ver la relación de las partes con el todo. Sin el fin, la mayoría de los actos no tendrían significado ni interés para nosotros.³⁹

Nos adentramos, pues, en ese intrincado mundo del descubrimiento causal y del método a seguir, con un nuevo término de referencia: los *fines*, la finalidad. Hechos, fenómenos, interés, finalidad y las categorías espacio-temporales que determinan su devenir y materialización, constituirán un fondo referencial, una metodología y unos principios que transmitan el resultado reflexivo del análisis fáctico.

También puede que la finalidad proyectada por la planificación de moralistas y otros den respuesta a las exigencias individuales –con las que ellos mismos se identificarían–, sin que, por ello, se caiga en un puro determinismo. Indirectamente el sujeto actuaría autónomamente, pues asimila aquello que él mismo reconoce como necesidad propia, bien que le provenga de resortes externos o por propio arbitrio. Diríase que el sujeto delega⁴⁰ en las *circunstancias* externas, lo mismo que la naturaleza tiene confinado un plan general de

aplicación individual (si pensamos en la ‘naturaleza’ como resultado cuyas posibilidades ciframos en la necesidad, independientemente del estado general o concierto y ‘leyes’ con que la identificamos).⁴¹

Dos situaciones, pues, se sitúan en la encrucijada que contemplan los hechos: la subjetividad con las inherencias que la explican, y la naturaleza con sus prerrogativas propias, que podemos equiparar con lo ‘objetivo’. Cada una, como venimos ponderando, arguye sus razones o especifica su naturaleza, función y alcance. Todo depende, decimos, del signo que determine el agente que reflexiona y considera ambos extremos; de la inclinación o propensión que marquen los dictados de su conciencia: “–Sea quien fuere –respondió don Quijote–, que yo haré lo que soy obligado y lo que me dicta mi conciencia, conforme a lo que profesado tengo”.⁴² No será desacertado, por tanto, apelar a un tercer factor más estable, aunque lo situemos en el plano metafísico. Y ‘más estable’, porque puede asumir aquellas dos categorías, comprenderlas y clarificarlas o explicarlas. Estaríamos hablando de lo «Absoluto»:

Todo esto digo, ¡oh Sancho!, para que no atribuyas a tus merecimientos la merced recibida, sino que des gracias al cielo, que dispone suavemente las cosas.⁴³

No aportamos datos para la discusión y confusión. Simplemente creemos que este tercer factor cumple un cometido en el concierto inteligible mayor que aquellos otros dos. Lo enigmático de lo Absoluto concuerda con lo intrincado de la mente, tan ignota en su naturaleza. Las exclusiones, que categorizan una posición mediante la eliminación radical, se fundamentan en el temor y en el desconcierto. Pero hay otras muchas analogías que inducen a pensar en aquellos extremos (sujeto-objetivos), como reflexividades absolutas. Siempre hemos reconocido posicionarnos desde nuestro mundo interno o social, en este orden tripartito. K. Mannheim nos lo descubre dentro de la antigüedad griega, foco referencial de tantas épocas:

Por una parte existía la mitología, que presentaba la manera de pensar de la aristocracia dominante, que estaba ya para entonces en vías de descenso. Por la otra, el hábito de pensar, más analítico, de una capa más humilde de artesanos urbanos, que se hallaba en un proceso evolutivo ascendente.⁴⁴

Pero es, quizás, en Paul K. Feyerabend, donde podemos apreciar con mayor exactitud y precisión el ‘juego’ interactivo de estos elementos –al menos de los dos primeros. Cuando este autor refuta la idea popperiana de «problema», como fuerza motriz de los procesos del conocimiento, en *la relación entre idea y acción* (“*Primeramente*, tenemos una idea, o un problema; *después* actuamos, es decir, hablamos o construimos o destruimos”), estima, recurriendo metafóricamente al uso lúdico del lenguaje infantil, que es el resultado de un proceso, no de una programación. Un proceso con las características de la pasión kierkergaardiana. “La pasión da lugar a una conducta específica que a su vez crea las circunstancias y las ideas necesarias para analizar y explicar el desarrollo total, para hacerlo ‘racional’”.⁴⁵

Juzgamos, en parte, ‘irracional’, por su fundamento ‘pasional’ el modo de expansión intelectual siguiendo los dictados existencialistas. Pero el desenlace racional conviene, creemos, a la posición cervantina, frente a la problemática social que se analiza en la obra quijotesca. Otra cosa es esa vía irracional por la cual se accede, por lo que nos preguntamos si se requiere necesariamente contravenir la norma establecida, apelar a principios contradictorios con lo que se confronta; abordar ‘otros’ principios, tal vez irracionales, pero que pueden promover los fundamentos con los que, en el devenir, se construyan las exigencias que precise una determinada sociedad o cultura en su evolución (es decir, si lo racional tan sólo consiste en la conciencia o conocimiento de lo que deviene mecánicamente; como una función de un proceso irracional). ¿No es una cultura un pensamiento evolucionado y desarrollado, y, por tanto, las facultades humanas en su ejercicio dinámico y creativo? Que la irracionalidad la constituyan aquellos hechos que se transforman en conceptos por la combinación o juego de ideas sobre aquéllos, y que estas ideas se impulsen a efectos de ‘pasión’, puede que corroboren esos trazos existencialistas, dentro de la metodología, combinando armónicamente la individualidad (o subjetivo), con sus potencialidades y la pluralidad existencial. Es por esto que según Feyerabend

es posible *conservar* lo que puede llamarse la libertad de creación artística y *utilizarla al máximo*, no como una vía de escape, sino como un medio necesario para descubrir y quizás incluso cambiar las propiedades del mundo en que vivimos. Esta coincidencia de la parte (hombre individual) con el todo (el mundo en que vivimos), de lo puramente subjetivo y arbitrario con lo objetivo y legal, es para mí uno de los más importantes argumentos a favor de la metodología pluralista.⁴⁶

Esta aportación metodológica pluralista pretende organizar el pensamiento hacia metas determinadas; no sin prefijar nada anticipado. Cuando recurrimos al método, alguna finalidad conferiremos a su uso; algo columbramos en el horizonte. Como dice José Ortega y Gasset:

La física consiste en sus métodos. La historia usa los suyos, pero no consiste en ellos. El error de la historiografía contemporánea es, precisamente, haberse dejado llevar, por contaminación con la física prepotente, a una escandalosa sobreestima de sus técnicas inferiores –filología, lingüística, estadística, etc. Método es todo funcionamiento intelectual que no está exclusivamente determinado por el objeto mismo que se aspira conocer. El método define cierto comportamiento de la mente con anterioridad a su contacto con los objetos. Predetermina, pues, la revelación del sujeto con los fenómenos y mecaniza su labor ante estos. De aquí que todo método, si se sustantiva y hace independiente, no es sino una receta dogmática que ya da por sabido lo que se trata de averiguar.⁴⁷

Al conjugar sintéticamente algunos enunciados de lo que pretendemos demostrar con el procedimiento metodológico que seguimos, no creemos que caigamos en el error advertido por Ortega y Gasset de derivar en “receta dogmática” al sustantivar el método, pues las referencias sobre lo demostrable, se enuncian sintéticamente con objeto de corresponderse en el desarrollo con los supuestos o compromisos iniciales; tal vez semeje un proceso inverso a los dictados metodológicos (que recapitula en la conclusión final todo el proceso argumental demostrable), aunque nos parece más bien una forma de método: dejarse guiar por aquello que se pretende demostrar; que, en la conclusión, nada hay aún demostrado, definido, sino que se enuncia el resultado al que uno ha pretendido llegar. Ello te está ya condicionando fehacientemente a un compromiso y orden laboral, y a no perderse en la más oscura indeterminación.

Se columbran, pues, posiciones metodológicas tal vez más acordes con el contexto literario y la dirección filosófica inherente, que con aquellas vías científicas, como pudiera ser el estructuralismo.⁴⁸ Entonces, hay una propensión de aproximación existencial, intuitiva, subjetiva.

Mediante el método *intuitivo* se abre una perspectiva cartesiana que busca en lo inmanente una aproximación objetiva [en cierto modo, puede tener cierta analogía con algún procedimiento propuesto en la teoría ética].⁴⁹ Aunque dada la importancia que concedemos a

lo influyente-influido (al sector social, al que se le dedica una parte del capítulo tercero, también bajo connotaciones concienciativas), tendría que hablarse, conjuntamente con lo intuitivo, de método proyectivo-inductivo, que desde la realidad, las circunstancias o los problemas, desde la vida misma, nos conduzca a su conocimiento y manifestación sujeto-objetiva. Desde donde aunaríamos crítica y realidad, conocimiento y estado de cosas, idealismo y realismo, o utopía y contrautopía.

Dentro de lo subjetivo, se abarcan procedimientos existenciales. Su finalidad estriba en buscar en la obra, o recabar de ella, aspectos subjetivos –cervantinos–, que se identifiquen en términos autoconcienciativos; ver en el existencialismo un método analógico con el que podamos indagar –a semejanza del mismo– el mundo interno quijotesco, eco fiel del pensamiento cervantino. Como nos señala V. Simón Merchán con respecto a la figura de Kierkegaard:

Su método era el de la experiencia subjetiva, que evidentemente resulta imposible de intercambiar: él no podía saber más que de sí mismo, de lo que le ocurría o de lo que provocaba.⁵⁰

Dentro de esa actitud subjetiva, situaríamos otro principio significativo en nuestras argumentaciones: el *perspectivismo* (afín, a nuestro juicio, a términos tales como «relativismo», «parecer» u «opinión» –al menos con ellos lo hemos emparentado sistemáticamente a lo largo de nuestro trabajo).⁵¹ Decimos que, basados en tal principio, se estudiaría o analizaría el criticismo cervantino (su crítica humana y social) y el fin pretendido, de acuerdo con sus postulados concienciativos; cómo se cuestiona Cervantes nuestras actitudes, opiniones y creencias, no de manera categórica, sino más bien de acuerdo con el anterior criterio metodológico. En cierto modo, sería la descripción temporal y vital del autor, comprendida en lo que, dentro del capítulo III, denominamos «autoconciencia» cervantina. Aunque también veríamos en «parecer» u «opinión» un estado concienciativo de apreciación absoluta y, por tanto, de precariedad o limitación subjetiva en relación a aquel referente; sin descartar por ello, o más bien desprendiéndose de tal apreciación, la capacidad de objetividad ínsita en la reflexividad subjetiva; si bien, todo sometido al límite de lo contingente, y a lo relativo de la existencia.

Podría resultar paradójico el contraste precedente (absoluto-relativo) que se pretende armonizar en el factor subjetivo de referencia –autoconciencia cervantina. Así y todo, ello se

comprende dentro de lo que denominamos «dualismo», «contrastes», «oposición» o «contrarios», términos ordenados también según una finalidad sintética metodológica. Si queremos ver en el *Quijote* una unidad o convergencia, paradójicamente la encontraríamos en la ambigüedad, en la dicotomía o contrastes; de ahí que coexistan con la realidad el utopismo –o el idealismo, si se precia– en una seria advertencia de presentarnos la vida en su más cruda realidad. En efecto, cabe considerar la disposición dualista idealismo-realismo, englobadores prácticos de cuantas posibilidades intelectivas puedan concebirse, tanto a nivel concienciativo (subjetivo) cuanto al mundo entorno (objetivo), desde la perspectiva empírico-metafísica. Decíamos que el mundo posible intelectual tiene su gestación y desarrollo racional, cuyas matizaciones encuentran un orden analógico (coincidente o influido), que nos hace interrelacionar multitud de posiciones concebidas a lo largo de las diferentes épocas. Otras veces es el contraste u oposición teórica la que nos introduce en ese heterogéneo mundo intelectual, a causa de que cualquier vía argumentativa puede enfrentarse a múltiples cuestiones refutables (antitéticas), una peculiaridad del proceder intelectual. Como si todo transcurriese por fases concomitantes en la búsqueda de una unidad. En fin, los contrastes, la oposición (opuestos), la bipolarización o dualidad que se encuentran en el sentido existencial, conformarían la substancialidad humana (psico-física), cuya configuración ‘microcósmica’ podría compendiar inteligiblemente el concierto universal. Entonces diríamos que los ‘contrarios’ aspectos cuya rivalidad parece caracterizar a la dinámica existencial, en realidad serían materia necesaria de todo el concierto inteligible, y que, por tanto, diluciden la estructura formal objetiva. Que esa «oposición» tenga en la determinación aquella materialidad requerida por la libertad o arbitrio, a la hora de compaginar o moverse en su proceso autoconcienciativo. J. Ritter dice que “lo que se manifiesta como lo contrapuesto, lo real-objetivo o lo espiritual, lo material o lo viviente, es cosa que decide única y exclusivamente el concepto de lo real”.⁵²

Otro criterio asumido a la hora de establecer relaciones de la obra cervantina, considerada como ‘pensamiento’, con otras entidades, vendría dado por las *analogías*. Con ello se ha pretendido, en cierto modo, entrar en un orden de equiparación causal, en el sentido de hallar asimilaciones del pensamiento, con características transcendentales. En tal sentido, nos situaríamos en el contexto, en general, de la obra y, particularmente, en sus personajes centrales, procurando en o desde ellos encontrar o establecer dependencias tanto con el pensamiento precedente como con la posteridad; es decir, ver desde los personajes, o

elementos ficticios, las analogías que se puedan encontrar con las formas o arquetipos naturales (si conjeturamos con que desde la similitud o analogía se pueden establecer los principios de los que se participan); una aplicación desde el contexto quijotesco hasta las teorías contemporáneas, para un mayor entendimiento de aquel medio (veíamos, pues, en los personajes, medios no sólo de conformación autoconcienciativa, señeros de una mentalización contemporánea; también, el subsecuente desenlace de obligación moral –‘deber’ o predisposición de acción– cuyos ecos pudieran despertarse en la posteridad, en nuestro tiempo).

Entonces, con el empleo metodológico de las «analogías» (v. gr., asomarnos a teorías filosóficas posteriores a Cervantes, como pudiera ser el existencialismo), hemos querido ver, aparte de un auxiliar ilustrativo o aclaratorio de la comprensión (hermenéutica) quijotesca – contexto–, también los ecos cervantinos o similitudes que se puedan encontrar en esas diferentes teorías; que, sin ser meras influencias, está el sentir común de que al leer el *Quijote* hay una sensación de sentirse reflejado en él, no sólo a nivel individual y en algunas de nuestras facetas o modos personales, sino también comprendiendo el sentido general y peculiar humano. Análogamente, y dada su transcendencia universal de la obra podemos argüir de ella ser paradigma ilustrativo, práctico, de aquellos sistemas filosóficos a los que recurrimos para su interpretación: una afinidad atractiva de elementos reflexivos (en otras teorías –precedentes– se busca la influencia, directa o no, sobre la obra).⁵³

Y porque no se deben formular exclusividades conceptuales (propiedades, características, principios, etc.) cuando connotativamente, siguiendo un criterio hermenéutico, existen ‘elementos’ que reclaman una interdependencia asociativa con tal entidad conceptual; de modo que el concepto sintetizador de la teoría o sistema deviene una categoría vinculante con el orden comprensivo de afinidades y correspondencias, de las cuales se constituye en a modo de dominio inteligible, así como entidad del orden precesivo condicionante de su organización estructural, pues se observan elementos preexistentes en la configuración teórica novedosa. Tal preexistencia es conferida por W. Capelle a la metodología aristotélica, que caracteriza de ‘dialéctica’ y ‘empírica’⁵⁴ y que, de algún modo, queda patente en la practicidad quijotesca, al decir que “para sacar una verdad en limpio menester son muchas pruebas y repruebas” (II, 26).

Por otro lado –y prosiguiendo en esta línea de ‘analogías’– hemos querido conformar estructuralmente también este trabajo, teniendo presentes las pautas compositivas del *Quijote*,

cuya fragmentación y multiformismo, en nada obstaculizan la comunicación narrativa; antes bien, integra el todo avivando el interés. Podríamos afirmar teórica y prácticamente con Emilio Orozco que “Cervantes, casi desde un primer momento, concibió su ‘historia’ de don Quijote, no como un todo narrativo continuado, sino, por el contrario, de acuerdo con una compleja estructura abierta, plurimétrica y multiforme, fragmentaria, que le permitiera la incorporación de los elementos más distintos situados en torno, más que interrelacionados, con las aventuras de su héroe”.⁵⁵ Es decir, se ha pretendido prescindir de una rigidez formal-estructural, por preocuparnos fundamentalmente del contenido; que éste fuera marcando en su desarrollo comunicativo los mecanismos formales precisos (aunque, en nuestro caso, sí exista la interrelación de la que arriba se prescinde). Y porque, en cierto modo, nos estamos ateniendo a la asistematicidad o falta de método del contenido filosófico que asignamos o intentamos hallar en la obra. Podemos reiterar que, al no ser un tratado específico, se infiltran en la trama novelesca lo que la tradición o el momento contienen de fundamental, por su poder decisorio en los cánones impositivos del pensamiento. Que la asimilación práctica es una cualidad denotativa de la complejidad teórica intelectual.

Tal vez, la figura del ‘caballero de la fe’, perseguida con tanto ahínco por la vehemente especulación kierkegaardiana, pudiera concretarnos el talante esencial quijotesco. En efecto, la parte ideológica subyacente en el espíritu del *Quijote*, no tendría ningún inconveniente en concordar con el proceso metodológico asignado por Kierkegaard a la figura del sujeto conformado según la fe:

la fe, por su parte, procede exactamente al contrario: comienza con los movimientos del infinito, y sólo más tarde pasa a los de lo finito.⁵⁶

Decíamos que este proceder metodológico traduciría la mentalidad metafísica. Guiado por su irresistible ideal, el desconcierto contradictorio que aparenta todo su contacto con lo finito, reflejado en los aspectos ordinarios de la realidad, vendría dado por la opacidad paradójica de la lucidez espiritual. Es el desenlace perseguido por esta Tesis: de ‘lucidez’; de conformación subjetiva con su hipotética presencia de caracterización absoluta, o de conexión o entroncamiento con otra realidad. Que la melancolía inherente al devenir o contingencia finita, tiene su oponente en la animada confianza suscitada por la intuitiva atracción o adhesión absoluta, conforme al sentido dualista u opuesto que parece designar la realidad: una apelación a la regularidad, frente a cualesquiera de las anomalías imperantes.⁵⁷

Entonces se correlacionarán en nuestro trabajo la temporalidad así como la intemporalidad. Ésta se avendría con el concepto ‘futuro’, con la perspectiva o proyección quijotesca y con nuestra posición metafísica. De tal modo, que se podrían denominar ‘transmisiones intemporales’ o ‘concordancias substanciales’, a aquellas categorías de orden espiritual y de conformación entitativa, o modos reflexivos autoconcienciativos, que, a pesar de su repetición, serían meras coincidencias ilustrativas del carácter específico de la entidad concienciativa o espiritual: el testigo intemporal reflexivo, de una propiedad relacional absoluta.⁵⁸

De este modo, la figura del caballero –quijotesco– se aviene a aquel principio kierkegaardiano de la fe, y al subsiguiente, como resultado de su desenlace dentro del mundo de la contingencia, o finito:

...ha hecho y hace en cada instante el movimiento del infinito. Vuelca la profunda melancolía de la existencia en la resignación sin límites; sabe de la dicha de lo infinito, ha experimentado el dolor de haber renunciado a todo lo que más ama en esta vida; sin embargo, saborea la finitud, con la misma plenitud de quien no conoció nada más alto, pues su acomodación en lo finito no permite descubrir hábitos de espanto o desasosiego, antes bien posee esa seguridad propia de quien goza de la certeza de lo dismundano.⁵⁹

Algunas actitudes, finalmente, estimamos oportunas como advertencias dentro de estas ponderaciones metodológicas. Son meras reflexiones relativas a lo temporal-intemporal en nuestra aproximación a la obra cervantina; también, el ‘refuerzo’ o la reiteración de aquellas ideas o conceptos que así lo requieran, por su implicación, aclaración o complementariedad en el desarrollo de la Tesis.

La magnitud de la obra, su categoría (nos referimos particularmente al *Quijote*), parece estar ahí reafirmada en su excelencia, conteniendo cualquier intento de manipulación. Como si el empeño entrañase un alto riesgo. Tal se desprende de la opinión de Emilio Orozco Díaz:

El acercarnos a la inmensa obra cervantina produce un temor y un respeto... Nos sentimos familiarizados con los personajes que en ella se mueven; sentimos su presencia con tal fuerza que a veces, más que verlos metidos en su mundo, nos parece que ellos se mueven en el nuestro. Pero, por ese temor y esa fuerza de la realidad humana que vive ante nosotros, el tocar la obra en sí, las páginas escritas, instintivamente lo evitamos.⁶⁰

Si sentimos, pues, nuestra presencia, la presencia real de la vida misma en la obra culminante cervantina, es de rigor y lógica acercarse a ella como a las fuentes mismas del recuerdo y la memoria, más que a su crítica. O, al menos, podemos extraer este principio, como positivo, para su análisis y estudio. Pues hay unanimidad crítica en la asunción de estos valores contenidos en el *Quijote*, que dan a la temporalidad el ritmo dinámico de la vida. No se detiene el *Quijote* en el tiempo, participando así, paradójicamente, de la temporalidad, precisamente por estar en la dinámica del tiempo, que cataloga el modelo de la vida, de la realidad humana:

Desde hace tres siglos y medio el Quijote no ha cesado de demostrar a sus lectores su pertenencia tanto a la vida como a la literatura. ⁶¹

Si, como dice el citado autor, “las implicaciones de la obra parecen interminables” ⁶² entonces se coimplica temporalmente en el pasado con el recuerdo (parece entrar a formar parte, tal vez mitológicamente, de la historia, como modelo, donde la ficción asume protagonismo reflexivo para constituirse en metarrealidad; no en el sentido de trascenderla, sino de clarificarla, de fijarla como canon de rememoración paradigmática). También, el término «interminable» hipoteca el futuro o, al menos, lo compromete explícitamente con la acción; con una cadena emanada del protagonista, y que se constituye en dinámica social, por la potencial influencia de la obra, según los principios que ya tiene predeterminados, establecidos.

Y ese latido vital que se oculta en la obra canónicamente, escaparía del mero marco instrumental que conforma la vida misma, de las situaciones opcionales que rodean la existencia, para revestirse de interiorización profunda o devenir principio de economía de medios. Porque, lo mismo que esas situaciones opcionales son y están adecuadas a todos, el principio fundamental que determina la esencia de la vida, su abstracción conceptual o característica de «verdad», parece ser un principio racional selectivo. Tal parece colegirse del paralelismo establecido entre Velázquez y Cervantes, en el orden conceptual realista; cuyas ideas estarían “condicionadas por una interpretación semejante o hasta idéntica de la vida, que impelía a los dos artistas a percibir las cosas del mismo modo y, por consiguiente, a descubrimientos artísticos paralelos”. ⁶³ Con los términos «metapintura» y «metaescritura» respectivos de esta analogía comparada de formas de representación, ⁶⁴ se definiría conceptualmente la esencia vital. Podríamos hablar de concepto de la realidad; donde la

realidad misma es subsumida en la forma expresiva, deviniendo concepto o paradigma formal. Con ello no se recusa lo que se dice en estas líneas (“La creación de Cervantes, como la de Velázquez, acogiendo al hombre ‘en plenitud y variedad de existencias’ huye de la abstracción”),⁶⁵ sino que nos fijamos en el modelo, en la obra creada, como orden conceptual del contenido; en su sentido e interpretación. Tal vez Américo Castro cuando dice que “Cervantes se inventó un supermundo en el cual las razones dialogan con las sinrazones”,⁶⁶ esté definiendo claramente lo que pretendemos de afinidad o necesidad complementaria entre realidad y orden conceptual. Y, si bien lo conceptual es imagen virtual de lo objetivo –puede serlo–, la ficción, al asumir sólo el modo conceptual, sin equiparación con el concepto que lo expresa, en nuestra forma intelectual de relaciones ideo-objetivas, deviene un contrasentido que requiere su aproximación o relación con lo concreto para, de alguna forma, sustentarse en alguna identidad (pues con ser ficción o ilusión no deja de asumir rasgos materiales sobre los que construir su pretensión identificativa; intento que se autodestruye cuando se somete al examen de lo objetivo, donde lo absurdo de la construcción se desmonta con los elementos sistemáticos que la realidad le muestra).

En cuanto a la observación que hacíamos al hecho de ser reiterativos en muchos asuntos a lo largo de los diferentes capítulos, aparte de un refuerzo y evocación, más que el hecho manido de caer en el tópico indicaría nuevos complementos, ilustraciones y aclaración de las distintas unidades, para una mayor interrelación; y porque requieren una ponderación complementaria desde el punto de vista considerado, según referencias de las unidades en los que se comprenden.

Como ‘reseña contributiva’ nuestra que, de alguna forma, creemos que entra dentro de la originalidad en relación a cuanto hemos constatado sobre el *Quijote* de Cervantes, y teniendo presente nuestra pretensión investigadora acerca de la ‘problemática subjetiva’ de dicha obra, expondremos las siguientes ideas (algunas de ellas ya se han insinuado): Tal vez condicionados por una subyacente mentalidad espiritual cervantina (o moral, si se precia), y ateniéndonos, paradójicamente, a criterios relativos explícitos en el término metodológico ‘parecer’, asumimos lo Absoluto como vínculo de aquella problemática subjetiva; es decir, la mentalidad cervantina bajo supuestos metafísicos, entre otros, según deducimos en nuestra exposición.

El relativismo cervantino, confinado a nuestro inmediato criterio de ‘parecer’ u ‘opinión’, se connotaría con todo lo precedente en la medida en que, desde las limitaciones subjetivas, se impetran instancias absolutas, como cierta conformidad (si apelamos a la idea subjetiva de ‘microcosmos’). Consecuentemente, recurrimos a las diferentes vías o direcciones filosóficas por el hecho de que ese interés prioritario nos mueve en este trabajo. No obstante, no encontramos descabellada la idea influida-influyente del pensamiento filosófico en Cervantes. Se ha matizado el recurso filosófico para una mayor aproximación y comprensión del contexto; aunque también, como se verá, la anticipación o previsión cervantina haya podido tener su incidencia o aposento en el devenir ideológico.

Aunemos a esto, siguiendo los principios analógicos que sustentamos, nuestro apego a algunas teorías filosóficas –como de hecho lo es el existencialismo– en aquel mismo intento o pretensión de aproximación intuitiva o autoconcienciativa cervantina (es decir, quijotesca).

Decíamos al principio de la Introducción que se desprendía desde el *Quijote* un eco relacionable con la realidad histórica. (Y que al tener la vida una proyección histórica, entendemos que el mundo ideal que se sustenta y parte de la misma realidad vital puede ser una exigencia inherente a la misma que, dentro de su categoría, participe de la realidad histórica del elemento que la sustenta o genera). En este sentido cabe cuestionarse si existe alguna afinidad entre el plano histórico-social y esa paridad metafísica-idealista, que de alguna forma aporten alguna razón a la problemática existencial (como pudiera ser el ‘determinismo’).

El hecho de acercarnos a la historiografía y sociología creemos también que puede significar un punto de apoyo serio en la comprensión analítica del contexto quijotesco; las orientaciones o fórmulas que desde allí nos han atraído poderosamente, suponen alguna referencia, algún vínculo o, al menos, algún contacto con el desprendimiento vislumbrado en nuestra continua lectura del *Quijote*; la comprensión analítica quijotesca, nos guiaba o requería el auxilio imperioso de aquellas ciencias.

De hecho, como se ha insinuado anteriormente, muchos conceptos literarios traducen experiencias vivenciales connotativas del pensamiento histórico-social en que se inscriben; y dentro de esa imagen connotativa, la obra es una expresión del mundo y pensamiento del autor, y conlleva las asimilaciones histórico-sociales contemporáneas, junto con sus adherencias antecedentes; por eso podemos hablar de intersubjetividad.

Ahora, y dentro de lo que consideramos nuestras personales aportaciones, transcribimos la semántica de ‘metafísica’ y de ‘autoconciencia’ –según nuestros criterios y usos–, así como otros principios.

El pensamiento, en su aproximación objetiva desde principios intuitivos, presente autoconcienciativamente un sentido microcósmico, de afinidad o correlación subjetiva con ciertas entidades (sociedad, naturaleza, universo, mundo espiritual), cuya valoración esencial se comprendería dentro de la denominación metafísica. Intuitivamente, pues, se evocan las características reflexivas de aquellos intereses que despiertan y mueven nuestra ponderación autoconcienciativa. Aquellas entidades correlacionadas se conformarían según un orden preestablecido; parecen atenerse a leyes que se orientan hacia un foco referencial absoluto. Tal normatividad, como principio regulador, propicia una equilibrada actividad manifestativa de características esenciales. Así, a nivel subjetivo, si nos atenemos al plano moral, éste apuntaría a una característica natural necesaria inmanente-transcendente. Dentro de esa transcendencia cabe situar su propiedad inmanente, los aspectos relacionales descubiertos y la incidencia que pudiera conllevar: v. gr., en la realidad social, pues la subjetividad manifestaría las exigencias, en la característica social, de su propia conformación moral o autoconcienciativa –de hecho establecemos cierta analogía en la configuración autoconcienciativa individual-social, así como una participación común de ciertos contrastes contemplados metodológicamente en aquel principio de oposición antes referido.

Desde el mundo ficticio, desde la apariencia o idealidad metafísica, tan extensivos en el *Quijote*, puede hallarse autoconcienciativamente conformación moral, normatividad constitutiva y un sentimiento interno de necesidad propia y capacidad; quizás con mayor acierto que desde la confusa y problemática realidad.

Apreciamos, pues, en la terminología metafísica una situación transcendente, que va más allá de la realidad, tanto del contexto literario –quijotesco– como de la existencia objetiva que manifiesta; un situarse más allá de lo obvio. Tanto lo ontológico o afán intelectual del mundo ideal, como la dialógica en su instrumentalización persuasiva tienen amplio eco quijotesco. En tal sentido, si asumimos la ironía cervantina, apreciamos en ella una matización metafísica de oposición temporal mediante el pensamiento utópico y moral. O si apelamos al tema de la locura, quizás que en su idealidad inherente subyazca una auténtica clave que subvierta la confusión analizada dentro de la problemática subjetiva.

Estas inmediatas consideraciones, que semejan constituir una estructuración predeterminada, permiten columbrar ya un modelo antropológico cervantino-quijotesco ordenado a una estimación autoconcienciativa y metafísica, aunque muchas de sus apreciaciones, paradójicamente, provengan del entorno histórico-social.

De todas formas, y si nos atenemos a la problemática general planteada en la obra, al referido modelo antropológico, a sus derivaciones morales así como a cuanto de previsión y cambio consideremos en la obra cervantina, llegaríamos a la conclusión de ser una obra de ‘razón’ (posicionada, en términos filosóficos, en el ‘logos’, frente a la confusión; el conocimiento estructuraría ese mundo racional considerado en el *Quijote*; y en ‘conocimiento’ se podría contemplar o aludir a ese trasmundo, metafísico, organizador de aquella problemática y confusa realidad característica de la realidad socio-histórica que se analiza).

Lo atávico como transcendencia temporal/intemporal; el pensamiento cual cualidad espiritual; los valores humanos que se fraguan y ejercitan en el acontecer vital desde apreciaciones o reflexiones autoconcienciativas; los nexos transcendentales situados en el más allá, en lo absoluto; las ideas de ‘verdad’, ‘ser’, ‘libertad’, ‘deber’ e incluso la ‘razón universal’ conectada a la necesidad o interés subjetivo, se deciden tanto en el orden autoconcienciativo como en el seguimiento idealista o metafísico emprendidos.

Desglosando el concepto metafísica, es asumido también (y reiterando una vez más el tema de la locura) como una organización subjetiva en base a sus intereses y necesidades, trascendiendo los convencionalismos y barreras impositivas sociales; la capacidad subjetiva en su potencialidad hacia un orden transcendente. Toda manifestación subjetiva que se relacione con cierta dependencia y reconocimiento Absoluto, propicia su conformidad autoconcienciativa y su dimensión fáctica. El hecho de apreciar la razón cervantina insertada en una fundamentación metafísica que sigue los criterios teológicos de la filosofía renacentista, nada desdice del conjetural mundo de encantamientos y demás, opuestos por el autor a la realidad imperante, una medida de libre expresión, de apoyo a ideas progresistas (matizamos una vez más) y de mentalidad consciente a través de medios enajenados.

Hay, pues, en la naturaleza subjetiva una intuitiva reflexión de ordenación relacional absoluta; la capacidad subjetiva se remonta a una reconstrucción racional análoga o connotativa de aquel intuitivo orden de valoración objetiva superior. Desde la conciencia como configuración vital habría un remonte metafísico que conjugaría el sentido existencial con una inserción causal de características absolutas; una concertación subjetiva en adecuación

participativa y reflexiva con aquella entidad. Quiere decirse pues, que el sentido metafísico que columbramos en la mentalidad cervantina-quijotesca perfila un orden superior de complementariedad humana; una llamada interna (y desde la realidad experiencial) impulsada por un innato sentimiento.

El recurso mediático metodológico atendería también a aquel orden absoluto en su conexión con la agencialidad protagonista, a su vez, medio difusor del sentido conferido por el autor. Por tanto, los elementos ficticios en lo trascendente sedimentarían su potencia causal desde la realidad que lo desencadena, propiciando desde el idealismo la vertiente moral que fundamentaría normativamente el sentido objetivo.

Otra asunción metafísica concordaría con una concepción del mundo, y subjetiva en general, ordenada según postulados de criterios jerárquizantes y autoritarios, como expresión y comprensión, quizás, de aquella dicotómica visión idealista/realista.

Metafísica, también, como proyecto vital humano, utópico si así se precia, dispuesto hacia las disposiciones idealizadas desde las instancias de la necesidad social. Si transferimos esto al sentimiento moral de los protagonistas, obtendríamos un perfil dualista: el de Sancho, afín al materialismo, y el de don Quijote, que armonizaría con la idealidad o con el espíritu.

Es considerado, en cierto modo, también este concepto –metafísica– como formas intelectivas eficientes que impulsan el devenir y el progreso; una potencialidad capacitada para unos fines intuidos (que relacionamos con formas eficientes de valoraciones absolutas, según principios reflexivos autoconcienciativos), trascendentes al orden existencial subyacente. Paradigmáticamente podríamos situarnos en la visión progresista cervantina en lo referente a la situación social femenina.

Aunque se apuntaba prioritariamente con *autoconciencia* a la figura de Cervantes y a su incidencia intelectual dentro de la obra objeto de análisis, tiene su extensión también al ámbito de lo social, al comprenderse ambos dentro de la denominación subjetiva bajo supuestos autoconcienciativos. Es decir, la problemática subjetiva, emblemática de nuestro trabajo, adquiere una complejidad histórico-social (u objetiva, si se precia) y metafísica, con peculiaridades físicas y morales o ideales conforme al dualismo metodológico al que nos atenemos fielmente. Entonces, los personajes encarnarían el testimonio autoconcienciativo (histórico-social y metafísico) al ser medios intencionales subjetivos (delegaciones ajenas de

expresión), y se atarían tanto a la temporalidad como a lo intemporal, según la codificación intencional de que estén revestidos.

Dentro de la idiosincrasia autoconcienciativa existe un proceso autoformativo vital, racional; y personal o influido (consciente/inconsciente, como pudieran ser aquellas formas del pensamiento que la costumbre asimila y hace suyas). Y aunque parezca haber una interrelación o mutuo influjo en dicho proceso –podríamos hablar de las determinaciones sociales que asimila el proceso autoconcienciativo–, sin embargo en cuanto a racionalidad, consciencia y personalidad resulta más evidente en la caracterización individual que en la social –de hecho, el propio sentimiento autoconcienciativo así parece acreditarlo, mientras que su ramificación social se reputa como una inferencia cotejable. Es por lo que la idealidad o idealismo implícito en la proyección filosófica, así como la normatividad moral, se vinculan también con mayor precisión a esa peculiaridad individual; del mismo modo que la materialidad pretendemos aplicarla con mayor acierto en lo social. Si bien planea siempre esa mutua interacción, ya que las circunstancias temporales se circunscriben a los intereses individuales o colectivos, luego tienen su impresión autoconcienciativa.

Vemos, pues, que el término *autoconciencia* se ata a lo vital, a lo temporal, como incidencia descriptiva cervantina, y al sedimento o influencia de lo precedente, del pasado; igualmente se asocia con otras manifestaciones pluralistas que trascienden tal sentido, circunscrita a una trayectoria filosófica de índole moral e idealista (en este postrer sentido contemplaríamos autoconciencia en cuanto reflexión absoluta, metafísica, proyectada en el ‘deber’). Al concebirla, pues, dentro de lo temporal, encontraría sentido en la estructuración histórica o historiológica que emprendíamos (hagamos memoria metodológica), porque en ella quedan comprendidos lo real, lo objetivo y lo ideal (de esto último nos aleccionará el ‘presentismo’ croceano, entre otros procedimientos comprensivos). Y ya que nos aliamos con las ‘ideas’, con ellas no sólo precisamos la actividad agente sino su influencia y causalidad o conciencia y responsabilidad con que concebimos lo autoconcienciativo.

¿Por qué precisamos tanto el talante idealista de la mentalidad quijotesca en esta recensión semántica? Tal vez porque, ateniéndonos a principios informativos del pensamiento moral, nos vemos arrastrados por la circunstancialidad histórica, debido a la preponderante influencia del pensamiento cristiano de aquella época. Pervive en los fundamentos de ese pensamiento religioso la apreciación subjetiva autoconcienciativa de principios análogos, desde la intuición o reflexión, de transcendencia o categoría absoluta; como una actitud vital,

propia. Entonces, uno de nuestros puntos de partida, precisamente, se sustenta en la convicción de una mentalidad cristiana cervantina impulsora de su mundo interno, en base a lo cual se han asumido y encaminado fundamentalmente los criterios filosóficos de la problemática subjetiva. Y porque la materialidad problemática tratada debe responder a principios asumidos y personalizados, que delaten la incorporación subjetiva y su grado de interés. El autor pudo ser un fiel exponente de la aceptación multisecular de la autoridad asentada o fundamentada en la autoridad divina (sin menoscabo de una conciencia progresista en Cervantes; de hecho perviven en el *Quijote* junto a esa mentalidad metafísica o teológica, fundamentos racionales modernistas, como puede ser la ‘libertad’).

Lo que sí podemos ya afirmar es que la preponderancia autoconcienciativa recae sobre la figura de Cervantes, comprometido con el ‘deber’ y con la ‘verdad’, consecuentemente inferimos una categorización moral y una proyección social. Este autoritarismo emana desde el fondo de su propia conciencia, cuando aforísticamente delega en los protagonistas mediante “Yo sé quién soy”.⁶⁷ Autoconciencia, o fondo introspectivo y un eco personal; una proyección empírica que involucran al mundo y al sujeto agente desde el conocimiento y la acción hasta la expresión lingüística, que se inscriben en la temporalidad. Implica, pues, el sentimiento del propio conocimiento (tarea harto ardua, según indicaciones del mismo Cervantes); del interés personal (movido por la necesidad) y sus requerimientos ante el descubrimiento integrante en el concierto existencial. Al ser un proceso consciente, tenemos que pensar en la acción (según apuntábamos antes) y en el conocimiento empírico que conlleva, por lo cual ‘autoconciencia’ devendría una decisión problemática subjetiva (recordemos la célebre sentencia de Sancho –I, 47: “cada uno es hijo de sus obras”); un desarrollo testimonial-temporal consciente, si bien, cuando comprendemos una influencia social en el pensamiento humano, pues interactúan, (podríamos hablar de huellas temporales autoconcienciativas) y al atribuir a aquel otro orden –el social, al que consideramos también un proceso autoconcienciativo que devendría una entidad normativa sujeta al fluir temporal, si pensamos en su dominio e influjo individual, del sujeto, y en las alternativas que puedan sucederse por imperativo circunstancial; de ahí, también, el contraste o desigualdad entre el propio concepto subjetivo y el que acarrea o formula el juicio social– cierta categorización inconsciente, parece ser entonces que encontraríamos tales huellas en la individualidad, que en cierto modo reflejan ‘algo’ impersonal (en cuanto ‘influido’, más que ‘influyente’). Si advertimos también en el orden autoconcienciativo una intrínseca relación bipartita y estrecha con el orden absoluto, desde la

reflexión e intuición, podría conjeturarse otra equitativa alteridad subjetiva, a semejanza de aquel otro proceso interactivo social; sin embargo, como se puede apreciar a lo largo de las ponderaciones filosóficas que expondremos, se advierte más una configuración característica entitativa (una conciencia de ‘ser’) que meras determinaciones ajenas. Un valor éste que prevalecerá sobre aquel otro –social. Tal vez, el talante y la valía personal marquen en o sobre el sujeto estas valoraciones que nos susciten o descubran las ponderaciones o reflexiones hermenéuticas.

Dentro de la psicología cervantina, que equiparamos conceptualmente con lo autoconcienciativo, correlacionaremos una secuenciación conjetural (‘verdad’, ‘creencia’, ‘sentimiento’, ‘autoridad’, ‘deber’ y demás) según una orientación socio-histórica, en la que tendrían un peso esencial los criterios morales-religiosos comprendidos en nuestras pesquisas filosóficas. Tal vez el criterio que nos muestre una mayor razón de la naturaleza autoconcienciativa sea la equiparación de ‘deber’ y ‘libertad’. Ellos marcarían las pautas de su inteligibilidad a través de la acción, tanto si miran al impulso transformador por imperativo de la problemática existencial, como si se encaminan a la ascesis, según exigencias espirituales, metafísicas.

Reiteramos de nuevo, dentro de la complejidad conceptual aludida, la presencia de los personajes de la obra, en cuanto delegaciones arbitrarias del talante cervantino. Tal vez en ellos encontremos los principios que mueven los procesos autoconcienciativos, sujetos al suceder temporal, a sus cambios y transformaciones; unos personajes que se debatirían entre el ‘ser’ que se desenvuelve en la problemática existencial, y el ‘deber’ como exigencia o aspiración vital. De ahí, el recurso ‘microcósmico’ al que apelamos en su configuración paradigmática.

Si bien antes se ha señalado el término «autoconciencia» esencialmente denotativo de la entidad cervantina, pero extensivo al orden social del que formaba parte, asimismo, por nuestra peculiaridad social-subjetiva, podemos contemplar en este concepto impulsos reflexivos subjetivos que despierten en nuestra consideración estados autoconcienciativos cervantinos, cuyo eco se promueva desde la capacidad situacional contextual. Que el ‘pensamiento’ cervantino evoque su estado creativo o génesis, su sentido autoconcienciativo, en la consideración temporal subjetiva, por la capacidad analógica del pensamiento, que descifra, o puede descifrar potencialmente, el sentido interno de la expresión lingüística, su significado o intencionalidad agente ⁶⁸.

Trascendido el referente ideal lingüístico creado por la artificialidad imaginativa cervantina –D. Quijote y demás particularidades–, tendremos que posicionarnos en la intencionalidad lingüística, en su sentido, desde las respuestas que se evocan contextualmente según el desciframiento subjetivo, siguiendo orientaciones hermenéuticas. Partiendo de esta posición, conjugamos las connotaciones metafísicas evocadas o que nos despierta la interpretación contextual, como respuestas sugeridas por una potencial intencionalidad subjetiva cervantina. Apelamos, en cierto modo, a la relación de isomorfía de los analistas lingüísticos, según la cual “podemos pasar de un hecho a su expresión lingüística, o de ésta al pensamiento que contiene”⁶⁹. Alternando, pues, nuestro principio ‘consciente-inconsciente’, tanto en la consideración de la expresión lingüística en sí como en el orden de sus contenidos, de sus implicaciones, convendremos en que el pensamiento cervantino “al hacer un enunciado implica pragmáticamente que cree lo que dice, que posee sus buenas razones para creerlo así y que juzga de interés para su auditorio el decirlo”⁷⁰. Después, la gran atracción o el interés absorbente del mensaje agente producido en la temporalidad, (sugiriendo, promoviendo, incentivando su potencial desciframiento paciente) nos mueve a situarnos en una equiparación temporal de la dinámica existencial.

También creemos haber ampliado algunas influencias filosóficas tanto aristotélicas y estoicas, como hazmianas, principalmente. Asimismo, el alcance y las ponderaciones vitalistas en la trayectoria idealista o filosófica cervantina. Tampoco debemos perder de vista nuestra aproximación a todas aquellas teorías del pensamiento que orienten, expliquen o dilucidan el entramado cervantino analizado.

1. No es que seamos conscientes de tal pretensión, ni que abriguemos tal actitud. Más bien, en tono irónico en armonía con la obra quijotesca, juzgamos o encontramos desorbitadas algunas afirmaciones y posiciones disuasorias. V. g., de M. Bataillon, cuando dice que “nadie incurrirá ya en la necedad de hacer del *Quijote* un libro de tesis...” (cfr. p. 792 de su obra *Erasmus y España*, n. 78). Claro que tal admonición figura en un contexto de valoración que pretende conformar o equiparar la conciencia cervantina al arbitrio general. Sin embargo, su explicación también entra dentro del ámbito de esa generalidad hermenéutica que se censura.

2. Ya, en la ‘opinión’ o ‘parecer’ avanzamos la argumentación de la relatividad del mundo quijotesco, dentro de la realidad subjetiva, porque ésta no renuncia al eco absoluto que columbre su sentido espiritual.

3. Esta ‘perspectiva vital’ se encamina en aquella dirección descrita por José Ferrater Mora (cfr. *Diccionario de Filosofía*, vol. III, pp. 2557-2559), sobre el perspectivismo de Gustav Teichmüller, Ortega y Gasset y

Whitehead; quienes se posicionan en la consideración de una cosa, o del mundo, desde diversos puntos de vista; o en el sentido histórico como descubridor de las cosas; o bien, la conexión de cada entidad con el universo de las cosas, respectivamente (si bien subyace un elemento común: la pluralidad).

4. Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 485.

5. Estas razones vendrían impuestas o dadas en virtud de la misma definición terminológica (“Hermenéutica es el arte de entender y el objeto de ese entender es el discurso escrito”, Emilio Lledó, *El silencio de la escritura*, p. 49). Ella refuerza nuestro interés por la obra y la disponibilidad de ésta a ser objeto memorable en el futuro: “Toda escritura necesita, por ser memoria, otro diálogo previo en el que se *constituye* el lector. No sólo estamos ante un mundo que nos estimula a un continuo ejercicio de *interpretación*, sino que esa interpretación está orientada por la capacidad de recepción con que cada sujeto, cada consciencia, cada lector ha ido *recibiendo* en su memoria el incesante ejercicio de la vida” (E. Lledó, *op. cit.*, p. 152). O bien como dice Fernando Montero, “todo autor se presta a una diversidad de interpretaciones” (véase su obra *Mente y sentido interno en la crítica de la razón pura*, p. 17).

6. E. Lledó, *op. cit.*, p. 144.

7. Como dice V. Gaos cuando considera la complejidad de la obra y especula con la libertad del protagonista: “En cuanto a lo que Cervantes se declare padrastró, más que padre, de don Quijote, creo que en la frase hay que ver un propósito de objetividad. Lo que Cervantes quiere decirnos es que se ha situado frente a su héroe dejándole en libertad, como dueño y señor de sus actos. El texto del Quijote ofrece muchas dificultades. No le añadamos otras innecesarias” (V. Gaos, p. 20 de su edición del *Quijote*). La consideración de tal libertad no implica necesariamente la anulación del autor, sino más bien una ocasional y adecuada instrumentalización de alcance objetivo de mayor precisión que la vía ordinaria, sujeta al poder institucionalizado. Por tanto, la complejidad y problemática objetiva estriba tanto en la materia –que podemos denominar *sujeto*– como en sus mecanismos inteligibles. Tal problemática y complejidad nos salpica cuando nos acercamos a la comprensión de la obra, sin que por ello nos sitúe al margen, antes bien, el carácter que nos confiere puede conllevar mayor inteligibilidad y afinidad con su mundo interno.

8. Leemos en la edición del *Quijote* de Martín de Riquer, p. 49: “Cervantes en persona ha asomado a las páginas en el *Quijote* y nos ha hablado directamente, como Velázquez cuando se pinta a sí mismo en las *Meninas*”. Y en p. 63, tras señalar las penalidades, estrecheces y humillaciones acarreadas por Cervantes a lo largo de su existencia, se indica su reflejo en la obra: “... en el *Quijote* existe un fondo evidente de amargura y de tristeza”. Por su parte J. B. Avallé-Arce y E. C. Riley inciden también en ese eco cervantino en el *Quijote*. En la variedad de recursos estilísticos encuentran una presencia autobiográfica variada: “... en el *Quijote* alcanzan una riqueza, una densidad y un movimiento que se desprende de la compleja y profunda concepción de la obra, con su alternancia y entrecruzamiento de mundos y vidas, entre las cuales también la del mismo Miguel de Cervantes, con su fina ironía, su escepticismo melancólico, su alegría desbordante y su risueña y conmovedora bondad” (véase la p. 353 de la obra de estos autores *Suma cervantina*). Apreciamos, no obstante, tanto en el término ‘vida’ como en los datos autobiográficos, una extensión a sus circunstancias vitales y a su pensamiento en general.

9. *Don Quijote de la Mancha*, t. III, p. 150, edición de V. Gaos. Las mismas dudas alberga E. C. Riley (cfr. p. 58 de su obra *Introducción al Quijote*).

10. Si esa unidad no atiende sólo a la conjunción formal de estilos en una síntesis armónica, como parece apreciarse en V. Gaos (“... cuando se analiza el *Quijote* en detalle como cuando se le abarca en una mirada final de conjunto lo que se observa es la indestructible unidad de la obra, su pasmosa organización como un todo articulado”, V. Gaos, *op. cit.* Vol. III, p. 32. O la unidad que aparece en pp. ss. de ‘reacción contra’ los diferentes estilos; o de la literatura en función de la vida, cfr. *op. cit.*, p. 37), en cuanto al orden requerido por la consideración temática y su inteligibilidad e inserción en el conjunto existencial, armónico y consecuente. [Porque más adelante así parece definirse este autor en el asunto unívoco al que aludimos: “La unidad estriba para él (Cervantes) en la verdad psicológica, no en la acción. Dar una visión total de la vida, plegándose lo más ceñidamente posible a su imprevisible y ondulante curso”, V. Gaos, *op. cit.*, vol. II, p. 47].

11. E. Lledó, *op. cit.*, pp. 46-47. Vemos en estas líneas de Lledó, aparte de una reseña de la naturaleza racional, su incrustación en la problemática existencial y su potencialidad dilucidatoria, en afinidad con la temporalidad. No es menos cierto que para lo uno se requiere lo otro; es decir, si ciframos la problemática en el texto y lo subsecuente en el posible lector, porque “el discurso escrito está a disposición de todo lector y en todo tiempo; pero, por ello mismo, su alejamiento del *mundo entorno* (*Umwelt*) que lo produce permite que la carga de lo producido en él requiera incorporarse al *Umwelt* del lector”, (*op. cit.*, p. 50).

12. E. Lledó, *op. cit.*, p. 54.

13. Además, parafraseando a Ortega, y reconociendo al mismo tiempo la sublimidad de la obra, diremos que “clásico es cualquier pretérito tan bravo que, como el Cid, después de muerto nos presente batalla, nos plantee problemas, discuta y se defienda de nosotros” (en Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, prólogo de José Ortega y Gasset, p. 16).

14. D. *Quijote II*, cap. 32, p. 271.

15. Ya en J. B. Avalle-Arce y E. C. Riley se destaca este aspecto material de la novela quijotesca que configuró su estilo formal (“... la novela como *comédie humaine*: representación de la vida”) incidencia lógica de la comunicación mediante el lenguaje, recreación propia de la vida (apud J. B. Avalle-Arce y E. C. Riley, *op. cit.*, pp. 77-78). En cuanto a la conjunción de la vida con sus problemas inherentes, o el problema humano, bástenos en esta Introducción el siguiente apunte de A. Castro: “La vida, sea la de uno o la de muchos, siempre es insegura, pues nada hay más problemático que el hecho mismo de la existencia humana” (en Américo Castro, *La realidad histórica de España*, p. 72).

16. A propósito de la ‘locura’, el desenredo que tal complejidad acarrea a lo largo de la obra parece tener cierto eco orientativo en las argumentaciones de V. Gaos, donde, descartado lo patológico, los valores universales asumirían cualquier medio denotativo de su presencia e independencia (cfr. V. Gaos, *op. cit.*, n. 1, p. 162, vol. III).

17. D. *Quijote I*, cap. 1, p. 101.

18. *Ibíd.*, cap. 4, p. 117.

19. Américo Castro, *op. cit.*, p. 41.

20. Apud. V. Gaos, *op. cit.*, p. 150 del t. III (véase al respecto la cita correspondiente a la n. 9 de esta Introducción). Decir también que no son los aspectos formales y estilísticos alcanzados por Cervantes, mundialmente reconocidos, objeto de nuestra consideración, porque creemos que es la materia tratada, el sujeto de su obra, lo que categoriza el género que él perfecciona e inaugura (“Cervantes, por sus viajes y lecturas, por

su experiencia y el trato de diversas gentes, y por su genial intuición de géneros y nuevas posibilidades, pudo reunir en sí los más diversos trazos de las formas que desde el Renacimiento italiano estaban desarrollándose en toda Europa, más las genuinamente nacionales y las de su nueva y fecunda creación” -Ángel Valbuena Prat, Estudio Preliminar a las *Obras Completas de Cervantes*, p. 14. Y más adelante, p. 33, dice: “Ortega y Gasset pensaba en el *Quijote* como clave de toda la gran novela contemporánea... A la vez que la mirada al futuro, la obra era reflejo vivo de la sociedad nacional”). Esa ‘materia’ encierra (en opinión de muchos expertos críticos, como hemos reseñado y veremos en adelante) tal cúmulo de problemáticas, que se identifica con la vida misma y con el carácter heterogéneo o dualista que le conferimos o con el que la comprendemos: realismo-idealismo, relativo-absoluto, objetivo-utópico...

21. Revista *Anthropos*, nº. 98/99, pp. 3-4, “Editorial”

22. Según hemos expresado en líneas anteriores, mencionábamos el capítulo segundo de nuestra Tesis como depositario, junto con la problemática subjetiva analizada, de las directrices críticas de nuestra defensa; así como de nuestras ideas o argumentos prefijados. Hemos de remitirnos, sin embargo, al capítulo cuarto, donde explicitamos nuestras conclusiones finales, y complementamos nuestras hipótesis con aquellas opiniones vanguardistas que, de alguna manera, refrendan nuestra temática argumentativa.

23. Claudio Guillén, “Lecturas del «Quijote»”; en la edición de *Don Quijote de la Mancha* dirigida por Francisco Rico, vol. II, p. 34.

24. Por «dificultad» puede entenderse en el presente trabajo cualquier orden preestablecido, objeto crítico o reformable, cuya inserción institucionalizada requiera una oposición especial. Las orientaciones de Thomas S. Kuhn en su obra *La estructura de las revoluciones científicas*, pueden ser ilustrativas en tal sentido; en especial, lo que atañe a la definición de «paradigma», su consolidación y finalidad (véanse, al respecto, Thomas S. Kuhn, *op. cit.*, pp. 13, 44 y 71).

25. Pero pretendemos ver más que ‘metodología’ en las líneas precedentes, porque aquélla, aparte de facilitar el ‘camino’, de mostrar la senda para hacer viable y efectivo un proyecto, con ser mucho, poco conlleva de lo que se mueve con su iniciativa. Sólo y principalmente eso: ayudar, iluminar, guiar; mostrar los medios adecuados a la necesidad imperante. Se conjugan, pues, dos factores que, coimplicándose mutuamente, son totalmente distintos: el método y, digamos, la materia. Ésta se identifica con cualquier efecto particular; aquél, con el denominador común o general del que participa todo lo que haya devenido mediante su uso, pues diversos son los métodos como conviene a cada caso.

26. J. A. Maravall dice al respecto: “Creo que hay que abordar la interpretación del *Quijote*, no desde el punto de vista del caballero estrictamente, sino de él y de su mundo en torno. El caballero se lanza al campo para que ese mundo exista y sin tener en cuenta éste, es imposible entender aquél” (véase J. A. Maravall, *Utopía y contrautopía en el Quijote*, p. 24).

También Vicente Gaos, que elogia la edición del *Quijote* de Clemencín, sobre todo por “constituir el primer esfuerzo total de interpretación estética y filosófica”, sin embargo le censura “su falta de sentido histórico. No podía tenerlo, por la rígida formación neoclásica de su tiempo” (Vicente Gaos, *op. cit.*, t. I, pp. X-XI) (por ello reiteramos nuestra aproximación al mundo histórico como medio actual de comprensión de aquel otro mundo ajeno, tal vez, como vemos en Gaos, al sentido histórico). Esta, digamos, deficiencia tradicional, puede que nos haya impulsado imperiosamente a recurrir, en primer lugar, a criterios historicistas, con objeto de

someternos a una normativa seria y científica. Al mismo tiempo, apuntaremos preferentemente a aquellos comentarios que la crítica especializada quijotesca analice o considere estética, filosófica e históricosocialmente. Así continuaremos las máximas de la crítica experta, como Vicente Gaos expresa: “el lector verá que hago amplio uso de mis predecesores, citándolos con frecuencia literalmente y por extenso” (*op. cit.*, p. XX). Esta idea precesiva –influencia– que tanto nos determina en nuestra línea argumentativa, es también puesta de manifiesto por Thomas S. Kuhn, con respecto a la dependencia de los paradigmas (véase p. 231 de su citada obra).

27. Véase Riley, *Introducción al Quijote*, p. 13, para ver las dificultades inherentes al ‘retrato’ histórico-literario de Cervantes; su falta de datos desde los que situarse en una posición acertada de los juicios que se pretendan emitir en la dirección que se precie.

28. Nuestro apoyo, en esa dirección de ‘pensamiento’ y ‘espíritu’, se centra preferentemente en las figuras de Collingwood y de Croce, respectivamente, como se puede constatar a lo largo de la Tesis. En concreto Collingwood expresa que “la historia, como la teología o las ciencias naturales, es una forma especial de pensamiento” (Collingwood, *Idea de la historia*, p. 17).

29. Véase Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 699.

30. Véase Collingwood, *op. cit.*, p.19.

31. Tal ‘subjetividad’ entendida al modo como la considera Adam Schaff: “Lo que nosotros denominamos aquí ‘factor subjetivo’, puesto que es, metafóricamente hablando, la emanación del sujeto en el proceso de conocimiento, no posee un carácter individual y subjetivo como se admitía en general en los análisis tradicionales, sino que, por el contrario, tiene un carácter objetivo y social. Todas las mediaciones concretas del ‘factor subjetivo’ enumeradas anteriormente tienen, en efecto, una génesis y una naturaleza sociales. La cuestión es clara por lo que se refiere al lenguaje que la sociedad nos trasmite por medio de la educación. También lo es respecto a las determinaciones sociales (étnicas, de clases, de grupo) del psiquismo y de las actitudes del sujeto, sobre todo en el ámbito de los sistemas de valores y de juicios; determinaciones que constituyen el objeto de las investigaciones de la antropología cultural, de la sociología del conocimiento, etc.”, (véanse pp. 104-105 de su obra *Historia y verdad*).

32. A este respecto, podríamos decir conjuntamente con el canónigo cuando se refiere a los que escriben libros de caballerías, que “... todas estas cosas no podrá hacer el que huyere de la verosimilitud y de la imitación, en quien consiste la perfección de lo que se escribe”, *Don Quijote I*, cap. 47, p. 553.

33. Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 13.

34. Américo Castro, “El Quijote taller de existencialidad”, *Revista de Occidente*, núm. 52, p. 2.

35. Suponemos que pueden haber estructuras conceptuales, cuya denominación responda a necesidades modernas, a la diversificación de las ciencias o a otras causas, pero que en realidad tengan ya una aplicación tradicional, ancestral, bajo otros aspectos formales. Tal puede acontecer a la ‘sociología’, cuya materia podría antes confundirse con la misma historia.

36. *Don Quijote I*, cap. 32, p.390.

37. Kart Mannheim, *Ideología y Utopía*, ‘Prefacio’ de Louis Wirth, p. XIX (y relevante nos resulta de esta cita el término *interés*, que nos explicará en lo sucesivo una actitud de la tendencia metodológica social-histórica).

38. *Don Quijote I*, cap. 20, p. 246. O esta otra rotunda afirmación: "... lo que yo digo es verdad". *Ibíd.*, cap.8, p. 150. Dogmatismo quijotesco que brota de la adecuación del actuar con el sentir propio. Cómo hay que comprender la verdad equívocamente, en el orden temporal y en la estructuración social, independientemente del orden absoluto moral; pues cada situación humana participa de su 'verdad' y tiene un campo de extensión o aplicación y un referente causal constituyente (que lo crea). La tergiversación de la verdad puede que se deba a una propensión natural, al confucionismo.

39. Louis Wirth, *cit.*, pp. XXI-XXII.

40. No concebimos 'delegación' como una relación autoritaria del sujeto respecto al mundo entorno, a lo demás, sino más bien como el acto que pretende el esclarecimiento causal y funcional, tal como nos lo explica Kart Mannheim: por un lado apelando a la teoría *mecanicista* y *funcional*, si atendemos al objeto; por otro, fijándonos prioritariamente en el método *psicogenético*, si queremos descubrir el sentido que infunde la subjetividad (véanse pp. 17 y 23, respectivamente, de su citada obra).

41. En este sentido también conferiríamos a la 'naturaleza', dentro de ese concierto general, un carácter 'necesario' de orden, que, en el plano humano, podría traducirse por 'moral'. J.A. Maravall (*La cultura del Barroco* pp. 134-135) acentúa ese sentido moral que anidaba en el ánimo de los literatos de esa época. No iba a ser Cervantes una excepción. Pero sí se podría apostillar por la equivocidad con que atendíamos a ese término – moral–, tanto desde los postulados que reclama la subjetividad, desde su arbitrio y autarquía, a los medios indirectos o externos a los que está sometido, en esta faceta.

42. *Don Quijote I*, cap. 29, p. 362.

43. *Don Quijote II*, cap. 42, p. 340. ¿Estamos ante la negación del materialismo, como predica Adam Schaff (*op. cit.*, pp. 126-127) de Croce?: "Según Croce la intuición pura es la forma fundamental de la actividad del espíritu: fundamental porque es independiente de la actividad práctica, mientras que ésta, por el contrario, depende de la intuición. La intuición es el fundamento de la existencia, ya que ella crea su objeto. Este objeto lo constituyen los 'estados del alma' fuera de los cuales nada existe. El intuicionismo de Croce lleva su 'filosofía del espíritu' a sus últimas consecuencias, puesto que elimina todo cuanto es exterior al psiquismo individual y crea una filosofía del 'inmanentismo absoluto'".

44. Karl Mannheim, *op. cit.*, p. 8.

45. En Paul K. Feyerabend, *Contra el método*, pp. 17-18. Evidenciamos aquí esa matización funcional subjetiva. Pero, además, concebimos tal funcionalidad conectada a la dependencia del ser con la Naturaleza. Así lo cita J. Ferrater Mora (*Diccionario de filosofía*, vol. II, p. 1302), extraído de la obra de Ernst Mach: " 'Las conexiones en la Naturaleza son sólo en raras ocasiones tan simples como para poder indicar en un caso dado una causa y un efecto. Por eso desde hace ya tiempo he intentado sustituir el *concepto de causa* por el *concepto de función*; más exactamente, la dependencia entre sí de características de fenómenos' ".

46. P. K. Feyerabend, *op. cit.*, p. 22. Tal vez esta aplicación teórica se traduzca dentro de la obra cervantina en el recurso a ese mundo como explicación del pasado y comprensión presente. Como si los resortes (algunos resortes) evolutivos, se contuvieran estandarizados en el trasfondo de esta obra, cuyo impulso revelaría ese carácter eficiente, que pudo ser contrario y contradictorio con la temporalidad y hecho que lo creó y desencadenó.

47. José Ortega y Gasset en su ‘Prólogo’ (“La ‘Filosofía de la Historia’ de Hegel y la Historiografía”) a la obra de Hegel *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, p. 25.

48. Sin menospreciar lo científico, simplemente decididos más por métodos no exclusivos, ni excluyentes. En este aspecto concordaríamos con el criterio de Vicente Gaos, cuando dice: “Incidentalmente y a riesgo de despachar el asunto con sumario desdén, manifestaré mi íntima convicción de que el estructuralismo –tan en boga hoy, y cuya novedad es muy cuestionable– no puede alcanzar la plena intelección de la obra literaria. El estructuralismo no es sino, otra vez, el resultado de la omnipresencia de lo científico en los saberes humanos, el vano intento de hacer «ciencia» literaria, casi diría ciencia aplicada, mera técnica. El *método estructural*, lejos de ceñir el significado de la obra, se anda por las ramas. La crítica es en primera y última instancia actividad creativa, y sin personal intuición iluminadora cabe ver el detalle, pero no la singular totalidad en que la obra literaria consiste; de modo que el estructuralismo falla justamente en su pretensión cardinal, como fallan todos los sistemas demasiado «metódicos». El estructuralismo se reduce, en fin de cuentas, a una terminología y una escolástica, esto es, lo contrario de un conocimiento efectivo. No es así de extrañar que muchos estructuralistas –tecnócratas de la crítica literaria– se apliquen con igual diligencia al análisis de una obra maestra que al de una obra deleznable. La verdad es que los mejores estudios estructurales suelen ser aquellos en que los autores hacen caso omiso de sus principios”. Vicente Gaos, “Introducción”, *Don Quijote de la Mancha*, ed. Vicente Gaos, p. XXII).

49. Cfr.: “La teoría ética en que me baso para llevar a cabo la presente investigación filosófica articulada sobre la exégesis de los textos históricos puede considerarse más o menos aristotélica, es decir, se aproxima a la concepción examinada definida en el capítulo 8. En ella se sostiene que la teorización ética se realiza mediante un diálogo reflexivo entre las intuiciones y creencias del interlocutor o lector y una serie de concepciones éticas complejas, que se proponen para su estudio. (En opinión de Aristóteles, lo ideal sería considerar las opiniones tanto de «los sabios» como de «la mayoría»). Semejante investigación no puede iniciarse hasta que los interlocutores o lectores se hayan convertido en cierto tipo de personas, pues su objetivo es explicar los valores y juicios de individuos que han determinado previamente sus apegos e intuiciones; estos últimos constituyen, en definitiva, el material de la investigación” (Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, pp. 38-39).

50. V. Simón Merchán, “Estudio Preliminar”, *Temor y temblor*, Soren Kierkegaard, p. XI (precisamente, posteriormente –p. XXX– sigue insistiendo Simón Merchán en esa peculiaridad subjetiva como base del existencialismo a partir de una idea hegeliana: “lo personal es lo real”).

51. A este respecto, concordamos con la visión anticipativa o previsorá cervantina, y que Anthony Close, en su análisis a la obra cervantina de Américo Castro –concretamente, *El pensamiento de Cervantes*–, y a su repercusión futura, expresa así: “El cervantismo anterior a 1925, embelesado por esa visión audaz e innovadora del pensamiento cervantino y atraído por la manera en que se anticipaba al relativismo, agnosticismo y liberalismo del siglo XX, aceptó, y sigue aceptando, algunas de las tesis principales de Castro; fundamentalmente, las relativas al perspectivismo de Cervantes y a su hábito de reflexión crítica y consciente sobre todos los aspectos de su arte” (Anthony Close, “Personalidad y cultura”, *Don Quijote de la Mancha*, ed. F. Rico, p. LXX).

52. Joachim Ritter, *Subjetividad*, p. 60 (puede que el contexto de Ritter reduzca el contraste al más puro nihilismo, supeditado a esa univocidad realista; sin embargo, en nuestro criterio se compaginan como

características o categorías conformantes de la inteligibilidad existencial; es por ello, que nos resulta más concordante el siguiente juicio de Martín de Riquer: “cada día nos abre mayores perspectivas y posibilidades de reflexión y de auténtico regocijo, pues el que no se da cuenta de que el *Quijote* es un libro divertido lo ha entendido tan poco como el que no ha reparado en su tristeza”, Martín de Riquer, “Introducción al Quijote”, *Don Quijote de la Mancha*, ed. Martín de Riquer, vol. I, p. 32).

53. Este recurso metodológico de las distintas teorías filosóficas para una mayor comprensión quijotesca, se atiene, en cierto modo, a la proclividad relacional de diferentes autores a esas analogías (alguna razón coincidente habrá), como se puede apreciar en J. Ferrater Mora: “Se ha abusado tanto del vocablo ‘existencialismo’ que, como han indicado varios autores allegados a esta tendencia (entre ellos, Sartre), ya no significa apenas nada. Se han calificado de ‘existencialistas’, en efecto, no sólo ciertas tendencias filosóficas contemporáneas, sino muchas de las tendencias filosóficas del pasado, antiguas y modernas. Se ha dicho, por ejemplo, que los jónicos, los estoicos, los agustinianos, los empiristas y muchos otros han sido de algún modo ‘existencialistas’ ” (José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, vol. II, p. 1088). También se podría equiparar la figura quijotesca con la del sabio estoico, en algunos aspectos, tal como lo expresa Séneca en sus *Tratados*(véanse, al respecto, pp. 71-74). Otro caso similar de analogía puede establecerse entre Moro (el reconocimiento universal de un ser único, supremo, creador y providente –véase Moro, *Utopía*, p. 115) y Cervantes (“Dios, que es proveedor de todas las cosas, no nos ha de faltar” –I, 18).

54. “Este método es, por un lado, dialéctico en el sentido más amplio... y, por otro lado, extraordinariamente empírico, al pretender dar a la filosofía una amplia base de experiencia que descansa en una observación sistemática y total” (véase Wilhelm Capelle, *Historia de la filosofía griega*, p. 332).

55. Véase, Emilio Orozco, *Cervantes y la novela del Barroco*, p. 129.

56. Soren Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 30.

57. Y porque ‘los contrastes’ y ‘lo paradójico’, constituyen un firme asentamiento en nuestro razonamiento, según las líneas metodológicas enunciadas anteriormente.

58. Estas ideas, podemos decir, metafísicas, tienen su correlación con las analogías establecidas, dentro de este capítulo metodológico, entre el pensamiento cervantino y otras ideologías o sistemas filosóficos (anteriores, contemporáneos y posteriores a Cervantes), y que se podrían denominar *aproximaciones futuras*. Con ello pretendemos expresar, de forma sintética conceptual, la concordancia, equivalencia o meras coincidencias del pensamiento cervantino fundamentalmente con la posteridad, que puede ser una influencia indirecta o causalidad agente de los mecanismos transmisores del pensamiento (y que, por lo que respecta a Cervantes, se tratará en los siguientes capítulos de la Tesis, cuando se hable de su ‘previsión’, ‘anticipación’ o perspectiva futura, patente, de modo fehaciente, en las confirmaciones futuras, y en aquellas situaciones en las que resulta un paradigma, en las que se siente reflejada cualquier entidad que ataña).

59. S. Kierkegaard, *op. cit.*, p.32.

60. Emilio Orozco Díaz, *op. cit.*, p. 7.

61. Véase, E. C. Riley, *op. cit.*, p. 28.

62. *Ibíd.*, p. 29.

63. Véase, E. Orozco, *op. cit.*, p. 18.

64. *Op. cit.*, p. 19, donde quedan correlacionados ambos términos.

65. *Ibíd.*, p. 21.

66. Américo Castro, *op. cit.*, p. 8.

67. *Don Quijote I*, cap. 5, p. 126

68. Teniendo presente que “en un sentido amplio, el término «significado», aplicado a una expresión lingüística en cuanto usada por alguien en una ocasión determinada, incluye tanto el significado gramatical de la expresión como lo que añade de contexto extralingüístico y la intención del hablante”, (José Hierro, *Principios de Filosofía del Lenguaje*, vol. 2, p. 179 –en cuanto a «referente», que mencionamos después de «significado», véanse pp. 16-21 y 45, donde se equipara ‘denotación-referencia’).

69. José Hierro, *op. cit.*, p. 64.

70. *Op. cit.*, p. 190.

II

DELIBERACION SUBJETIVA

El estudio de la identidad subjetiva en el *Quijote*, lógicamente nos adentrará en la complejidad del mismo. Es decir, la problemática subjetiva, emblema señero de nuestro afán investigador, derivará de la complejidad misma con que concebamos al sujeto que el texto encierra en sí.

Si tenemos que pensar con el *Quijote* desde el presente, entonces necesariamente hemos de conciliar la singularidad de aquel contexto no sólo por las aportaciones más vanguardistas, de actualidad, sino también con aquellas subsecuentes que las precedieron, impulsaron, potenciaron y posibilitaron.

En la misma línea de la inferencia precedente situaríamos la obra cervantina. Nuestro autor participó de análogos principios a los que sustentan nuestra edificación racional, imaginativa y expresiva; salvando, claro está, las abismales diferencias que median entre el genio y la generalidad; su forma de captar, relacionar y construir. Pero siempre la interacción del mundo contemporáneo, y sus absorciones, con el mundo social que lo conforma, soporta y en él transita, será una constante extensible a cualquier época. Esa es nuestra idea de equiparación cervantina con nuestra situación actual: su relación ante las situaciones posibles dentro de su temporalidad y las condiciones que tal conlleva.¹

Pero, por ser consecuentes con uno de los principios esgrimidos a la hora de apoyar nuestras argumentaciones (dualismo) y porque creemos que aquí bien podría dilucidarse perspectivamente el complejo subjetivo, recurramos al criterio cervantino como incipiente apoyo de esta tarea analítica, con objeto de adentrarnos después en las pesquisas de la identidad subjetiva.

Y necesariamente nos hemos acogido al “Prólogo de la Primera parte”, creyendo encontrar en él ideas preformadas del ulterior desarrollo textual. En efecto, tras hablar de notaciones, citación de autores y demás en un tono irónico al que no se renunciará a lo largo

de la obra toda, Cervantes, por medio de su interlocutor, nos abre una senda, una vez expuesta la finalidad inyectiva de la obra, cuando dice que “ni tienen para qué predicar a ninguno, mezclando lo humano con lo divino, que es un género de mezcla de quien no se ha de vestir ningún cristiano entendimiento”². Entendemos, o queremos ver aquí, una peculiaridad cervantina, un rasgo psicológico e ideológico (su mentalidad cristiana)³ desde cuyo supuesto captaríamos la dirección asumida en sus tratados; donde claramente éstos se explicitan en la realidad humana y en la entidad absoluta. La no-mezcla no debe implicar necesariamente una mutua exclusión. Antes bien anticiparía una clara diferenciación dentro de una relación interdependiente. La exclusión de uno u otro miembro hubiera supuesto la mención expresa del uno, y el partido tomado por el otro. No es éste el caso. Más bien esto podría concebirse como responsabilidad subjetiva en las iniciativas de su destino, en su libertad, y, por tanto, en los problemas de ellas derivados.

El siguiente espacio narrativo puede ser prueba fehaciente del precedente supuesto:

Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de encantamientos como de pendencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentas y disparates imposibles; y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas sonadas soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo⁴.

Es decir, la inherencia problemática del destino humano: eso concibe el sujeto en su vida –problemas, necesidades- y eso encuentra en la generalidad, en los demás. Entonces, vemos confundidos la entidad subjetiva con su ‘mundo’. Y este mundo resulta ser el desenlace subjetivo frente a la realidad objetiva, pues se «objetiva» la subjetividad en sus obras, en su concienciación interactiva; de modo que, en lo «uno», lo «otro» se decide por participación necesaria en la existencia.

Supuesto lo precedente y a la hora de valorar una apreciación subjetiva del texto quijotesco, conviene fijarse en lo que entendía Juan Huarte de San Juan acerca del sujeto; para lo cual recurría a la autoridad platónica: “Precepto es de Platón (el cual obliga a todos los que escriben y enseñan) comenzar la doctrina por la definición del sujeto cuya naturaleza, diferencia y propiedades queremos saber y entender”⁵. Esta meticulosidad preceptiva sería de rigor en la época, a tenor de lo que advertimos en el Prólogo de la Primera parte del *Quijote*, en tono irónico, como casi siempre que alude Cervantes a algún extremo: “sin acotaciones en

las márgenes y sin anotaciones en el fin del libro, como veo que están otros libros, aunque sean fabulosos y profanos, tan llenos de sentencias de Aristóteles, de Platón y de toda caterva de filósofos que admiran a los leyentes”⁶.

Definida la entidad subjetiva, en Huarte de San Juan, en el mismo título de la obra, «ingenio», éste pasa a su consideración filosófica:

Como pareció en la invención de este nombre, *ingenio*, que para descubrirla fue menester una contemplación muy detallada y llena de filosofía natural. En la cual discurrendo, hallaron que había en el hombre dos potencias generativas: una común con los brutos animales y plantas, y otra participante con las sustancias espirituales, Dios y los ángeles⁷.

Asumimos ya este principio dualista, afín al dualismo cartesiano, para su estudio comparativo con la misma entidad quijotesca. Aunque este término tendrá en el contexto cervantino una extensión superior, según diferentes acepciones del mismo, que son patentes en la obra. Detengámonos, por el momento, en el aspecto cartesiano del término y fijémonos en estas palabras de Risieri Frondizi: “la función del *cogito*, es doble: señala el tipo ejemplar de proposición verdadera y prepara la radical distinción entre el alma y el cuerpo”⁸. De este juicio anotamos ambas proposiciones, cuyo estudio proponemos análogo en el *Quijote*. Sin embargo creemos que conviene adelantar algo al respecto. Al afirmar don Quijote: “lo que yo digo es verdad”⁹, además de asentar uno de los anteriores supuestos cartesianos, creemos que puede diferir con respecto a aquél en el orden metodológico de su derivación. Si allí procedía del *cogito*, el dogmatismo quijotesco parece tener su asentamiento en la existencia; al menos en la adecuación de la acción personal con el propio sentir. También, como aquel pensamiento, su extensión es general. Sin embargo la univocidad de aquella verdad, por fundamentarse en el *cogito*, tendría en este juicio quijotesco un carácter equívoco, si su procedencia coimplica ‘acción’ y ‘pensamiento’. Así lo entendemos, fundamentalmente, porque cada entidad, cada situación humana participa de una verdad, en el orden temporal y en la estructuración social que se comprende, y tiene un campo de extensión o aplicación y un referente causal constituyente (que lo crea, según apuntábamos en ‘acción’ y ‘pensamiento’ o ‘conciencia’)¹⁰.

Decíamos que, además de la mencionada dirección dualista cartesiana, nos interesaban otros aspectos filosóficos de este término, porque así entendemos su aplicación o compromiso

con la ‘materia’ quijotesca. Y, naturalmente, hemos consultado, en este sentido, el estudio enciclopédico de J. Ferrater Mora¹¹; su autoridad nos proporciona una gran confianza. Aparte de la dirección apuntada, nos dice que “el dualismo se entiende, además, de diversas maneras según el campo a que se aplique, hablándose de dualismo psicológico (problema de la unión del alma con el cuerpo, de la libertad y el determinismo), dualismo moral (el bien y el mal, la Naturaleza y la gracia), gnoseológico (sujeto y objeto), religioso, etc.”¹².

No encontraremos en Cervantes un tratadista específico y metódico de estas materias en su obra quijotesca, pero sí que, a lo largo de su exposición y desarrollo, los problemas que se suscitan encuentran eco y se reflejan prácticamente en algunas de las diversas teorías precedentes. Aunque, en nuestra opinión y empeño, encontramos un trasfondo absoluto o, si queremos, metafísico en el que se sustenta o al que tiende toda la intrincada y problemática realidad del mundo quijotesco, réplica de la vida misma. Vida cuya substantividad, por otra parte, se ejercita y comprende también en el orden material, físico, como un elemento más de esa paridad dualista. La materialidad, pues, cubriéndose de infinitas dudas, cuyas salpicaduras derivarían de las necesarias conexiones e implicaciones inteligibles con aquel otro orden absoluto (los encantamientos, la locura y demás, tendrán cumplida cabida en este sentido).

Y como venimos diciendo, los grandes temas centrales de una época, son objeto de atención, por su asunto y poderoso atractivo, para la mayoría de autores, desde cualquier sector que se comprometieran con el pensamiento. La filosofía renacentista, de manera relevante, afrontó la dirección psicológica a que aludíamos antes en el dualismo. Uno de estos autores, Lorenzo Valla, en su tratado *Sobre el libre albedrío* “toca el tema del conflicto entre el ‘destino’ y la ‘libertad’, tema generalmente considerado como uno de los que mejor dejaron sentir la audacia del ‘Renacimiento’ ”¹³. Y aunque tal conflictividad se suscita en la Reforma en la interrelación gracia/libertad, su resonancia es manifiesta en el pensamiento quijotesco; ya que si Valla defiende la compatibilidad del libre albedrío y la presciencia, en Cervantes es patente el sentimiento humano con relación a tal problemática. Puede, como venimos advirtiendo, que no se suscite de forma teórica o discursiva en relación al conflicto en sí, pero los personajes asumen en sus deliberaciones las mismas decisiones que podrían suscitarse en aquellos supuestos e hipótesis.

El requerimiento de los criados de don Luis para que éste acatara las decisiones paternas sobre su comportamiento, puede ser significativo en este sentido, pues, además de

decidir por su particular albedrío, no deja escapar esa especial vinculación que venimos reiterando de orden superior:

Eso será como yo quisiere, o como el cielo lo ordenare –respondió don Luis ¹⁴.

Pero, además, aquella compatibilidad posible establecida por Valla entre esa libertad y la presciencia, puede que, en relación a ésta última se manifieste en Cervantes de una manera implícita. Algo así como un sentimiento interno o intuicionismo que adelantara en sus principios el acontecer futuro. En este sentido nos manifiesta Ramón de Garciasol acerca del *Quijote*: “Su lección más meridiana está en probar que no basta ver: hace falta prever” ¹⁵.

Si tendemos ahora hacia la vertiente moral dualista, de manera sucinta, para correlacionar la entidad subjetiva con algunos de sus respectivos problemas, que luego reaparecerán, cuando se traten específicamente, puede sernos señera la figura de Sancho. O mejor, su pensamiento; su valoración realista, próxima a la materialidad, contrasta poderosamente con alguno de sus juicios: “Ahora bien –respondió Sancho-, Dios está en el cielo, que ve las trampas, y será juez de quién hace más mal: yo en no hablar bien, o vuestra merced en obrallo” ¹⁶.

El juicio moral que aquí formula Sancho, hace una doble distinción. El mal, por un lado, se aposenta como algo consubstancial a la naturaleza humana y, además, participa de múltiples escalas valorativas. Por otra parte, admitida la problemática del mal, su diversidad específica atañe a un criterio superior al mero arbitrio agente. Como si el desequilibrio que supone rebasar el ámbito de la corrección crease desconcierto y confusión a la hora de la apreciación e imparcialidad, a la hora de la objetividad moral. Conocer el error no es saber su verdadera dimensión. Las instancias apeladas por Sancho presienten que el mundo inmediato objetivo, la realidad aparente, complica su existencia en momentos cuya propiedad parecen disfunciones de otro orden superior. Orden, por otro lado, cuya naturaleza es intuida en la propia interiorización como algo reflexivo, relacional y externo (al decir ‘reflexivo’, no se indica sino que el pensar en una metarrealidad, como criterio de objetividad, implica una cierta relación con un orden más absoluto de criterio de verdad).

Todo lo cual podría tener cierta afinidad con lo quimérico o utópico. Aquí, lo problemático, trascendería desde sus mismas raíces al albedrío subjetivo, como medio que asume en su capacidad (que relacionábamos con lo reflexivo) un ensayo de reconstrucción racional en analogía con aquel intuido orden de valoración objetiva superior.

No conviene extenderse más en estos comentarios, que se anticipan momentáneamente porque así lo requiere la explicación subjetiva que nos ocupa. En realidad, lo que estamos intentando esclarecer ahora y delimitar como *objeto* de este apartado, con una finalidad argumentativa, es la amplitud del término *sujeto* en el *Quijote*; su naturaleza subjetiva en relación con la obra, que parece comprender el texto todo, pero que habremos de ordenar en una línea paradigmática, desde cuya unidad se comprenda y explique toda aquella complejidad. Algo así como si la figura quijotesca capitalizara ese criterio unitivo, ya que todo lo demás tiene un desarrollo paralelo que puede disponerse en torno a él, como cierta *intersubjetividad*, pero que, por el momento, enunciamos como una mera conjetura. Bien entendido, pues, que no sería atenerse a lo uno (el protagonismo fundamental) en detrimento u olvido de lo otro (el mundo y las circunstancias coexistentes). Ni sería viable, ni aconsejable, cuando el concepto analizable es precisamente el *sujeto*, cuya condición apunta directamente a la visión psico-física del pensamiento cervantino. No es esa nuestra intención. Podría ser, mejor, una disposición centralizadora, cuyo meollo se conformara con el ‘asunto’ que pretendemos. Además, como apunta F. Rico, “someter el *Quijote* a una perspectiva única, por aguda que sea, ¿no implica acaso reducir el alcance de una obra cuyo supremo atractivo está en la capacidad de responder inagotablemente a las preguntas que en cada época le han dirigido los talentos, intereses y métodos más diversos y aún contradictorios?”¹⁷.

Si observamos nuestros precedentes razonamientos, todos ellos parecen converger hacia una vertiente dualista, de carácter inteligible, por un apremio de la contrastabilidad objetiva, fruto, quizás, de lo mutable o heterogéneo. No obstante, el sometimiento a lo inteligible preconiza la duda en torno a la independencia objetiva de la sujeción al arbitrio racional. En tal sentido retomamos aquellos aspectos orientativos (dualistas) con objeto de ampliar su visión, explicar su sentido y asumir un criterio que convenga a nuestra particular visión. Continúa J. Ferrater Mora diciéndonos que

...los múltiples dualismos que pueden manifestarse en las teorías filosóficas –como el llamado dualismo aristotélico de la forma y de la materia o el dualismo kantiano de necesidad y libertad, de fenómeno y nómeno– no lo son sino en la medida en que se interpretan los términos opuestos de un modo absolutamente realista e incluso se les da un cierto tinte valorativo¹⁸.

Esta ‘valoración’ podemos encontrarla, o puede hallarse, en la singularidad subjetiva. Las razones son obvias, si tenemos presente que la connotación de tal singularidad atiende tanto al realismo con que parecen interpretarse esos términos opuestos desde una óptica en cierta manera material (afín a la visión de Sancho y de todo aquello que en él quede involucrado), como a la peculiaridad idealista (si queremos comprender esa realidad en conformidad con lo conceptual -Idea- que se emprendiera de forma sistemática con Platón, aunque modernamente ha podido derivarse de posiciones ideales o utópicas, y que tienen cumplida correspondencia en el mundo quijotesco). Así, cuando Sancho se ve recriminado por su amo, recurre al lenguaje alegórico para definir parte de su persona. En el lenguaje, como expresión experiencial y vital, quiere él verse comprendido, reflejándose luego en la ironía del silencio metafórico y proverbial:

¿A qué diablos se puede de que yo me sirva de mi hacienda, que ninguna otra tengo, ni otro caudal alguno, sino refranes y más refranes? Y ahora que se me ofrecen cuatro que venían aquí pintiparados, o como peras en tabaque, pero no los diré, porque al buen callar llaman Sancho ¹⁹.

Y si es el caso de don Quijote, podríamos hallar en esta opinión de José M^a. Arbizu la correlación que venimos buscando y estableciendo:

Cuando Cervantes nos presenta en Don Quijote el fenómeno irónico de la genialidad expandiéndose en aventuras de homonidad, y de la vulgaridad devolviéndolas como excentricidad y locura, nos está brindando uno de los cuadros más humanos que conocemos. Tal cuadro supone algo más que un contraste social de figuras o un juego interpsicológico de personajes. Es algo más que un fenómeno intrascendente. Lo que aparece, y parece, trae raíces cosmológico-míticas; va cargado de metaestructuras históricas y se dimensiona en las coordenadas de la existencialidad ²⁰.

La existencia, pues, encajaría en el estadio inicial; se suspendería la vida en ella como aposento de operatividad reflexiva (nos situaríamos en oposición inversa al *cogito* cartesiano). El remonte o vuelo reflexivo iría de la conciencia, considerada como estructura de la vida, hacia ese esbozo que se viene insinuando de sentido metafísico para una comprensión o explicación absoluta. En el texto precedente, la proyección personal responde a estados psicológicos. Pero son estados causales; es decir, ‘algo más’, que coimplica la factualidad subjetiva con la condición concienciativa. Estaríamos en ‘actos’ reflexivos, desde donde

ordenaríamos la substantividad, consciente de su inserción existencial (“Cervantes precede a Descartes, pero a la vez lo trasciende: el hombre existe, luego piensa; piensa para vivir”)²¹, y de su capacidad y necesidad de explicación causal (por conjugar ‘sentido’ y ‘vida’; de ahí la referencia cosmológico-mítica y la alusión metahistórica, que nosotros situamos en el plano metafísico, al que tendemos por inercia intuitiva. De ahí, también, la apelación que se hace al término ‘parece’, síntesis de oscilación, duda y opinión; algo prescriptivo, al parecer, para quien se aproxima a Cervantes).

De todo lo esbozado hasta aquí, hemos de justificar cuanto venimos relacionando de elementos contrapuestos y de las perspectivas subjetivas que los constituyen. En efecto, uno de nuestros proyectos argumentativos en este capítulo lo encontraríamos formulado en la siguiente cuestión; ¿existen razones suficientes para considerar como *sujeto* lo que la crítica especializada ha visto y teorizado en y del *Quijote*? Nuestra respuesta es afirmativa. Además, pretendemos, sobre la base de tal supuesto, ir descifrando esa intrincada problemática subjetiva a tenor del juicio de tal crítica autorizada. Sin olvidar una mediatización que nos condiciona: su comprensión bajo la batuta o reflexión del juicio hermenéutico²². Y con una finalidad concreta: extraer de esa problemática heterogénea una conclusión exponente de nuestro particular punto de vista; es decir, qué se pretende demostrar²³.

Si recapitulamos y nos atenemos al juicio anterior, nos encontramos, pues, con los datos siguientes: la complejidad subjetiva derivaría de la concepción que el autor haya conferido a la obra, y de las connotaciones en ella contenidas, fruto de la interacción social. Ya en el “Prólogo” de la Primera parte encontraríamos una visión antropológica afín al dualismo cartesiano, y que nos dispondrá en su estudio psicológico y metafísico. Después, reiniciábamos una aproximación a la entidad subjetiva, bajo la autoridad de Huarte de San Juan; tras lo cual afloraban algunas manifestaciones quijotescas análogas a las estructuras dualistas que pretendíamos ilustrar. Pero posponíamos su desarrollo por no escapar al asunto central de esclarecimiento subjetivo que conjeturábamos en torno a una cierta intersubjetividad, capitalizada en las figuras de Sancho y de don Quijote, como exponentes, quizás, de las direcciones principales que asumamos en nuestro trabajo. Para lo cual apelábamos a criterios relevantes, a ciertas ‘prescripciones’ cervantinas y al juicio hermenéutico.

II. 1. Aspectos filosóficos de la figura cervantina a través del texto.

A la hora de una dilucidación subjetiva como la que hemos emprendido, y atendiendo a criterios metodológicos, podríamos preguntarnos bajo qué punto de vista enfocamos aquella entidad. Y, a tenor de lo hasta aquí prefijado, hemos de indicar que el sujeto se comprenderá fundamentalmente bajo su sentido ontológico, aunque no sea un trabajo específico. Precisamente por ello, otras veces la entidad subjetiva se confundirá o aparecerá con connotaciones afines a otras acepciones o consideraciones, como pudiera ser la gnoseológica. La razón estibaría, si nos atenemos a lo señalado por J. Ferrater Mora, en que el punto de vista ontológico atiende a que el «objeto-sujeto» corresponde a todo objeto que puede ser sujeto de juicio, y, además, ese «objeto-sujeto» puede situarse en “cualquiera de las realidades clasificadas por la teoría del objeto (un ser real, un ser ideal, una entidad metafísica, un valor”²⁴.

En cuanto al aspecto gnoseológico, y dada la correlación necesaria entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, tendrá también una manifestación permanente en nuestro trabajo. Por eso decíamos antes lo de confundirse ambos aspectos, al no ser tratados específicos, pero cuya reflexión, a modo de inciso, se ha creído conveniente para situarnos dentro de un esquema teórico orientativo; y ser conscientes de que por esa línea transitamos.

Traducido todo ello a nuestro plan, conviene decir que cualquier entidad sujeto de nuestra atención (Cervantes, la crítica especializada y demás), atenderían a la peculiaridad subjetiva en el plano de sus juicios, deviniendo a la objetividad en la medida que sean *objeto* de nuestra consideración o atención, como agente subjetivo. Pero, además, cualquier tema de incumbencia objetiva (para cualquiera de los sujetos antes relacionados) devendría sujeto, en cualquier ‘materia’ constitutiva de juicio; de ahí su heterogeneidad. Y todo ello podría comprenderse gnoseológicamente. En el plano ontológico vamos, por ahora, a situarnos en los aspectos parciales a los que aludíamos en la «teoría del objeto», por correlacionar los «valores» y las «entidades metafísicas» con los aspectos fundamentales de nuestro afán investigador. Algo ya se ha prefijado, según este esquema (recordemos las alusiones hechas a los protagonistas, a Cervantes; sus conexiones con el pensamiento, con lo social y la referencia insinuada de la entidad absoluta). De todas formas a tal esquema inicial nos atenderemos, como condicionante o parte de aquello que vayamos desarrollando y complementando.

¿A qué categoría subjetiva atenemos en nuestro estudio del sujeto? Ya apuntábamos antes al protagonismo novelesco y a la crítica autorizada en su labor esclarecedora; tampoco nos abandonarán a lo largo de nuestro trabajo. Es hora, sin embargo, de que consideremos directamente la figura del autor con la finalidad momentánea de su ubicación contextual. Si nos atenemos a su pensamiento, lógicamente habremos de involucrarlo en el concierto de su obra; apelar al contexto con algún criterio determinado. En tal sentido, en el estudio de Cervantes, ¿es pensamiento lo que vamos a tratar con exclusividad, y pensamiento preferentemente filosófico, o tendremos que transitar entre las concomitancias que hacen de aquél no ser un mero artificio especulativo? Es decir, si el pensamiento se conecta al medio histórico, social, como substratos eficientes, en la medida no sólo de las posibilidades que ofrece la temporalidad, sino de que ésta debe reorientar el pensamiento sobre la base de las circunstancias y posibilidades dadas. Tal vez desde estos supuestos comprendamos que “de la misma manera que uno escoge la filosofía que, en cierto sentido, *se es*, uno hace la filosofía que lleva dentro. En este llevar dentro influye el horizonte de sensibilidad, inteligencia, pasiones, deseos, frustraciones de cada hombre”²⁵. Decíamos que la posibilidad concreta el acierto que la necesidad requiere en su adecuado momento, si el pensamiento transcurre, quizás, por una vía que el determinismo pueda alcanzar, mediante un medio que parece establecer, paradójicamente, su propio círculo de intereses. Estaríamos, pues, en una situación de libre desenvolvimiento en las pautas que marca la necesidad, teniendo ésta explicación causal en el determinismo en cuanto a orientación y finalidad.

Hemos de volver, pues, según lo ya apuntado, al plano de la complejidad subjetiva y continuar con la apreciación textual por parte de la crítica autorizada. Atenderemos primero a Cervantes, porque el eco que su figura despierta en las distintas manifestaciones concienciativas, pudieran ser constitutivas de muchas de las claves que luego se desprenden del texto. Además, normalmente desde éste se llegará a aquellas apreciaciones subjetivas del autor que nos ocupa. Y, por supuesto, autor y texto se fusionan y confunden en una unidad armónica. Ciertamente que la escritura, el texto, puede que nada diga con relación a su autor, que nos desplace a los asuntos temáticos tratados, sin aparente conexión subjetiva. Aún así, los aspectos formales responden a principios asumidos y personalizados, y la materia misma tratada nos delata la incorporación subjetiva y el grado de interés en ella asumido. Sin olvidar las condiciones resultantes en el individuo, que hacen que lo observemos como algo más que mera subjetividad. En tal sentido se manifiesta A. Schaff: “Solamente a condición de tener

presente todos estos aspectos del problema es posible comprender al ‘hombre’ no como un ser abstracto, es decir como un simple ejemplar de la especie biológica, sino como un individuo concreto, o sea teniendo en cuenta su especificidad histórica, social e individual”²⁶. Estos principios interrelacionados captan poderosamente nuestra atención y nos predisponen hacia una acertada visión humana con interdependencia y productividad; principalmente en cuanto al conocimiento se refiere, por su peculiaridad eficiente, sus aportaciones y manifestaciones. El anterior autor continúa revelándonos aspectos fundamentales subjetivos en conexión con las circunstancias histórico-sociales citadas, que, de hecho, vemos como ‘condiciones’, en cuanto intervienen en los resultados humanos, aunque él resalte aquí la parte influyente subjetiva:

Con esto se hace evidente que esa relación no es ni puede ser pasiva; que su sujeto siempre es activo, y que introduce, y necesariamente debe introducir, algo de sí mismo en el conocimiento y que, por consiguiente, siempre es una acepción determinada de estos términos, un proceso sujeto-objetivo²⁷.

Lo que avalamos ahora del presente esquema conceptual es la figura de Cervantes en su creación literaria, concretamente el *Quijote*, y que nos formulamos mediante la siguiente cuestión: ¿Qué quiere decirse que con Cervantes se inaugura la novela moderna? La respuesta la podemos encontrar en Fernando Lázaro Carreter: “que Cervantes ha enseñado a acomodar el lenguaje a la realidad del mundo cotidiano”²⁸. Pero no nos llevemos a confusión creyendo que estamos haciendo crítica literaria. No; aunque tal se desprenda de nuestra cuestión. Siempre nuestro referente apunta, con cierta evidencia, hacia una finalidad metafísica. Y tal condición nos hace ver en la anterior respuesta la problemática vital (v. gr., cuando en el contraste psicológico del capítulo XX de la Primera parte –el miedo nocturno de Sancho y el valor caballeresco de don Quijote en la aventura de los batanes- éste de forma algo temeraria enjuicia el género femenino tras la conducta de la pastora Torralba con Lope Ruiz: “Esa es natural condición de mujeres –dijo don Quijote-, despreciar a quien las quiere y amar a quien las aborrece”); y junto a aquella problemática vital, el sentir y aspirar humanos hacia un intuido mundo metafísico, tal vez utópico, en el que se cifra más que una solución a la problemática humana, que no descartamos, el concierto concienciativo en adecuación participativa y reflexiva con una entidad absoluta. El ‘mozo’ vestido de labrador junto al

arroyo, cuyas quejas fueron percibidas por el cura, Cardenio y demás asistentes, puede dar razón de lo precedente:

¡Ay, desdichada, y cuán más agradable compañía harán estos riscos y malezas a mi intención, pues me darán lugar para que con quejas comunique mi desgracia al cielo, que no la de ningún hombre humano, pues no hay ninguno en la tierra de quien se pueda esperar consejo en las dudas, alivio en las quejas, ni remedio en los males! ²⁹.

Como vemos, el acierto de Cervantes está en la ejemplaridad conceptual y filosófica, que sin acomodarse al marco teórico específico, apunta certera y prácticamente con sus modelos a distintas posiciones y movimientos del pensamiento filosófico. Es decir, con Cervantes comprendemos paradigmáticamente distintas corrientes filosóficas; y, recíprocamente, en este orden teórico se comprende perfectamente el intrincado mundo cervantino. Su fundamentación en la vida, cuyo desenvolvimiento es más praxis que desarrollo teórico, puede darnos idea del mundo cervantino. No hemos de olvidar, sin embargo, que el complemento a la praxis radica en el orden conceptual-teórico y especulativo, del cual aquélla es como un movimiento efectivo. Sírvanos en este sentido, una vez más, el capítulo XX de la Primera parte –la aventura de los batanes– y el aspecto analógico que encierra el siguiente pasaje con la evidencia cartesiana: “Acabó en esto de descubrirse el alba, y de parecer distintamente las cosas” ³⁰ (para distinción y claridad, la luz, la razón).

Y si, como nos dice Blas Matamoro, “la filosofía contempla las cosas, no las gestiona ni las endereza. Las contempla: las mira desde el ocio, la gracia (como si no tuviera precio) y la eternidad” ³¹, todo lo cual parece contradecirse con la realidad efectiva que transcurre en la obra quijotesca; no obstante contemplamos la subjetividad en analogía con lo objetivo, si cabe, con lo cósmico. En efecto, esta subjetividad que contempla y especula, se desenvuelve en un mundo objetivo, desde cuyas experiencias se posiciona en la reflexión, cual una paridad relacional. Pero esa reflexión no puede sólo contemplar y especular sin que todo quede en un enigma indescifrable. De hecho, las fórmulas efectivas no tienen por qué ser ajenas al sistema filosófico, puesto que, según el autor antes citado, “si el hombre tenía algo de cósmico, ello residía en su intimidad con el orden de los astros, cuyo sonido no era capaz de oír, pero sí de sentir como fundamento de su moralidad” ³².

Por tanto, la moralidad podemos contemplarla como actitud del sujeto ante su conciencia y responsabilidad social. Quiere decirse que efectiva en cuanto a su manifestación

objetiva. Y si efectiva, puede resultar verdadera solución para el criterio propio subjetivo. Sin embargo nada más complejo que el orden moral, por su fundamentación subjetiva (téngase en cuenta que en ‘subjetiva’ podríamos remontarnos hasta un manifiesto orden absoluto), tan diversa y universal, sin que por ello deje de ser la moral una fuente inagotable de especulación. Además, si tenemos en cuenta la siguiente referencia de E. Lledó, puede que, entonces, no nos resulte tan incompatible la armonización teórico-práctica del objeto filosófico. Lo hermenéutico, en cuanto comprensión, miraría a las implicaciones textuales, que tanto apego tienen a las diferentes manifestaciones del pensamiento de una época; mientras que el texto analizado, en el que pretendemos descubrir aquel orden especulativo, se desarrolla o está formalizado (en nuestro caso, el *Quijote*) en la experiencia vital, en el contexto histórico, en las experiencias lingüísticas. Por todo lo cual, el mencionado autor manifiesta que “el texto filosófico tiene su *génesis* en otro planteamiento que el del lenguaje dogmático de lo *siempre así*. La experiencia historiográfica no sólo consiste en el análisis de lo que el texto dice, sino en el descubrimiento de lo que el texto oculta”³³.

Tras lo cual inferimos que autor y texto se fusionan complementariamente en la elucidación de la problemática subjetiva. Las reseñas que venimos ofreciendo del primero nos van familiarizando con su cometido causal. Efectivamente, el autor concibe y soporta aparentemente todo el peso de su producción. Su pensamiento, visión y acción se manifiestan en el ejercicio productivo de la obra. Todo ello redundará en que después lo analicemos detenidamente, para intentar comprender desde él el mundo manifiesto en la obra y las relaciones que podamos hallar o establecer entre los asuntos tratados y su persona. Nos acomete la duda, sin embargo, de si los temas se imponen por su trascendencia y configuración vital, resultando el autor un mero agente descriptivo; o si éste manifiesta su particular criterio concienciativo y, por extensión, el eco de la conciencia social. También podríamos conjeturar que la problemática se conforma con la especulación humana. Devendría un resultado de su especial destino, en el que concurren el pensamiento, la acción y las concausas que determinen su comprensión: especialmente, su inserción dinámica en la temporalidad, con lo que ésta conlleva evolutiva e históricamente:

Para un hidalgo de la condición de Don Quijote el mundo cotidiano está compuesto por sistemas de relevancias incomprensibles, precisamente por que es un mundo determinado cada vez más por poderes anónimos. La desaparición de las relaciones personales con el deterioro del feudalismo da lugar a un proceso social desconocido en su

especificidad, por lo cual el nuevo sistema de relevancias elude la comprensión del individuo y aparece a él como un sistema impuesto, de difícil o imposible participación³⁴.

Todo el anterior cúmulo circunstancial sería suficiente y movería el ánimo cervantino para la configuración subjetiva en torno a la problemática que encarnaría tal subjetividad. Si nos atenemos a los protagonistas principales tendremos que situarnos desde una perspectiva evolutiva, una de cuyas manifestaciones sería la quijotización de Sancho y viceversa. Con ello, tal vez prosigamos la iniciativa emprendida por José A. Maravall, el cual acentúa la distinción y el distanciamiento entre la “mentalidad quijotesca”, y el “propio pensamiento del autor”, dada su propensión a la aproximación de ambos aspectos, para concluir, tras lo cual, con que “Cervantes escribe para levantar una cortapisa a la amenazadora difusión de un tipo de pensamiento que había perdido la energía reformadora que le era propia, viniendo a quedar como un refugio de escape hacia el que tendía todo un sector de la sociedad española”³⁵.

Esta intencionalidad de disociación temática en modo alguno impide, en nuestra opinión, la paradójica situación de verse subyugados por imperativos sociales, históricos y culturales, sin los cuales parece que no se comprenden aquéllos. Sin embargo, el advenimiento subjetivo adquiere caracteres de independencia³⁶ al configurarse con su propia identidad y perspectiva, a pesar de su desenvolvimiento en los elementos fundamentales citados.

Desde aquí, en principio, podemos partir del análisis quijotesco. En efecto:

Al pronto, Don Quijote no es más que un imitador de caballero andante y más tarde se presenta con toda una gran misión de la que luego hablaremos, una gran misión reformadora que individualiza su carácter, que le proporciona una personalidad. Y en esto Don Quijote se nos muestra como una poderosa individualidad, y en cuanto tal, como un producto de ese “descubrimiento del hombre individual”, propio del Renacimiento. Descubrimiento del individuo que atañe tanto a la belleza y perfección de su cuerpo como a la riqueza psicológica y moral que en su interior encierra³⁷.

Aunque esa independencia subjetiva, que en las líneas precedentes aparece como mera instrumentalización o un medio circunstancial renacentista, en nuestra opinión muestra más la peculiaridad «ser», «consciencia», y su capacidad creativa, de acuerdo con la finalidad que intuye su propia iniciativa progresiva; deviniendo la situación temporal, entonces, una instrumentalización del sentido humano. En efecto, ser consciente es creatividad e

instrumentalización de las posibilidades que satisfagan las etapas del progreso humano, considerado éste como conocimiento y finalidad. Por tanto, la figura quijotesca, según esto, atañe a la peculiaridad general de la especificidad humana, en la medida que convenga a las directrices que se analicen del sujeto. Luis Rosales pudo decir al respecto: “¿Y Don Quijote, quién es? Don Quijote carece de personalidad independiente. No es en rigor un personaje, sino la sombra de un personaje, el proyecto vital de un personaje”³⁸. Inmediatamente después, este autor manifiesta la contradicción de este personaje con el mundo que le rodea y consigo mismo, para concluir más adelante: “Lo que ocasiona la inutilidad de su heroísmo es justamente la distensión entre su proyecto vital y su existencia personal. No puede, pues, verificar su propia vida. El proyecto vital de Don Quijote es un proyecto utópico: estriba en evadirse de sí mismo”³⁹. Con lo cual intuimos el beneplácito historiográfico, afín al rigor científico, para la especulación quijotesca, al no poder “verificar su propia vida”. Pero, aparte disquisiciones, y teniendo en cuenta lo que antes nos apuntaba de no ser un personaje, sino la sombra y el proyecto vital de tal, entonces, quizás en oposición a este autor, convendremos en que ese personaje ejemplificaría en su idealización ‘utópica’ cualquier posición subjetiva afín al ordenamiento valorativo que defiende, ya sea histórico, social o moral, pues las ideas informativas de la acción involucran la realidad y la vida. Con lo cual, el sentido metafísico que defendemos en la mentalidad quijotesca, perfila un orden superior como complemento vital humano. El personaje, en su utopía, atiende a una llamada interna que, sin desentenderse de la realidad experiencial, antes bien partiendo de este arduo conocimiento, busca las razones misteriosas de su complementariedad, al sentirse impulsado por tan innato sentimiento: ‘Aquello’ (tal sentimiento) puede ser una reflexividad inmanente participativa, hacia cuyos orígenes se remonta el sentir.

Si observamos nuestro razonamiento precedente, encontramos en él alusiones científicas. Al mismo tiempo, contemplamos expectantes la figura quijotesca como intermediación contradictoria con esos referentes científico-metafísico. Ante lo cual, formulamos la cuestión siguiente: ¿No es la curiosidad el principio de toda investigación? Y la investigación ¿acaso no mueve al descubrimiento? Siendo el descubrimiento, al mismo tiempo, objeto de interés general, de utilidad, beneficio o prevención, y conectando con la entidad inductora (es decir, lo hallado lo es con relación al medio que lo propicia, aunque sea totalmente diferente de él, pero necesita un substrato donde se manifieste, por su carácter oculto). Entonces, si convenimos en descubrir en Cervantes un mensaje (utópico, moral,

transformador, regeneracionista, metafísico, social o del carácter que se precie) era necesario un sujeto-objeto transmisor, despertador y captador de las conciencias:

Y así estudiantes como labradores cayeron en la misma admiración en que caían todos aquellos que la vez primera veían a don Quijote, y morían por saber qué hombre fuese aquel tan fuera del uso de los otros hombres ⁴⁰.

La visión social sobre nuestro protagonista adquiere frecuentemente tintes y contrastes ambiguos, cuando no contradictorios. Y es esa manifestación pública la que nos orienta por los derroteros que prevemos afines a la vida como función social; y a una visión metafísica de índole concienciativa y absoluta. Tal vez el juicio público objetivo inconsciente y simbólicamente la problemática de la entidad subjetiva, aunque en modo alguno prescindamos de la propia manifestación subjetiva. Ambas visiones, al comprenderse en el entramado de esa doble vertiente, nos facilitarán más su entendimiento.

Decíamos que esa opinión pública enfatizaba la locura quijotesca no exenta de elementos contradictorios:

Pues otra cosa hay en ello –dijo el cura–: que fuera de las simplicidades que este buen hidalgo dice tocante a su locura, si le tratan de otras cosas, discurre con bonísimas razones y muestra tener un entendimiento claro y apacible en todo; de manera que, como no le toquen en sus caballerías, no habrá nadie que le juzgue sino por de muy buen entendimiento ⁴¹.

Y aunque la locura se presta a múltiples interpretaciones, nos parece acertado el juicio de Vicente Gaos al decir que con un protagonista loco no podría haberse escrito una obra con las lecciones de validez universal del *Quijote*; más bien la demencia encubriría la única posibilidad de una libre expresión ⁴². Entonces es comprensible saber que “Alonso Quijano está cuerdo, pero decide volverse loco, esto es, hacerse don Quijote. Es un acto voluntario y lo demuestra en que en ningún momento es inconsciente de su deliberada transformación. Don Quijote sabe que está loco, o, al menos, que por tal lo han de tener los demás” ⁴³. El sujeto puede situarse en otro plano, fuera del convencionalismo social, por requerimiento inteligible; por necesidad de superior orden, e incluso por imperativo de la misma dinámica vital, cuyo sentido organizaría medios imprevisibles tendentes a su finalidad. Podría también la capacidad subjetiva, en su dotación, captar intuitivamente aquel orden transcendente que

parece organizar a causa de su potencialidad; o responder a una mera reflexividad de razones metafísicas. Válgannos, en tal sentido, los argumentos de don Quijote ante su sobrina y ama, para que descubramos, tras su justificación por el uso de las armas, implicaciones de aquel orden:

así, que casi me es forzoso seguir por su camino, y por él tengo de ir a pesar de todo el mundo, y será en balde cansaros en persuadirme a que no quiera yo lo que los cielos quieren, la fortuna ordena y la razón pide, y, sobre todo, mi voluntad desea ⁴⁴.

En esta gradación o escala que culmina en la entidad celeste, podría hallarse cierta analogía estructural con el racionalismo cartesiano, si bien con ciertas matizaciones, como ya se ha insinuado antes a lo largo de este capítulo; aparte de la connotación que vemos del libre albedrío en “mi voluntad desea”, con toda la problemática que arrastra, según Isaiah Berlín, desde los estoicos ⁴⁵. Pero vayamos por partes. En primer lugar, el énfasis conferido por don Quijote a la acción presupone toda una serie de factores autoritarios, que otorgan a aquélla (la acción) o a la funcionalidad inherente que la desarrolla, una categoría transcendente. Sería una acción con un respaldo referencial categórico (cielos, fortuna, razón), por lo que la acción ya conlleva eficiencia junto a su sustantividad. El hecho de destacar la acción personal, no es que implique en el resultado de la acción la responsabilidad de aquellos presupuestos referenciales (cielos, fortuna, razón), que serían meramente ‘informativos’ en la estructura fáctica, sino que el sujeto necesita el aporte informativo y los momentos decisivos para dotar de sentido eficiente el devenir temporal. Acción y tiempo, entonces, concretan el devenir y la potencialidad facultativa en resultados responsables, con matices informativos, puede que de cierta índole determinista, a tenor de lo que intuye la crítica racional; sin perder de vista el interés personal, como información constructiva que la necesidad va estableciendo. No sólo vemos aquí al *Quijote* como mera instrumentalización de la acción; su énfasis marca responsabilidad, y también denota la causalidad agente en la transición de la potencia y de la especulación al orden temporal concreto.

Además, a un espíritu atento no le faltan motivos para la acción, que emprende desde la claridad racional:

‘Las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas’. El criterio de verdad es, desde entonces, el de la evidencia racional, que se caracteriza por dos

notas esenciales: la claridad y la distinción. Descartes entiende por claro aquello ‘presente y manifiesto a un espíritu atento’, y por distinto ‘aquello que es tan preciso y tan diferente de todo lo demás que sólo comprende lo que manifiestamente aparece al que lo considera como es debido’⁴⁶.

Entendemos, pues, que tal ‘claridad’ y ‘distinción’ no andan muy lejos de las apreciaciones quijotescas, pese al confusionismo atribuido a su enajenación de la realidad. Además, que esa evidencia pueda proceder de la ponderación de opuestos y contrarios, en cuyo caso se hace abstracción de aquellos elementos que pugnan abiertamente contra aquel ordenamiento racional manifiesto. Todo lo cual, junto a los desaciertos que pueda acarrear la misma iniciativa personal, incluso social, hacen que nuestro protagonista analice la situación exponiendo la finalidad de la acción, consecuente con los anteriores principios:

... no quiero detenerme agora en sacar a vuestra merced del error que con los muchos tiene; lo que pienso hacer es rogar al cielo le saque dél, y le dé a entender cuán provechosos y cuán necesarios fueron al mundo los caballeros andantes en los pasados siglos, y cuán útiles fueran en el presente si se usaran; pero triunfan ahora, por pecados de las gentes, la pereza, la ociosidad, la gula y el regalo⁴⁷.

Otra de las implicaciones del precedente texto, aparte de los ya expuestos, radicaría en el sentido que confirmamos al término ‘voluntad’. No estaría este sentido lejano de la acepción metafísica analizada por J. Ferrater Mora, porque, junto a la acción, que por definición caracteriza a tal facultad, hay un requerimiento al cambio: “Metafísicamente, se ha considerado a veces la voluntad como un principio de las realidades y como motor de todo cambio”⁴⁸. La actitud crítica de Cervantes, enfrentándose abiertamente a una mentalidad tradicional apegada al uso y la costumbre, es notoria en este sentido. Además, incide especialmente en esa línea de esfuerzo subjetivo, en el tesón personal, como clave de modificación de las limitaciones humanas. V. gr., el casticismo, en su opinión, requería una consideración afín a la problemática dominante y a las perspectivas subjetivas de libre arbitrio. Si proseguimos con la exposición dialéctica que sobre el tema de castas entabla don Quijote con su sobrina y ama, hallaríamos una nueva visión transformadora y contigua con los principios antecedentes, especialmente la distinción racional:

Ni todos los que se llaman caballeros lo son de todo en todo; que unos son de oro, otros de alquimia, y todos parecen caballeros, pero no todos pueden estar al toque de la piedra de la verdad. Hombres bajos hay que revientan por parecer caballeros, y caballeros altos hay que parece que aposta mueren por parecer hombres bajos; aquéllos se levantan o con la ambición o con la virtud, éstos se abajan o con la flojedad o con el vicio; y es menester aprovecharnos del conocimiento discreto para distinguir estas dos maneras de caballeros, tan parecidos en los nombres y tan distintos en las acciones ⁴⁹.

Veámos, pues, en esa actitud crítica cervantina y en la correlación establecida entre la realidad social, en cierto modo inamovible y avasalladora, y su contrarréplica subjetiva, no sólo una posición utópica que José Antonio Maravall asocia con la opinión utópico-idealista de Reichenbach ⁵⁰, sino también, y principalmente, aquellas posiciones o atribuciones (como pueden ser libre arbitrio, idealismo –en el sentido que posteriormente analizaremos- y un vitalismo afín al posicionamiento platónico de disociación idealista-realista), cuya manifestación en Cervantes es notoria. Conjeturablemente lo inferimos de lo que, en cierto sentido, podríamos denominar «relativismo», pero que hemos asumido argumentativamente a lo largo de nuestro trabajo, bajo el concepto genérico de «parecer». Si nos atenemos a Américo Castro veremos que de la situación real atroz emana un Cervantes revitalizante; un Cervantes abierto a las posibilidades, reflexivo, que sitúa el albedrío en los límites o a distancia de lo objetivo (si con ello se comprende todo el complejo mundo social):

Frente a esa OPINIÓN, monstruosa y avasalladora, Cervantes opuso una visión suya del mundo, fundada en *opiniones*, en las de los altos y los bajos, en la de los cuerdos y en las de quienes andaban mal de la cabeza. En lugar de *es* admitido e inapelable, Cervantes se lanzó a organizar una visión de *su mundo* fundada en *pareceres*, en circunstancias *de vida*, no de unívocas objetividades ⁵¹.

II. 2. Contexto histórico-social y paridad “metafísica-idealista”. Otros factores elementales de la problemática subjetiva.

Como puede apreciarse, subyace un heterogéneo fondo social en nuestra línea argumentativa, contrastada y paralela al juicio objetivo que precedentemente nos ocupa de la figura del protagonista; así como aquellas opiniones críticas y autorizadas que iluminan el contexto y encaminan y alientan nuestro estudio. Por tanto, es pertinente cuestionarse si es

acertado enfocar el estudio subjetivo de una obra que transita entre el Renacimiento y el Barroco⁵², bajo los auspicios de una ciencia moderna, tan distante formal y temporalmente, y cuyos aspectos materiales aparentemente también parecen diferir radicalmente en sus respectivos objetivos y finalidades. Todas estas razones bien pudieran resultar convincentes, aunque otras de índole hermenéutica (a la que, como consta, tampoco hemos renunciado, antes bien nos ha parecido un auxiliar preciso) y de crítica autorizada, a veces ésta contradictoria, nos inducen a que no se agoten las posibilidades, ni nos situemos en un exclusivismo hermético. Podría responder, por otra parte, el recurso formal que demanda nuestra consciencia en la interpretación inteligible de la materia *sujeto* (dentro de su problemática), al acto conveniente y apropiado de interrelación sujeto-objetiva. No olvidemos que “cada acto de lectura, de interpretación de lo que pensaron otros hombres, es espejo también de lo que pensamos nosotros, y eso supone el carácter social de la existencia, la lucha por arrancar de cada subjetividad la esencial soledad que la constituye”⁵³. En fin, pese a todas las reticencias disuasorias, conviene considerar algunos aspectos histórico-sociales, tendentes a facilitarnos mayor comprensión y esclarecimiento. Creemos que es acertado este criterio, porque el relato novelesco que nos ocupa y su autor no pueden evadirse de este contexto, de forma interactiva, ya que ambos conjuntamente (autor-obra), aportan también sus valores dentro de aquel seno espacio-temporal.

En el trasunto novelesco hay temas que nos reflejan hechos y actitudes concretas de aquella época; por tanto, nos dan un conocimiento apropiado en aspectos tan fundamentales como pueden serlo en la actualidad (clases sociales, relaciones interpersonales, afectivas, tradiciones, aficiones, poder y organización política, religiosa, posibilidades educativas, laborales), es decir, la trama misma de la vida. Por tanto, si por la urdimbre novelesca se llega al mismo conocimiento humano que por el rigor histórico o sociológico, ¿qué equivocidad puede encontrarse en la objetividad conceptual aportada por estas diferentes vías? ¿No es una y la misma realidad la que se nos ofrece por estos distintos medios? ¿No se está pensando en los mismos hechos, en la misma realidad? Posiblemente, a efectos de objetividad, de ‘verdad’, tengamos que citar la «teoría de la doble verdad (épico-poética e histórica)» de Américo Castro, pues, según él, “Cervantes tuvo, al hacer el *Quijote*, la genial ocurrencia de presentar en dramática pugna ambas maneras de verdad”⁵⁴. Hay que aunar a esto las reticencias disuasorias de aproximación histórico-social aludidas, por ser relato novelesco. Aunque ¿acaso la «verdad» es patrimonio exclusivo o se somete al dominio de la autoridad

disciplinaria, es un requisito *sine qua non* la imposición formal sobre sus contenidos objetivos? ¿No supone esto una radical imposición subjetivista? Y si no es así, ¿por qué denostar, descalificar y diferenciar tanto ambos géneros, cuando su dominio y autoridad se ven sometidos a un juicio libre y arbitrario? ¿No pueden entrecruzarse en algunos puntos comunes de convergencia –historia y novela quijotesca-, siquiera casualmente? ¿Es que es descartable totalmente de la historia lo fortuito, el azar, la casualidad? Tales cuestiones se suscitan como opiniones existen para sustentarlas o refutarlas:

Don Quijote refleja con gran nitidez el momento crucial al que pertenece en la historia de las ideas de Europa. Pone de relieve la omisión medieval corriente de la triple distinción entre lo espiritual y lo material, lo ideal y lo posible, la poesía y la historia. Su sentido de esa distinción es algo característicamente moderno... La otra cara de la misma moneda es que Cervantes se puso a escribir prosa literaria con una conciencia de historiador de la que no se pudo desembarazar enteramente incluso al escribir *romances*. Sus escrúpulos, excepcionales para un escritor de su tiempo, eran preludio de esa preocupación que se manifestó más tarde en la Europa del siglo XVII con la diferencia entre el lenguaje de la literatura y el de la filosofía y la ciencia... La novela moderna, aunque todavía ‘literatura’, fue producto de la misma era. Pero sus comienzos hay que buscarlos no en el mundo postcartesiano y las condiciones socio-económicas de hacia 1700, sino en el contexto ideológico total de la crisis entre historia y poesía hacia 1600. La novela *Don Quijote* es producto y reflejo de esa crisis. La relación entre historia y poesía se encuentra en el núcleo mismo de la novela. Y porque (entre otras razones) se da una extensión lógica de esta relación a las relaciones vida-arte, vida-ficción, realidad-ilusión, el significado del libro trasciende con mucho su propia época⁵⁵.

Si la precedente cita contemporiza con el criterio histórico o historicista, el hermetismo y la realidad exclusivista parecen desprenderse de esta otra, donde se limita cualquier expectativa: “El género en que escribe Cervantes su *Quijote*, como nos han indicado los comentaristas (...) es el novelesco; en él el relato mítico ha asumido la forma de conciencia; (...) Querer, pues, situar al Caballero Andante en individuo, en psicología individual y aun social es estar fuera de perspectiva y de plano”⁵⁶.

Si dejamos oír la voz de Cervantes, a través de sus protagonistas, puede que extraigamos conclusiones satisfactorias para el plan conjetural que nos cuestionábamos anteriormente:

...habiendo y debiendo ser los historiadores puntuales, verdaderos y nonada apasionados, y que ni el interés ni el miedo, el rancor y la afición, no les haga torcer el camino de la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir⁵⁷.

Ese espíritu histórico no es ajeno a los propósitos cervantinos, a tenor de las manifestaciones quijotescas; de lo que inferimos su plasmación analógica en el relato novelesco:

Felicísimos y venturosos fueron los tiempos donde se echó al mundo el audacísimo caballero don Quijote de la Mancha, pues por haber tenido tan honrosa determinación como fue el querer resucitar y volver al mundo la ya perdida y casi muerta orden de la caballería andante, gozamos ahora, en nuestra edad, necesitada de alegres entretenimientos, no sólo de la dulzura de su verdadera historia, sino de los cuentos y episodios della, que, en parte, no son menos agradables y artificiosos y verdaderos que la misma historia⁵⁸.

No está Cervantes, evidentemente, reconstruyendo hechos. Sólo «piensa» en la historia. Es una apelación irrevocable al pasado del que se siente miembro efectivo. Por tanto, no entrevemos esa afiliación subjetiva que radicaliza el anterior autor. Tal vez se disponga a ser consecuente con la irrenunciabilidad del destino histórico humano; porque, como nos recuerda Henri-Irénée Marrou, “por las múltiples fibras de su ser, el hombre está ligado a la comunidad histórica en la que está inserto, a la ciudad que le hace vivir, a la civilización que proporciona a su vida personal sus alimentos y su forma: sea o no consciente, participa de una historia en la que juega un papel”⁵⁹. Aunque también cabe inferir que se le hubiera conferido una predisposición natural histórico-social y un papel determinante y transcendente, en cuanto a su función como miembro sujeto-activo-social; o en cuanto a lo que pueda insinuarse correlativamente respecto al objeto y anticipación de cualesquiera de las disciplinas de referencia (histórico-social, aparte obviamente la lingüística), si, además, tenemos en cuenta que en la actualidad nos inducen claramente a una comprensión estructural-objetiva de aquel contexto novelesco, bajo la visión de sus respectivos esquemas formales.

Adentrémonos ahora en la crítica que A. Schaff hace de la gnoseología croceana, con objeto de transitar por el pensamiento de este autor en busca de trazas que nos condicionan en nuestro trabajo subjetivo.

Básicamente, la ideología de Benedetto Croce, si nos atenemos a la opinión de A. Schaff, constituye un idealismo sobre la historia, denominado *presentismo*, “que afirma que la historia es el pensamiento contemporáneo proyectado sobre el pasado”⁶⁰. Sin mayor profundización, esto, en sí, constituiría ya la clave de un «antes» y un «después». También, los ‘polos’ referenciales sujeto-objetivos, por conformarse ambos en sus respectivas propiedades, si los consideramos como antecedente y consecuente (independientemente del carácter objetivo, en términos de verosimilitud, que se pretende de tal relación interactiva). El hecho aparente de que el «presente» se constituya en árbitro, no es privativo de la supremacía paradigmática objetiva. Al tender hacia «algo», el impulso se manifiesta desde la peculiar autoridad subjetiva, mas la motilidad proviene del valor atractivo. Y ese valor, que puede estar relegado al mayor olvido, puede estar sujeto al azar de las relaciones sociales, pero el hecho de su pervivencia le confiere un signo de identidad propio, que trasciende los mecanismos del mero arbitrio. Duerme en el pasado despierto, en tanto en cuanto entidad potencial reveladora, útil, eficiente y transcendente. Otro asunto sería el porqué; si radica en sí o en otras instancias que le confieran esa peculiar reminiscencia presentista. Lo objetivo nada pierde desde las actitudes considerantes, ya que “la historia es como cosa sagrada, porque ha de ser verdadera, y donde está la verdad, está Dios, en cuanto verdad”⁶¹.

El *presentismo* croceano, espiritualista y negación del materialismo, en opinión schaffiana, se basa en el intuicionismo, que es aplicado al juicio histórico como una vivencia intuitiva del historiador. Éste, en cuanto individuo, “es una partícula de lo ‘Absoluto’ y que es la ‘manifestación y el instrumento’ del ‘Espíritu Universal’ ”⁶². Todas estas manifestaciones subjetivas relacionadas con una cierta dependencia y reconocimiento del «Absoluto», propician una conformidad concienciativa del ser y su dimensión fáctica (que en nuestra obra, además de esa reflexividad conferida por el pensamiento croceano, se perfila como una intermediación inteligible en la interacción sujeto-objetiva; comprendiéndose, además, en lo ‘objetivo’, los supuestos metafísicos correlacionados con lo «Absoluto», lo «histórico-social» y lo «lingüístico», así como un dinámico eco ‘moral’; aspectos –estos postreros- que se irán incorporando y analizando, bajo una intelección común del *sujeto* textual quijotesco).

Como corroboración práctica de algunos de los elementos de la precedente conceptualización, encontramos respuesta en las advertencias del canónigo a las demandas de gobierno de Sancho a su amo. En ellas descubrimos las cualidades y filosofía que debe imbuir

el espíritu del gobernante cuando éste es consciente de su interrelación responsable con las otras entidades referidas:

Eso, hermano Sancho –dijo el canónigo-, entiéndese en cuanto al gozar la renta; pero al administrar justicia, ha de atender el señor del estado, y aquí entra la habilidad y buen juicio, y principalmente la buena intención de acertar, que si ésta falta en los principios, siempre irán errados los medios y los fines; y así suele Dios ayudar al buen deseo del simple como desfavorecer al malo del discreto ⁶³.

El concepto *medio* (mediación), enunciado anteriormente, y que podría asignarse al orden Absoluto como principio de conexión y dependencia con la realidad agente subjetiva, conviene también a los protagonistas quijotescos. Pueden ser considerados como medios difusores agentes, y la relación que escapa al dominio de los hechos asignados a agentes directos en la temporalidad, se traslada al sentido historicista que conferimos al autor, desde cuyo pensamiento se evoca una situación instrumentalizada. El «agente-ficción» participaría de la psicología causal desencadenante de los hechos que nosotros relacionamos analógicamente con la historia. Difícilmente una mente perturbada, demente, loca, puede presentar la ambivalencia que nos muestra don Quijote, con sus errores, pareceres, confusiones y alucinaciones, pero con el acierto y sensatez de lo que está por encima del plano que lo enajena, cual es el orden moral, el espíritu. Suponemos, aunque lo ilusorio nazca de la mente, que su fundamento radica en el mundo físico ⁶⁴, pues es éste el orden que se trastoca, según se desprende del contexto; mientras que todo lo sensato que expresa, verosímil y demás, versa en torno al orden sociomoral ⁶⁵. Se asimila al orden absoluto, puesto que no perturba ni traba la razón en la oscuridad de la dificultad, del problema, del error, sino que acierta en el orden legislativo, induce a la lucidez, al recurso apropiado, a la conceptualización satisfactoria, viable, al eco de su originaria procedencia. Tal vez, lo que nosotros encontramos aquí de correlativa analogía con el planteamiento cartesiano estribe en una paridad metodológica con una eminente finalidad metafísica. En efecto, Descartes rememora los principios geométricos clásicos para argüir su evidencia y compararlos con sus ‘pesquisas’ investigadoras y demostrativas sobre la existencia divina y la inmortalidad del alma humana. Luego, tras los procedimientos, manifiesta lo singular de la empresa: “porque requieren un espíritu enteramente libre de todo prejuicio, y que pueda desprenderse con facilidad del comercio de los sentidos. Y, en verdad, hay menos personas en el mundo aptas

para la especulación metafísica, que para la geometría”⁶⁶. Análogamente pues, como decíamos, en la enajenación mental quijotesca comprendemos esa «mediación» de evasión sensitiva –procedimiento cervantino- para remontarse a unos principios metafísicos, cuya «evidencia» o apreciación difiere notablemente del común proceder social o humano, porque la ‘materia’ así lo requiere. “Don Quijote ‘se deja ir’, más aún, se esfuerza por ver la ‘vertiente ideal’ de la realidad. Es un filósofo idealista como Fichte, que sostiene el primado de la voluntad. Su hazaña, intelectual y moral a la vez, consiste en mantener enhiesto en todo momento su mundo ideal en una ‘circunstancia’ que no puede ser más desfavorable”⁶⁷.

Nuestro apoyo se sitúa ahora en esta vertiente idealista que nos manifiesta Vicente Gaos. También en la anterior visión de Riley y Avalle-Arce, en donde extrapolaban la crisis que, en su opinión, dio origen a la novela moderna, a una visión de trascendencia temporal donde se relacionarían lo real y lo ilusorio. Pero nuestra intención es sólo referencial, porque de alguna manera se sitúan en esa dirección metafísica que nosotros intuimos o queremos identificar (contextualmente); no quiere esto decir que asumamos los argumentos que les conducen hasta esta conceptualización. Tampoco nos desprendemos enteramente del marco historicista, que ilumina nuestra trayectoria actual. Parece, pues, que la «historia» tiene un dominio consustancial con la naturaleza misma humana, por lo que juzgamos apropiada la apreciación de Antonio Aguilera, al manifestar que “la pura entidad a la que tiende la historia cada vez más indiferente con la vida individual, es equiparable a la muerte”⁶⁸. Entonces, para nosotros, es tan importante el término «sujeto», que cotejamos con «individual» y, por extensión, con las connotaciones específicas que asuma el complejo social dentro del contexto novelesco (y nos referimos, por supuesto, a sus líneas estructurales y de acción cuyos resultados se manifiesten en singulares visiones o temas particulares); decíamos que es tan importante esto como la consideración del sujeto en cuanto conciencia individual. No nos desprendemos, sino que nos ata en este aspecto una proclividad a la figura de Cervantes en cuanto conciencia descriptiva temporal y vital (término este último, con relación al autor, que posteriormente identificaremos como «autoconciencia»).

Entonces, la derivación hipotética de esa dimensión idealista cervantina la veíamos desde un enfoque cartesiano, utópico; asimismo, perfilábamos un entronque renacentista con dirección psicológica («destino», «libertad») con un fondo reflexivo afín a una peculiaridad trascendente, absoluta. Y todo ello, como decíamos o venimos sosteniendo, inserto en el contexto temporal, problemático, renacentista y barroco. Ahora bien, si pretendemos

puntualizar o perfilar la naturaleza de esa consideración idealista, a sus elementos constitutivos (que, según se desprende de nuestra trayectoria, serían fundamentalmente el «sujeto» –y, por añadidura, la conciencia individual-; lo «externo» –considerado como lo «real» u objetivo- y lo Absoluto; lógicamente, también lo gnoseológico en cuanto razón de este ordenamiento o consideración múltiple, mas toda la nomenclatura conceptual que conlleve, atienda o requiera la materia tratada); decíamos, que a los elementos anteriores analizados estructuralmente en la consideración idealista cervantina, tendríamos que añadir tener aquél (el idealismo) una manifestación múltiple. Una de las razones derivaría, según se refirió antes, de no ser un tratado específico; pero, además, de que la obra atiende a innumerables consideraciones, que podemos comprender bajo distintos aspectos de aquel orden conceptual idealista (subjetivo, objetivo, conceptual, gnoseológico, metafísico y/o absoluto; sin olvidar la línea espiritualista o moral, aspecto éste que bien pudiera incluirse en la trayectoria concienciativa del sujeto) ⁶⁹.

Lo de «problemático», que insertábamos en el contexto renacentista-barroco, estribaría fundamentalmente en aquellos aspectos que, por los medios que sean, se legan tradicionalmente a la posteridad. Ésta conlleva entre sus iniciativas el progreso, como medio que impulsa el sentir humano hacia la adecuación de su propia capacidad intelectual y creativa: el hombre es manifestación de facultades. La acción creativa se siente característicamente. La fuerza de los logros y consecuciones humanas, al devenir medio y desenvolvimiento, establecen las leyes de su propia dinámica; aunque esta inercia tenga que debatirse en la problemática suscitada entre lo tradicional y la innovación. Pero, tal vez en el contraste dispar de esta doble manifestación podamos hallar el fundamento de la especificidad humana afín a aquel dualismo que venimos considerando dentro de esta época (aunque sea «intemporal», por su cualidad de especificidad humana que le asignamos, si bien adquirirán las matizaciones que determine el pensamiento en el tiempo. Sin olvidar que el fundamento está en la especificidad, en el ser, pero tendremos que analizarlo ‘mediante’ sus manifestaciones. A través de éstas, sintetizamos las posibilidades intelectivas).

Lógicamente, el pensamiento se inscribe en la temporalidad. La diversidad conforma las épocas y sus caracterizaciones, pues «carácter» significa manifestación unitaria de un sentir complejo y multiforme. Entonces, nuestra atención atiende los reclamos temporales, bajo las denominaciones impuestas: Renacimiento y Barroco. Ambos se inscriben en el anterior esquema conjetural, junto con las secuelas terminológicas que se generaron. Sin

olvidar la influencia que esto supone en la mentalidad subjetiva, según atañe a su situación personal. Y aunque el pensamiento sociológico de Comte pueda resultar, quizás, alejado, lo encontramos pertinente *ad hoc*, por ensamblar esquemas temporales que de alguna manera relacionamos como ilustrativo de lo precedente. Fundamentalmente atendemos a dos de sus principios organizativos sociológicos: comprensión del contexto social en el histórico, y progreso de los conocimientos ⁷⁰, para concluir con el siguiente sumario de Guy Rocher acerca de la teoría comteana:

La sucesión de los tres estados se verifica doblemente. En la evolución individual de cada persona, primero. “Cada uno de nosotros –escribe Comte-, al contemplar su propia historia, ¿no recuerda acaso que ha sido sucesivamente, respecto a sus nociones más importantes, teólogo en su infancia, metafísico en su juventud y físico en su madurez?”. Pero si todo individuo puede actualmente acceder al estado positivo, el de “físico”, es porque los conocimientos se han hecho, en nuestro siglo, cada vez más positivos, gracias al progreso de las ciencias. Antaño, el adulto sólo podía ser “teólogo” o “metafísico”, conforme al estado de los conocimientos de la época en que vivía ⁷¹.

A juzgar por lo que decíamos, esta esquematización conceptual se conformaría con la mentalidad quijotesca, siquiera en los dos primeros estadios; y, al mismo tiempo, no andaría desencaminado en su tercero, en cuanto a la visión y actitud cervantina. Es decir, nuestra intención sólo alberga el propósito ‘legítimo’ de ver en el futuro las huellas del pasado, de comprenderlo, al mismo tiempo que apreciamos su particular incidencia transmitida en las diferentes manifestaciones, cuyo orden interno nos conduce a aquellas situaciones análogas que, en alguna medida, explican el devenir.

Sería significativo, al respecto, el estudio de Riley acerca del género literario y su distinción entre «romance» y «novela»; cómo en Cervantes existía el conocimiento de esa diferenciación aunque desconociera esta terminología moderna. Pero será en las características que asigna este autor al «romance» (relevante, a su juicio, para Cervantes y su época), donde hallemos cierta correlación con nuestro intuitivo criterio metafísico y con las precedentes estructuras histórico-sociológicas. Por tanto, remitimos a aquella relación explícita, si bien entresacamos las características que convienen a nuestro particular juicio: estar el «romance» más cerca del mito que de la novela moderna y donde lo espacio-temporal no se somete a la normativa empírica; idealización de los personajes, y que la acción y su desenlace están gobernados por la fortuna ⁷². Vemos, pues, la relevancia conferida a la acción

subjetiva. Cervantes dice que “cada uno es hijo de sus obras”⁷³. Precisamente, al erigirse en paternidad las obras y sus consecuencias, puede inferirse una cierta influencia externa o tradicional sobre las mismas. El sujeto puede estar condicionado deterministamente (genética, atavismo, cultura...). No vemos en ese determinismo un nihilismo del albedrío y voluntad (enajenación), pero sí un fuerte condicionamiento; como una superestructura del comportamiento. De modo que en la creatividad, estamos echando mano de unas formas estructuradas que organizan la materia de nuestro pensamiento, y, por ende, de nuestra acción con la que nos coimplicamos. Necesitamos, por lo tanto, aspectos formales de organización personal. A esto, creemos, responden las diversas manifestaciones de estructuración novelesca medieval-renacentistas (caballería, pastoril, picaresca), independientemente del contexto ‘clasista’ en que puedan subsumirse por imperativo de diferenciación, supuesta la heterogeneidad social. La temporalidad requiere un medio físico, pero sobre todo pensamiento y acción que son calificados genéricamente por la estructura literaria. El medio parece revestirse de una afinidad sentimental con los actores; consecuentemente, adquirirán tantas matizaciones como necesidades requieran aquéllos. Y es que la individualidad precisa tanta diferenciación como exigencias necesite su autoconciencia.

También se conforman con nuestro plan estructural, las características que asumamos y exponamos sobre la perspectiva utópica del *Quijote*, pues caen bajo las denominaciones idealista y metafísica ya relacionadas. Cabe anticipar, con relación a esta configuración subjetiva, «utópica», algunos apuntes previos, ya que teníamos pendiente la consideración temporal bajo cuyas calificaciones encontrarían todos estos conceptos su sentido correspondiente.

Sobre el término «utopía» cabe preguntarse, en primer lugar, sus sentidos, acepciones, connotaciones y denotaciones; en fin, desentrañar todos los aspectos que nos conduzcan al extremo de lo que se refiere por tal concepto en esa concreta aplicación. Si nos atenemos a su acepción etimológica hundiría sus raíces en el Humanismo⁷⁴.

Desde el punto de vista de Manuel Bello, tras enunciar su etimología griega («*ou*», «*topos*»; lugar que no existe), dice:

Para algunos la palabra utopía tiene un sentido negativo, en cuanto que comparta ilusionismo y evasión de la realidad. Para otros, tiene un sentido positivo, viniendo a significar el horizonte hacia el cual tiende el hombre en busca de una constante superación.

El utopismo o ilusionismo es una actitud por la que el hombre se desconecta de la realidad, refugiándose en un mundo irreal. Con esta actitud el hombre queda entre dos mundos comunicados: el mundo real, al que cierra los ojos, y el mundo irreal, que sólo existe en la imaginación ⁷⁵.

Más receptiva resulta la visión de Mariarosa Escaramuza, teniendo en cuenta que ajusta el término a los límites precisos de su interpretación quiijotesca:

... esa aspiración a un mundo nuevo contiene también un impulso utópico, lo cual, sin embargo, no significa en nuestro caso que Cervantes haga una obra dedicada a describir una entera sociedad-modelo, como ocurre en la *Utopía* de Moro, sino que en su obra encontramos aspectos sugeridos en buena parte por esos mismos ideales ⁷⁶.

La valoración de esta autora es una expresión más de la categoría multidimensional quiijotesca: de su transcendencia cualitativa. El reflejo expresivo contenido en el texto rompe los esquemas temporales en y desde el que se sitúa, precisamente tanto su concepción como su desarrollo. Es decir, lo temporal, que delimitó o sirvió circunstancialmente a su creación, devino, según la crítica especializada y la apreciación particular de quien se acerca en sentido crítico a esta obra, una categoría entitativa afín a los esquemas intelectivos. Es una obra de «razón», si precisamos en su «intelección» la particularidad de hallar la mente estructuras apetecidas de creatividad potencial, cuyas esquematizaciones resulten paradigmáticas en el orden que concierna a la explicación y el razonamiento de cualquier índole (nosotros estamos delimitando, precisamente, lo utópico, idealista, metafísico, entre otros; porque el contexto contemporáneo, también nos ocupará con la atención que requiere). Los mismos personajes trascienden el sentido ficticio de su existencia hasta esa categoría razonable de imagen idealista; parecen situarse en la temporalidad, desde donde encontrar un eco causal para conceptualizar el sentido formal de un mundo transcendido:

No hay más que decir –dijo la duquesa -; pero si, con todo eso, hemos de dar crédito a la historia que del señor don Quijote de pocos días a esta parte ha salido a la luz del mundo, con general aplauso de las gentes, della se colige, si mal no me acuerdo, que nunca vuesa merced ha visto a la señora Dulcinea, y que esa tal señora no es en el mundo, sino que es dama fantástica, que vuesa merced la engendró y parió en su entendimiento, y la pintó con aquellas gracias y perfecciones que quiso ⁷⁷.

Y es que, según decíamos, esos «aspectos sugeridos», que la citada autora encuentra en Cervantes respecto a Moro, son un testimonio más de la ‘irradiación’ multidimensional del contexto quijotesco, hecho para comprenderse en el mundo de la potencialidad. Por ello podemos ver en el utopismo no sólo aquellos aspectos irrealizables y una finalidad práctica transformadora; también una similitud con el orden intemporal que queremos descifrar, aunque lo situemos en distintos planos. Ambos aspectos los comprendemos dentro de aquella ‘potencialidad’, pero eficiente. Porque el acierto «intemporal» de la obra cervantina nos hace pensar en su transcendencia y escape de la temporalidad ⁷⁸; su situación en un plano que eludiría el desgaste en que la temporalidad transforma la existencia y por la que deviene nuevas formas, nuevos ‘elementos’, cuya aparición supone el olvido de lo precedente. El mundo quijotesco ha captado el desenlace nihilista de toda transición y se ha superpuesto al cambio. Queda como un contraste referencial en el que los elementos situacionales contingentes y mutables encuentran su réplica virtual; un acierto del sentido y comprensión de su existencia. Ese sería el microcosmos del mundo del *Quijote*: vivir en lo temporal categóricamente, ilustrando estados de cosas, situaciones, acciones y pensamientos. Es elocuente, en este sentido, la expresión de don Quijote cuando viene a decirnos que el tiempo es el “descubridor de todas las cosas” ⁷⁹. El salto cualitativo de su previsión reduce los momentos o secuencias temporales, que la obra en sí pueda comprender, a la apreciación intemporal que nosotros hemos querido calificarle. Por tanto, en cuanto continente paradigmático, ilustrativo y esclarecedor del orden temporal, se situaría dentro de lo que podríamos denominar «categoría temporal», si nos situamos en la nomenclatura aristotélica; mas si transcendemos incluso el mundo intelectual (de la opinión y demás formas convencionales) para dejar la obra en su destino, en su intrínseca capacidad, entonces parece situarse en una metarrealidad; en un orden distinto de la contingencia, paradójicamente, pese a ser su secuenciación contextual tan contingente en su realidad material.

Los «aspectos sugeridos» de M. Escaramuza (pese a nuestra reiteración), conducen o contemplan la irradiación de la obra hacia aspectos referenciales y afines de la dinámica vital, que en ella se comprenderían o hallarían cumplida explicación. Precisamente, por su categoría intrínseca, y que A. Castro entiende y nos lo refiere así:

Por vías todavía mal exploradas, la tradición cristiano-islámica-judaica de los españoles se abrió paso en Europa, a través del Quijote, de la literatura místico-ascética (Teresa de Jesús, Juan de Ávila), o de transmisiones orales aún mal conocidas. La idea de lo

que luego se llamó *vida* –necesaria para la innovación novelística motivada por el *Quijote*

80

Aunque la conjunción del «carácter literario» con la esencia vital, nos suma en un mundo de confusión y en una propensión hacia la incompatibilidad, por la especificidad de cada categoría individual, que tendrían cumplido sentido en lo ilusorio o utópico (en la mediación) y en lo objetivo (si queremos, en la «verdad», en contraposición al plano quimérico anterior), y que resumirían todo cuanto el sentido crítico-hermenéutico y el texto quijotesco en sí comprenden. Lo cual parece corresponderse empíricamente con el principio metodológico de ‘contrarios’ u ‘opuestos’ (dualidad), y que asumíamos como principio argumentativo y referencial. No en balde, ya la tradición clásica nos ha hecho depositarios de este sentir en las diferentes situaciones del complejo existencial humano, y de la realidad misma ⁸¹. Si analizamos y tratamos de conjugar, en el sentido establecido, el carácter literario (formal y materialmente), junto con el aspecto utópico antes reseñado; si incidimos en el tema de la «locura», cuyo desarrollo encontramos paralelo con tal peculiaridad quimérica o utópica, nos surgen también dificultades, y el cúmulo conjetural es tal, que deviene, quizás, la clave de nuestro trabajo.

Vicente Gaos nos dice que “Don Quijote evidentemente confunde literatura y vida, realidad y ficción”; tras lo cual admite su posibilidad en cualquier otro sujeto, ya que “el mundo de la ficción es un mundo absorbente y hermético”, que subyuga y en el que al mismo tiempo nos coimplicamos interactivamente. Incluso inconscientemente sentimos la atracción ‘objetiva’ de esa realidad. Consecuentemente, “toda literatura es, por definición, evasiva, consiste en un alejamiento de la realidad, hasta cuando hunde sus raíces en ella. Literatura –de cualquier tipo que sea- y realidad son mundos ajenos entre sí. Por eso, aproximarlos, no ya fundirlos, nos enajena. En este sentido, al menos, puede decirse que todos tenemos potencialmente algo de Quijotes” ⁸². Quizás se muestre este autor unilateral en su opinión. Creemos, no obstante, que el énfasis que se imprime a la figura quijotesca como entidad ficticia, desconectada totalmente de la realidad, libera toda responsabilidad crítica, al someterse el enjuiciamiento a la misma categoría del objeto tratado: resultaría, por tanto, una apreciación valorativa subsumida en el ámbito de lo ficticio. No obstante, apostamos por una «metavaloración», que trascendería al personaje (los personajes) para situarse en lo que el autor reconstruye de la realidad histórico-social, o refleja mediante sus entidades de ficción. No es que nada nos diga lo ficticio, sino que vemos en el lenguaje que los formaliza las claves

de una realidad que han asumido en su trayectoria quimérica. El pensamiento del autor se apoya y persigue una valoración y finalidad mayores que el constructo artificial que lo soporta. También encontramos cierta contradicción en el juicio enunciado por este autor, con respecto a que “toda literatura es, por definición, evasiva, consistente en un alejamiento de la realidad” (aunque tampoco parece descartar o desestimar totalmente la realidad, pues acto seguido afirma: “hasta cuando hunde sus raíces en ella”, como vimos antes). ¿Es, tal vez, porque lo escrito está ahí para ser interpretado por los potenciales lectores, y, entonces, su objetividad implícita se salpica de los criterios subjetivos interpretativos? Así pues, ¿a qué atiende la realidad para que escape o sea incompatible con cualquier consideración literaria? ¿Por qué la realidad no es respecto al género literario, lo mismo que la razón respecto al juicio o, mejor, al entendimiento; considerando esta perspectiva desde un sentido de necesidad constitutiva; de funcionalidad? Sería como su expresión interior u orden metafísico, conceptual. Ahora bien, hay una idea importante en el susodicho autor: “los libros se acaban y, leídos, reingresamos en la realidad”. Y a continuación pasa a decir: “Aunque no ignora que ‘la letra mata’, le costará un gran esfuerzo liberarse de la sujeción a lo escrito, del fetichismo de lo literal”⁸³. Es, por tanto, una vuelta a la realidad tras la lectura y la sujeción a lo leído, lo que explicaría nuestro desconcierto ante la afirmación que hacía sobre la evasión de la realidad. Y el «desconcierto», al que hacíamos alusión, proviene de la sospecha que abrigamos por la interacción lectora. Si antes descartábamos, en cierto modo e implícitamente en las cuestiones que planteábamos, la vulnerabilidad objetiva por el arbitrio subjetivo, ahora hemos de manifestar la influencia ejercida por el texto en el lector, en el sujeto. Y esa influencia es tal que puede modificar, predisponer e incluso impulsar al ejercicio de la acción subjetiva, atendiendo los dictados de aquellas implicaciones objetivas. ¿Estamos totalmente ajenos en nuestras decisiones, juicios y actuaciones, en nuestro obrar en general, de aquellas orientaciones lectoras, de aquellas estimaciones e influjo del texto, cuyas ‘impresiones’ y valoraciones ordenaban nuestras incoherencias e ideas dispersas y dejaban sus huellas imborrables en nuestra conciencia? Lo ‘atrayente’ del texto (aquello que nos impresiona), no sólo es una valoración objetiva; puede, de hecho, ordenar nuestras confusiones, complementar nuestro pensamiento y condicionar nuestra actuación futura: «marcarnos», en suma. Así pues, no sólo se coimplica el texto con las huellas de la realidad que atañan al pasado (en lo que descubramos de ella y confiera el autor, con todos los condicionamientos que ello conlleva), sino también con la realidad futura, de la que el texto es parte responsable, como vimos. Si el

texto leído es fuente de información y sedimentación en nuestra conciencia, de conformación, es potencial línea de actuación. Con lo cual no hacemos sino afirmar lo que tantas veces venimos reiterando; el pasado (en su expresión más genuina de pensamiento o conciencia) mediatiza el sentir futuro, incide y establece criterios conformativos y apropiados; no es de extrañar, por tanto, que Hegel ya manifestara lo siguiente, algo que conviene y es apropiado a la polivalencia quijotesca, aunque su objetivo referencial fuera la Reforma: “Un acontecimiento semejante no se halla tampoco vinculado a un individuo, como aquí, por ejemplo, Lutero, sino que los grandes individuos son engendrados por los tiempos mismos”⁸⁴. Con lo cual, Riley pudo afirmar que “El Quijote, ‘universal’ como es, pertenece, naturalmente, a su propia época”⁸⁵.

El tema de la «locura», que vinculamos al sentido utópico, a pesar de que parece desprenderse de la temporalidad por tener incidencia ininterrumpidamente, sin embargo tal vez sea un factor circunstancial. Puede ser el resultado elocuente de cada época, y conllevar las claves implícitas de su desenvolvimiento interno. Máxime si, como prevemos, es expresión mediatizadora del propio sentir cervantino. Los descifrables senderos metodológicos son harto elocuentes a la hora de explicar el sentido ‘verdadero’ de los acontecimientos y los agentes que se implican en ellos. “Posiblemente la mayor evolución en la metodología de la investigación intelectual alrededor de 1600 fue el paso gradual de la autoridad como fuente fundamental de verdadero conocimiento, a la observación, la experimentación y la inducción, métodos en los que se basaban las nuevas ciencias y la filosofía de Kepler, Bacon, Galileo y Descartes”, nos manifiesta el mismo autor⁸⁶.

Patente es en Cervantes (don *Quijote* II, XIX), esta supremacía racional aun en las mismas artes, como es, en este caso, el de las reglas de la esgrima y el duelo entre los dos estudiantes. Primero, Corchuelo, fiado de sus formas o dotes físicas, desafía al arte, aunque es de notar su fundamentación, que es lo que hace al caso (“Para mí no es opinión, sino verdad asentada... y si queréis que os lo muestre con la experiencia...”); luego, éste recapacita, reflexiona, tras su fracaso ante la destreza del licenciado, y emite ya un juicio acorde con el proceder empírico (“Yo me contento –respondió Corchuelo- de haber caído de mi burra, y de que me haya mostrado la experiencia la verdad, de quien tan lejos estaba”).

Ya la línea idealista que arrastra la figura quijotesca (la obra, en general), conlleva una emancipación de esa directriz autoritaria multisecular (otro asunto es que don Quijote no acepte, o al menos comprenda, esa trayectoria institucional; cosa que sí se aprecia en la obra).

La autoridad se fundamentaría en la propia conciencia, desde las directrices que marcaría la razón, para hallar la adecuada armonización de ese mundo interno con lo objetivable del razonamiento. De forma que, con el consecuente albedrío, se hallen posiciones firmes, no contradictorias. Esto nos diría don Quijote en su intento, según entendemos, de comprender dentro de su individualidad subjetiva, la generalidad fundamentada en la libertad; en el libre arbitrio: “lo que yo digo es verdad”⁸⁷. Es decir: mi respuesta es expresión viva de mi *yo* y, por extensión, de cualquier otro consecuente consigo mismo. Lo objetivable, aunque arranque (modernamente) del conocimiento empírico, éste radicaría en postulados introspectivos. La razón me daría suficiente autoridad para ello (aunque cabe cuestionarse si una trayectoria de esa índole es compatible con un proceso historicista, que parece coordinarse –siquiera como contexto- con todo nuestro trabajo; ya que “contra las filosofías de la conciencia y de la inmediatez, se pone el acento en la fluidez de los procesos históricos”⁸⁸). Glosando la concepción kantiana, podríamos afirmar con este autor que “el hombre es un conjunto de disposiciones, una existencia en germen, potencialidad o dinamismo de razón y libertad”⁸⁹.

«Razón» y «libertad», prerrogativas de la fundamentación subjetiva. Ya, anteriormente, se mostraba la figura quijotesca expresando estados concienciativos, cuya valoración se hacía extensible a cualquier individualidad consecuente (podríamos decir «consigo mismo», como se especificó previamente, y con las congruencias de verificabilidad racionales). Sancho, más caracterizado con el mundo real u objetivo, se ensarta en el anterior esquema tal vez en virtud de su proceso quijotizante. Puede, por tanto, reflexionar acerca de su mundo interno y la interrelación circunstancial, a tenor de aquellas fórmulas conceptuales. Se aviene también al mundo concienciativo y a sus manifestaciones:

En efecto, yo entré desnudo en el gobierno y salgo desnudo del; y así, podemos decir con segura conciencia, que no es poco: ‘Desnudo nací, desnudo me hallo; ni pierdo ni gano’⁹⁰.

Aunque «razón y libertad», analizados apriorísticamente parecen distar bastante o resultar contradictorios con el ‘substrato’ quijotesco; toda vez que compaginamos ambos, y supuesta la ambigüedad del personaje. Al menos, en cuanto que «razón» (facultad) se entiende desde la peculiaridad de un «sujeto» consciente, sin ninguna merma de sus facultades o estado patológico. Y el personaje «Quijote» resulta tan contradictorio en su ambigüedad personal como en la comprensión y estudio de la crítica: para unos «loco», a

pesar de ser un estado transitorio, y porque así lo concibió su autor; para otros, sin embargo, resulta una valoración entitativa con una finalidad mediatizadora, de acentuado sentido metafísico, cosa que compartimos profundamente ⁹¹.

Según esto, ¿podemos catalogar el *sujeto* quijotesco conforme a los dictados de la «Razón moderna»? Es decir, ¿practica una concordancia análoga a los principios que instituyó el cartesianismo, cuyas consecuencias arrastramos a lo largo de este trabajo? Para una respuesta adecuada, juzgamos pertinente el apoyo de la terminología conceptual precedente (*razón, locura, sujeto, experiencia, conciencia, verdad*; en fin, todo lo relacionado con la finalidad propuesta y con el contexto temporal que nos ocupa), desde cuyo análisis podremos conjeturar la aplicación vislumbrada en la analogía que asignábamos. Y vamos a proceder en armonía con el *Quijote* (de hecho así lo venimos ya correlacionando). De forma que las partes (materia) se sucedan como en este relato literario: sin un orden determinado, preciso o expreso; más bien procediendo por saltos, interrumpiendo su secuencia lógica, con objeto de que resulten más patentes las mutuas relaciones y conexiones existentes; conjuntándose, al final, en una síntesis que unifique tal dispersión.

“Todos cuantos se hallan un poco familiarizados con la historia espiritual del siglo XVI español saben que el *erasmismo* es uno de los rasgos originales de esa historia”. Así pues, inicialmente partimos con esta afirmación batailloniana, a causa de su peculiar enlace histórico-metafísico. Además, no renuncia este autor al pasado; antes bien siempre consideró evidente “que el modernismo erasmiano tenía raíces profundas en el siglo XV y en los anteriores”. Y no duda, tampoco, en considerar a Cervantes entre los aficionados a esta tendencia, frente a los polemistas que de tal lo tildan, arguyendo que “más vale esto que no mutilar el fenómeno del erasmismo español” ⁹². Disponemos ya, pues, de elementos medieval-renacentistas, cuyas relaciones (bien de influencia o de reacción) con el pensamiento precedente, como pueden ser la escolástica y el pensamiento clásico, es patente; pueden considerarse consecuencias ineludibles de un mundo dado.

Entonces, la época anterior correlacionada se debatía entre la temática de «fe» y de «razón». Y como nos dice Étienne Gilson:

Igual que en nuestros días la reflexión del filósofo no puede dejar de aplicarse a los resultados más generales de las ciencias históricas y sociales, tampoco puede en la Edad Media ejercerse sobre otra cosa que la revelación, cuya expresión definitiva es el dogma. El

mundo inmediato dado, como lo es hoy, para nosotros, el de la ciencia, es entonces el de la fe ⁹³.

No se queda aquí este autor, sino que añade como características de la ciencia y de la filosofía modernas, algunas ideas aparecidas en plena Edad Media:

De la Edad Media salen las doctrinas filosóficas y científicas con que se la quiere aplastar; la Edad Media criticó las especies intencionales, las formas específicas y las demás abstracciones realizadas. Fue, además, la primera en practicar una filosofía libre de toda autoridad, incluso humana (...). La filosofía moderna no ha tenido que luchar por conquistar los derechos de la razón contra la Edad Media; por el contrario, la Edad Media los conquistó para ella ⁹⁴.

Encontramos o reaparecen, pues, algunos elementos que nos resultan fundamentales en nuestra dilucidación subjetiva quijotesca; de tal forma que, en nuestra opinión, esclarecen con bastante acierto o contienen esquemas de nuestra argumentación (primordialmente metafísica), en la deliberación problemática subjetiva objeto del estudio que nos ocupa. Así, tenemos ya una precesión teológica, signo de un tiempo ‘infiltrado’ en la mentalidad moderna; y unas premisas de «razón» y «libertad», que se especifican como funciones características temporales. Sin olvidar que toda esta nomenclatura coexiste con aquellas razones que pueden oponérsele. De hecho, el advenimiento de una «razón» puede ser una reacción a algo que no satisface, o que le sirva causalmente. La mentalidad metafísica (teológica en este caso, si queremos) pervive o coexiste en el *Quijote* con los fundamentos racionales del pensamiento moderno; especialmente con la «libertad» y el sostén empírico; sin que necesariamente se dé una pugna o contradicción entre ellos.

La siguiente respuesta de don Quijote al caballero del Verde Gabán (ya identificado como don Diego de Miranda), puede ilustrarnos algunos de estos significativos puntos:

Los hijos, señor, son pedazos de las entrañas de sus padres, y así, se han de querer, o buenos o malos que sean, como se quieren las almas que nos dan vida; a los padres toca el encaminarlos desde pequeños por los pasos de la virtud, de la buena crianza y de las buenas y cristianas costumbres, para que cuando grandes sean báculo de la vejez de sus padres y gloria de su posteridad; y en lo de forzarles que estudien esta o aquella ciencia no lo tengo por acertado, aunque el persuadirles no sería dañoso; (...) sería yo de parecer que le dejen seguir aquella ciencia a que más le vieren inclinado, y aunque la de la poesía es menos útil que deleitable, no es de aquellas que suelen deshorrar a quien las posee ⁹⁵.

Más explícita encontramos la mentalidad quijotesca en el siguiente paso. En ella, además, se hallaría la teoría inserta en su fundamentación metafísica, con la argumentación lógica de una razón subsumida en criterios teológicos; todo lo cual tiene su concordancia con la filosofía renacentista ⁹⁶ (sin olvidar que tal razonamiento es estricto fruto empírico también en Cervantes y que explica asimilando la forma dialógica platónica, aunque semeje un monólogo quijotesco):

La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres ⁹⁷.

Muchos de estos aspectos, como venimos insertando, tienen una manifiesta connotación erasmista; por lo que hemos de apoyar la tesis de M. Bataillon. Fundamentalmente giraría ésta en torno a una reforma interior teológico-discursiva, que apuntaría a la fe y a la razón, claros exponentes paulino-platónicos, desde cuyos principios incidirían en las costumbres ⁹⁸; (pero, insistimos, matizando más el sentido racionalista, o idealista, si se quiere, y que Marcel Bataillon casi recrimina, por enfático, a Américo Castro, si bien toma a este autor como guía en su estudio cervantino ⁹⁹). Hay una peculiaridad asignada al pensamiento de Erasmo: la ambigüedad y la duplicidad, de la que se hace eco Guillermo Fraile; quien además dice, a propósito de aquél, que “su pensamiento religioso es un enigma. Sería excesivo dudar de la sinceridad de su fe cristiana, pero no aparece clara la pureza de su ortodoxia” ¹⁰⁰.

Ambigüedad veíamos también en la figura quijotesca, no en el sentido aquí expreso sino del comportamiento en general, aunque éste traduzca siempre un pensamiento implícito. En Cervantes sí vemos una ortodoxia manifiesta y fuera de dudas (no concordamos, por tanto, con el juicio de A. Castro, quien, al igual que antes veíamos en G. Fraile respecto al pensamiento religioso de Erasmo, tilda en este sentido también de ambigüedad a Cervantes, bajo el dictamen de “hábil hipócrita”. Tampoco nos extraña esto, ya que uno de nuestros principios es la ambigüedad existencial, siendo un sentir unánime la fundamentación racional cervantina en la vida misma). La obra cervantina, aunque repleta del sentido popular, se aproxima más al sentir racional; es una fe razonada y opuesta a fórmulas y manifestaciones externas (en esto concordaría con el espíritu erasmista; no obstante, dejamos esto para

capítulos posteriores). No nos sorprende que Marcel Bataillon diga que Cervantes es “un creyente ilustrado”¹⁰¹. Asimismo, aquel punto de ambigüedad nos sirve precisamente de conexión entre ambos autores (Erasmus-Cervantes), pudiendo haber otros aspectos participativos mutuos, bien en común de la época (nos referimos, claro está, a la transmisión temporal de los conocimientos, mediante las vías posibles, y de los que puede haber una participación común –teniendo en cuenta la cronología erasmista, anterior a la cervantina), o bien por influjo directo del erasmismo sobre la mentalidad de nuestro autor: V. gr. , el tema de la locura aludido. Cervantes se formó entre los erasmistas –nos apostilla M. Bataillon. Con todo, conjetura este autor la posibilidad de que leyera Cervantes alguna de las obras de Erasmo, ya que no se muestran citas expresas, sino meras coincidencias y analogías: es decir, aparece el «espíritu» erasmista; lo cual es suficiente para conferirle este calificativo:

El erasmismo de Cervantes carecería, sin embargo, de algo esencial si no se extendiera al campo de las ideas religiosas. Estas son, naturalmente, difíciles de entresacar de una obra que pertenece íntegramente a la literatura de esparcimiento, y en particular del *Quijote*, donde la invención novelesca sigue su camino sin pretender nunca probar cosa alguna, y donde el Caballero y Sancho Panza conversan sin que el autor se identifique nunca con el uno o con el otro¹⁰².

El reiterado tema de la «locura» tendrá cumplida atención posteriormente, en el capítulo específico que dediquemos a la metafísica. Su incidencia y reaparición frecuente nos indica el talante clave del estudio emprendido; y la presente aportación revela su puesto preeminente en lo concerniente a la materia subjetiva de la obra. Por ahora, baste decir que el paralelismo que establezcamos o pretendamos encontrar en este campo o materia entre Erasmo y Cervantes, radicaría más en lo simbólico que en lo semántico¹⁰³ (tampoco es descartable esa analogía entre ambos en tal aspecto). Más bien subyacen en esta analogía aquellos aspectos y actitudes que desdican de la racionalidad humana y que el uno –Erasmus- asumió en la generalidad, desde donde se irradiaría por comprensión a casos particulares; mientras que en el otro –Cervantes- se especifica en la figura quijotesca, en cuya unidad convergerían todos los desmanes humanos que, simbólicamente, significaría el término que enajena la mente de don Quijote. Esto, en lo que supone el contraste con lo que entendemos por inercia social, con la fuerza social que prescribe normativamente conductas sujetas a sus fines¹⁰⁴. Entonces, la simbología que vemos en la figura quijotesca se podría comprender dentro de lo que modernamente, en ciencias sociales, se denomina «hecho» (supuesta la diferencia que media

entre lo real y lo ilusorio, pero considerados como planos de la realidad misma humana, en la que se funden).

Un hecho es una instantánea temporal de una corriente de acontecimientos o una serie de tales instantáneas. En las ciencias sociales los acontecimientos elementales son las acciones humanas individuales, incluidos los actos mentales como la formación de creencias ¹⁰⁵.

Entendemos, según esto, que el substrato subjetivo que envuelve toda la extensión quijotesca (del *Quijote*, en general), expone un «hecho» racional; un hecho consciente, reflexivo, que, según hemos visto, desde postulados introspectivos, empíricos, emprende caminos de evidencia, de distinción racional. Podríamos apostillar con Jon Elster que “un individuo habitualmente sabe qué desea; (...) la sociedad no” ¹⁰⁶.

Tal vez la doctrina paulina se asiente en las bases enajenadas del tema de la «locura» en ambos autores correlacionados (Erasmus-Cervantes): ser un racionalismo metafísico frente a la realidad, tan mutable, problemática y subyugante:

Debemos ser conscientes de este antagonismo: la doctrina de Cristo es locura según el mundo. Esta “locura tan cuerda” es la que hemos de abrazar. Inútil, para esto, andar haciendo papel de filósofos cínicos, tratando contra los errores del mundo, denigrándolo todo y ladrando contra todo ¹⁰⁷.

Que sirviera de intermediación con una finalidad crítica-discursiva-práctica; de reflejar no sólo aspectos subjetivos, sino también el objeto racional que se persigue con tal finalidad. Este mismo autor, haciéndose eco de estos aspectos en el *Enchiridion* de Erasmo, nos dice:

Pero ¿qué cosa es “opinión verdadera”? Más fácil es ver en primer lugar qué cosa no es. Escuchemos al traductor: “En esta sexta regla –subraya- hay un muy notable capítulo del propio juicio y parece que ha de tener y seguir en todas las cosas quien quisiere vivir como verdadero cristiano (...)” Este “propio juicio”, que es el guía verdadero, se opone al juicio común de la gente; por él, la tiranía de la costumbre se quebranta, la autoridad de la mayoría y la de la gente de consideración deja ver su inanidad ¹⁰⁸.

En fin, la locura cervantina (quijotesca) supone un salto de lo real –de la problemática, trabas y limitaciones reales- hasta las posiciones mentales que consolidarían la armonía racional, en adecuación con el sentir específicamente humano; el cual requiere por derecho

propio el *progreso* ¹⁰⁹, norma resolutive humana. Y decimos «resolutive», en cuanto indicativa de una caracterización objetiva (comprendida en términos de «verdad») y de respuesta a estímulos, (si entendemos con ello ser consecuentes con los dictados inherentes a las necesidades humanas). Por eso podemos decir que la *locura* se enfrenta a todas las situaciones y realidades de la vida; o, al menos, compagina o comparte concomitantemente situación con el devenir humano, del cual es una parte característica y de múltiples sentidos e interpretaciones: psicológica, idealista, metafísica; medio, fin, símbolo y demás apreciaciones que formulemos.

Antes de proseguir con las reflexiones que venimos haciendo, estimamos oportuna una recapitulación, que ordene nuestros pasos y aclare lo tratado hasta aquí; de modo que el ordenamiento lógico nos dilucide o insinúe la entidad subjetiva que ‘perseguiamos’, su problemática inherente y la incidencia o causalidad en nuestras argumentaciones.

Inicialmente hacíamos hincapié en el juicio hermenéutico y en la crítica autorizada, guías de nuestro proceder. Con ambos auxilios emprendíamos el estudio del término *sujeto* (sus acepciones semánticas en el contexto literario que nos ocupa). De tal reflexión surgían temas que nos delataban la problemática de aquél. De tal forma que la entidad subjetiva transcendía los estrictos límites individuales para coimplicarse con la trama social, bajo una panorámica historicista. Una heterogeneidad subjetiva así concebida se confundía con una manifestación *idealista* (y *realista*, si bien, en nuestra opinión predomina el supuesto primero); entraba dentro de una proyección ontológica afín al sentido de la vida misma. De ahí, ese principio de «contrarios» u «opuestos», que abarcaría la compleja nomenclatura que hemos venido estableciendo, y que atañería a ambos aspectos (lo «ideal» y lo «real»): así, podríamos hablar de «dualismo», «razón», «libertad», «metafísica», «utopismo», «conciencia», «ambigüedad», «locura», «parecer», «mediación»; entre otras materias.

Y conjeturábamos si dormiría ya en la conciencia general contemporánea cervantina, manifiesta en tanto deseo utópico, los prolegómenos catastrofistas de la modernidad; desencanto de los ideales y de las instituciones, y, por tanto, anticiparse previsivamente a las consecuencias de aquel estado presente.

Apoyándonos en la caracterización ficticia de los protagonistas principales, sobre todo don Quijote, y en criterios lingüísticos, discurríamos con la posibilidad de que el autor persiguiera una finalidad mayor que la mera artificialidad de la ficción subjetiva; que en el lenguaje que desarrollaban podría hallarse una metavaloración afín a la reconstrucción

histórico-social y a la eficiencia previsor y progresista de la racionalidad subjetiva (en nuestro caso, la conciencia cervantina: su intuición y experiencia). Para ello, recurriamos al criterio hermenéutico.

Luego, reincidíamos en el racionalismo quijotesco desde los postulados de «razón» y «libertad». Se hace énfasis en criterios ‘verdaderos’ que parten de un fondo introspectivo; de la conciencia, con clara alusión al subjetivismo. Y nos cuestionábamos su estudio por la entidad subjetiva que conlleva esta carga teórica: don Quijote. El marco literario, lo ficticio, parece recriminar nuestro empeño; como si se impusiera una radical distinción. A pesar de lo cual, una fuerza interior nos impelía a conjugar lo utópico, lo ideal o idealista, con la parte objetivable de la racionalidad humana.

Hacíamos hincapié después en el *erasmismo* y en su repercusión cervantina (que mencionábamos bajo el signo de ambigüedad), relevante para la cuestión metafísica que nos ocupa en la problemática subjetiva. Para lo cual nos servíamos de la guía del pensamiento filosófico-teológico medieval, pues se enunciaba como precedente del «fenómeno» erasmista (o ser una consecuencia crítica). Especialmente incidíamos en la problemática «razón-fe» (también se perfilaba comparativamente el tema de la locura). Todo lo cual subyacía bajo el contexto temporal y el efecto influyente que conlleva.

A semejanza de los críticos historicistas, también conformábamos nuestro juicio con la perspectiva sociológica. Su finalidad pretendía la orientación del sentido bajo el auspicio de las ciencias sociales.

II. 3. El sentido de lo temporal en el entendimiento cervantino de la problemática subjetiva.

Cuanto hemos enumerado en la precedente síntesis, tiene como objeto conducirnos a nuestro esquema de trabajo. Y éste gira fundamentalmente en torno a que, en nuestra opinión, la problemática subjetiva tiene un hondo contenido metafísico, con proyección desde la vida misma, una reflexividad absoluta intuida (convengamos con Descartes en el “fruto que produciría esa creencia, si quedase de una vez bien establecida, puesto que bien sabéis los desórdenes que el dudar de ella produce”¹¹⁰), y una base común idealista, o, si queremos, racionalista. Tampoco descartamos la vertiente realista del *Quijote*, ya que sin ser un tratado

específico, lo cual reiteramos una vez más, conjuga en su marco práctico estas concepciones teóricas. Pero nuestro trabajo busca e inquiera aquella primera dirección, con la que identificamos más la obra, si bien ‘tropieza’ continua y necesariamente con la otra. Tras lo cual, buscaremos el contexto temporal, tantas veces correlacionado, su fundamentación, cuya ambigüedad (subjetiva) configura la peculiaridad heterogénea del presente capítulo.

Pero antes, debemos precisar lo siguiente: Cualquier tema de los mencionados concerniente a la problemática subjetiva (como pueden ser aquellos de carácter cultural, histórico, filosófico o de otra índole), más los que sugieren, creemos que nos conducen ineludiblemente a la figura del autor, por una parte. Porque éste está sujeto a la misma motivación reflexiva que se origina en el lector; mediante la cual proyecta en el texto la experiencia concienciativa-informativa de su decurso vital, y que, en resumen, se ordenaría –o puede ordenarse– a su normativa moral o a su contenido ideológico. Por otra parte, según entendemos, nos conduciría a los imponderables dominios del lenguaje escrito, del texto (supuestos su contenido objetivo y su interpretación, a semejanza de lo que ponderábamos del sujeto-autor: ambos, sujetos temporales y estructuraciones concienciativas). Y apreciamos ese predominio en el lenguaje escrito, por su peculiaridad interpretativa (por paradójico y vulnerable que pueda resultar así éste), ya que desde la reflexión, según vimos, las sugerencias que emanan de esa interacción interpretativa (textual-lectora) no eluden el enfoque subjetivo desde su constitución moral-ideológica, que deberán contenerse en aquél, supuestas las sugerencias o reacciones que reviva (“este preguntar que, de acuerdo con el texto da vida al diálogo con él, tiene inevitablemente ese contenido ético que expone Platón en estos pasajes. Lo bello, lo justo y lo bueno son espacios en los que habita, más o menos conscientemente, el origen de todos nuestros actos”¹¹¹); una peculiaridad que confiere la temporalidad al sentido de la escritura que, en su aparente distorsión, escaparía así a los dominios de la sujeción arbitraria y se alinearía con ese sentido metafísico de posibilidad crítico-dialéctica.

El aplazamiento que venimos haciendo del contexto temporal, merece ahora su cumplido tratamiento y consideración, máxime si nos introduce en aquellas circunstancias significativas del entendimiento cervantino. Su denominación, pese a lo contradictorio o polémico, tal vez refuerce el objeto de su consideración, pues parece ser una característica de lo que se desenvuelve en el seno de lo temporal, debido a su dependencia del criterio subjetivo, las implicaciones de cualquier hecho o pensamiento. Bajo estas específicas

premisas de «hecho» y «pensamiento» insertamos el contexto histórico y el *Quijote*. Suponemos también lo temporal, el concepto «tiempo», afín a las consideraciones kantianas (“el tiempo es la forma de la intuición interna”¹¹²); por eso aludíamos a su coimplicación subjetiva. «Texto» y «tiempo» devienen, pues, al arbitrio subjetivo, sujetos ya a un designio problemático. Puede que lo «problemático» no se derive directamente del sujeto, el cual ‘usa’ o ‘emplea’ el lenguaje; sin embargo es éste quien lo articula, si bien con todo lo que le condiciona. Por todo ello, podemos decir con Emilio Lledó:

Percibir el texto como problema quiere decir, sobre todo, que el lenguaje inmediato que se presenta a un simple lector, no satura ni agota todas las posibilidades semánticas de ese lenguaje. El texto no puede decir todo, sino a quien le pregunte por todo; pero esa pretensión de totalidad es absolutamente imposible. Sólo por esto, y no por una modalidad de subjetivismo o relativismo, el texto es un proceso abierto continuamente, y ningún texto encierra en sus sintagmas un contenido ‘único’ o ‘último’ que el texto busca¹¹³.

También puede que estas postreras consideraciones fundamenten la opinión que nos hagamos de un autor respecto a su obra. En nuestro caso, que tengamos que desprendernos del «sujeto» Cervantes (no desentendernos), por ser instrumento (quizás como el lector) del mundo metafísico al que aludimos con el lenguaje (semántica). No es de extrañar, consecuentemente, la convergencia crítica hacia estos postulados. Lo vemos fehacientemente en este comentario de Jean Canavaggio:

¿Quién será, a fin de cuentas, aquel *yo* al que hemos acosado, en un ímprobo esfuerzo por desalojarlo de las páginas del *Quijote*? No el Cervantes de carne y hueso, que muere a los pocos meses de publicar su gran libro, tras dictar en el lecho de agonía la dedicatoria del *Persiles*. Más bien la proyección de un individuo cuya obra, aunque exprese los deseos y los sueños del que la engendró, desborda su aventura personal al vivir con vida propia, cargándose, al correr de los siglos, con sentidos nuevos¹¹⁴.

Lo mismo que cuando analizábamos superficialmente el pensamiento filosófico de la época que nos ocupa, la situación presente evocaba irremisiblemente el pensamiento medieval (“en el decurso de la historia todas las épocas son de transición, porque el devenir humano es una mezcla de contigüidad y cambio”¹¹⁵), la configuración política española también participaba de tales resonancias. La unidad política absorbía una diversidad sociocultural, síntesis de pueblos y reinos, cuyas peculiaridades tradicionales conferían ese carácter

ambiguo al concepto «España». Concepto, por otro lado, hartamente difícil de definir, si tenemos en cuenta lo reseñado inmediatamente, y que tenía su lógica repercusión social:

La diversidad de los pueblos que componía España se manifestaba también de modo espontáneo en las *naciones* o bandas que se formaban en las universidades, en los colegios, en ciertas órdenes religiosas y que no eran formaciones sólidas, institucionales, sino agrupaciones ocasionales que delataban afinidades y preferencias ¹¹⁶.

La coexistencia de los tres credos monoteístas también se erosionaba a causa de la conciencia cristiana, confundida con las instituciones políticas capitalizadas por la monarquía. Y al tener la conciencia religiosa, según el credo que se profesase, un carácter normativo y una visión peculiar del mundo, incidían en la configuración clasista y en la actividad social. Entendemos que la conciencia, como veremos, aunque muestre el sentimiento subjetivo emparejado con la acción que lo sustenta, configura también formas generales o manifestaciones sociales; algo así como una conciencia colectiva, fruto de ese revestimiento interior subjetivo o de disposiciones temporales, cuya confluencia concausal nos habla de la realidad sujeto-objetiva; de que el sujeto se ata a algo más que a su estricta conciencia; de que al decir «soy», coexisto con infinitas conciencias, además de entender mi estado subjetivo existencial frente a otra realidad, sin la cual aquella carecería de sentido. Esta doble presencia es la que apreciamos en las formas sociales y en los sujetos que las propician, a tenor de lo que nos manifiesta A. Castro: a grandes rasgos, que la sociedad española fue configurándose de acuerdo con la conciencia religiosa. Judíos y moros capitalizaban el comercio y la técnica, derivando hacia el intelectualismo, mientras que los cristianos rehuían tales actividades al reafirmar su casticismo, alegando una ascendencia de origen muy distinto a aquellas ocupaciones ¹¹⁷.

Según esto, la sociedad contemporánea cervantina contenía distintas visiones de la vida. Se había estructurado según concienciación e interrelación: la repercusión de las otras dos etnias (sobre todo la árabe) era patente en la vida española (sería prolija su enumeración en el *Quijote*). Bástenos decir, que el desdoble personal cervantino en la obra, sea cual fuere la intención del autor, es precisamente árabe: Cide Hamete Benengeli, cronista, además, con lo que ello supone para la historiografía y para una mayor confusión –dado el tono irónico de la obra. Su aparición es también inmediata –cap. IX Primera parte. O los capítulos del cautivo y Zoraida –del XXXVII al XLII, también de la Primera parte; de Ricote cap. LIX, Segunda

parte, que posteriormente reaparece en el LXV; y la problemática que se denuncia de la situación morisca. En fin, que suponía mucho en el concierto español y en la misma experiencia del autor, y era obligada su disposición en la obra si se quería ser fiel a la realidad.

Américo Castro hace un estudio de la tradición islámica en la vida, que abarca bastantes usos y costumbres adquiridas por los cristianos tanto en lo profano como en lo religioso. Este autor, armonizando con la tolerancia islámica, advierte que su incorporación no se impuso, sino que fue un reconocimiento tácito de valores que se incorporaron voluntariamente:

... la presencia, ancha y profunda, de todas esas manifestaciones de islamismo en la vida reflejada por el lenguaje y las costumbres no hubiera sido posible sin una adhesión simpática, sin un reconocimiento del prestigio irradiado por maneras de vivir opuestas – pero ineludibles- para los cristianos. La vida islámica se impuso y opuso a la de sus vecinos; de ahí que estos captaran cuanto les seducía y les era necesario material o espiritualmente ¹¹⁸.

Nosotros, sin embargo, vemos ese encuentro objetivo con la entidad subjetiva; momentos ocasionales o circunstanciales que hacen de la realidad subjetiva una entidad contingente, sujeta, sí, a una necesidad arbitraria, pero en la que lo «otro», lo objetivo, se impone como ‘ocasión’ y como ‘hecho’, condicionando circunstancialmente los momentos decisorios de ese arbitrio que apuntábamos; por lo que no es aventurado recordar términos tales como «azar» y «fortuna». Es una forma ‘inconsciente’ que se desenvuelve operativamente dentro de la conciencia, porque ésta configura su identidad con las apreciaciones que compaginan con su sentido moral, sin que necesariamente esto suponga un proyecto deliberado concienciativo; de ahí nuestro sentido de ‘inconsciente’, que puede marcar muy bien la manifiesta ambigüedad generalmente ponderada en el contexto sociocultural y, por extensión, a lo largo de toda la obra quijotesca. El hecho de insistir en que esto no supone un proyecto deliberado concienciativo, se debe entender por todas aquellas formas, sistemas, estructuras y modos que están ahí, que se ‘imponen’; y el desenvolvimiento, ponderación y actuación del sujeto agente se sitúa en medio de todo este cúmulo circunstancial, el cual sí puede tener una finalidad concreta sobre el factor *sujeto*. Esto nos hace pensar, en cierto modo, en el determinismo, o en que el sujeto esté expuesto a algún tipo de determinismo. Metafóricamente hallamos un correlato con esto en las siguientes palabras de José M^a. Arbizu: “La trayectoria que encarna la figura quijotesca parte del mito, de ese

acontecer cósmico-divino, se objetiva en la conciencia y se pierde en el hombre en pasión de ser”¹¹⁹.

«Destino» y «razón», sincronizados en la intelección subjetiva con una finalidad autodescriptiva, podríamos entenderlo como «fin» y como «configuración». No siempre una imagen concienciativa tiene evidencia de responsabilidad e intencionalidad, antes bien se interfieren otros componentes. Por eso tenemos que recurrir –de hecho lo venimos haciendo así– a términos que expliquen la complementariedad de aquello cuya naturaleza intuitiva resulta enigmática. Aparecen entonces aquellas referencias aliadas con tal incertidumbre: «fortuna», «determinismo», «destino». Complementariamente con ellos parece la razón humana corresponderse en la constitución concienciativa. El sentir activo descubre resultados enigmáticos y fortuitos cuya asignación al destino tiene, en nuestra comprensión, la explicación de una impresión objetiva extrínseca sobre la conciencia subjetiva. De ahí que hablemos de operatividad inconsciente o subconsciente; determinaciones resultantes del devenir. Entonces, el «destino» se puede presentar a modo de una sombra inconsciente sobre la conciencia subjetiva (un eco objetivo). Serían («destino» y «razón») la huella de un tránsito, grabada por el acontecer y el sentir humanos («consentir»). La razón responsable y el acontecer objetivo o ajeno se aposentan en el entendimiento subjetivo.

Puede que la mentalidad «teocéntrica» medieval y lo allegado que insinuamos en lo «determinista» e «inconsciente» se traduzca en la permuta de lo real y en los «encantamientos» denunciados por don Quijote; que el autor, en su tono irónico, opusiese todo este conjetural mundo quimérico a la realidad imperante, pero no es menos cierto que si esta figura protagonista se interpone a los poderes instituidos como medida de libre expresión del autor, también pudiera vislumbrar el apego cervantino a ciertas ideas metafísicas (o ser mero agente inconsciente de éstas). Y de esta forma estemos, en la ficción, adentrándonos en aquellos puntos referentes al sentimiento ‘enajenado’ de mentalidad consciente.

Cada concepción de una época conlleva en su denominación la expresión práctica (las trazas) de las secuencias humanas ante situaciones novedosas o distintas. Situaciones desencadenadas por una evocación innata de las aspiraciones humanas de compaginar o armonizar con los momentos temporales, con la enigmática temporalidad, en cuyo devenir y transcurso se encierra y muestra la mutabilidad a que se somete el concierto existente. En el cambio circunstancial, dominado por las distintas manifestaciones, radicaría el problema al

que debe someterse y ajustarse el sentir humano, su conciencia; siempre en sí, y en correspondencia con lo demás.

La conexión establecida entre la denominación conceptual (en este caso concreto, época renacentista-barroca) y el orden de sus contenidos, son manifestación interna del estado dificultoso que salpica el transcurso humano, por cuyos 'estados' quedan grabadas las huellas de las épocas en afinidad con sus peculiares características.

Modelo paradigmático de esta practicidad sería la misma conciencia humana en su labor de comprensión autoconcienciadora; donde sus estados internos responderían a las categorías infundidas por sus elementos constitutivos en su proceso configurativo.

Ya que estamos simultaneando «conciencia» e «inconsciencia» en la causalidad experiencial humana, y que ambos conceptos pueden derivarse de un predominio subjetivo u objetivo sobre el trasfondo concienciativo –de ahí el riesgo determinista que asumíamos–; supuestos también el cúmulo circunstancial-temporal aludido, su causalidad y finalidad y su repercusión subjetiva, estimamos necesario apelar al juicio historicista (de la filosofía de la historia), para situar en su contexto, al que pertenecen, estos 'elementos' interrelacionados. No es otro nuestro propósito sino dotar de causalidad tanto al sujeto como al factor «tiempo» en que aquél se desenvuelve (teniendo en cuenta que lo temporal también comprende, lógicamente, lo objetivo, que casi hemos identificado con aquel concepto –«tiempo»). Porque la transcendencia conceptual denotativa del sujeto y de lo temporal implica «hechos» mediante los cuales calificamos aquéllos. Sin olvidar que «pensamiento» o «idea» presiden antecedentemente todas estas consecuencias, es decir, son consecuencia a causa de que se concibieron como ideas (sin que profundicemos en su mayor o menor grado de conciencia o inconsciencia, cuyos términos estamos utilizando, en cierto modo, correlacionando el aporte ya subjetivo o ya objetivo, en cuyo postrer caso connotamos el resultado agente con fortuito o «azar», o con una razón afín a lo plural o social).

Dos 'maestros' de la historiografía nos aportan un punto de apoyo en la base argumentativa que estamos articulando: R. G. Collingwood y Edward H. Carr. Además, sus orientaciones nos parecen primordiales también a la hora de enjuiciar la figura de Cervantes, ya que su pensamiento ha transcendido de forma tal que se ha constituido en hecho histórico.

El primero, enfatiza en la idea de «pensamiento» que subyace a los hechos que devienen históricos: “Para la historia, el objeto por descubrir no es el mero acontecimiento sino el pensamiento que expresa”¹²⁰. Y casi inmediatamente reitera esto y su incidencia, pues

nos dice que “el historiador (...) se interesa en las costumbres sociales que los hombres crean con el pensamiento” ¹²¹.

El segundo, por su parte, piensa que “la sociedad y el individuo son inseparables: son mutuamente necesarios y complementarios (...). En cuanto que nacemos, empieza el mundo a obrar en nosotros, a transformarnos en unidades sociales” ¹²². E incide en el proceso configurativo tanto del lenguaje como del ambiente sobre el individuo: “Tanto el lenguaje como el ambiente, contribuyen a determinar el carácter de su pensamiento; sus primeras ideas le vienen de los demás” ¹²³. Luego, y por lo que respecta al sentido determinista con que concibe la historiografía, es decir, la causación histórica, define el término «determinismo» como “la convicción de que todo cuanto ocurre tiene una o varias causas” ¹²⁴. A estos presupuestos, añadimos la crítica a toda fuente autoritaria, que Collingwood asigna a la «historiografía cartesiana» ¹²⁵ porque nos parece una constante en el proceder cervantino a través de su relato novelesco: algo así como un alegórico ‘poder fáctico’ frente a la institución tradicional (que calificamos de «subyugante» y «avasalladora»): o una crítica con una marcada finalidad transformadora.

Entonces, adentrémonos, pues, en el pensamiento renacentista-barroco y en las incidencias que de éste se originan, particularmente en el mismo pensamiento en su formulación teórica, y las costumbres que se generan de acuerdo con la idealización que las concibe; teniendo presente las proposiciones que acabamos de analizar acordes con la filosofía de la historia, por su contribución objetiva, según entender del propio Cervantes, el cual apela al sentir verdadero del historiador en conformidad con la misma atribución histórica (“habiendo y debiendo ser los historiadores puntuales, verdaderos y no nada apasionados, y que ni el interés ni el miedo, el rancor ni la afición, no les haga torcer el camino de la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir” ¹²⁶). La «verdad» es un compromiso exigido y establecido por nuestro autor, como vemos; lo cual nos da pábulo a pensar en un empeño subjetivo, condicionante por tanto de la obra, que la debe contener. Se requiere, pues, de la interpretación crítica del texto ser consecuente con aquélla, para lo cual no dudamos en recurrir a los criterios más autorizados y a las advertencias de Cervantes, en muchos de cuyos pensamientos vemos contenidas alusiones directas a esa finalidad verdadera. Es el caso del siguiente diálogo entre Sancho y la duquesa:

–Señora, donde hay música no puede haber cosa mala.

–Tampoco donde hay luces y claridad –respondió la duquesa¹²⁷.

Tampoco se nos muestra el Renacimiento con la diáfana claridad de que nos habla la duquesa, antes bien en su cronología y en su subjetividad o materia se presenta como una etapa imprecisa, subsecuente y con hondo contenido precedente, tanto clásico como medieval. Deviene, pues, un marco intelectual (no olvidemos que el “*Renacimiento* es escenario de una serie de profundas transformaciones que afectan a todos los aspectos de la cultura en el orden social, político, económico, científico, artístico, literario y religioso”¹²⁸; es decir, la vida misma en su manifestación progresiva –aunque también en esto existen dudas, pues hay quien lo considera como una «reasunción» o «constante», al menos en el plano filosófico–¹²⁹ propia de la inteligencia), con la ambigüedad característica de cuantas entidades hemos considerado en su época (así han aparecido Erasmo, Cervantes, don Quijote y el trasfondo general de la obra, en una fiel proyección de la realidad misma). Decíamos que tal ambigüedad se derivaría de la capacidad sincrética de esta época, al correlacionar en su capacidad la heterogeneidad precedente, a que aludíamos, con sus propias iniciativas. Cualquier fuente, pues, a la que acudamos, normalmente señala esas atribuciones ambiguas y problemáticas, exponentes del género de vida que se concibió y desarrolló. José Ferrater Mora, por su parte, le asigna las siguientes notas:

...resurrección de la Antigüedad clásica; crisis de creencias e ideas; desarrollo de la individualidad –o, en términos de Jakob Burckhardt, ‘descubrimiento del hombre como hombre’–; concepción del Estado como obra de arte; descubrimiento de nuevos hechos y nuevas ideas; ampliación del horizonte geográfico e histórico; fermentación de nuevas concepciones sobre el hombre y el mundo; confianza en la posibilidad del conocimiento y dominio de la Naturaleza; tendencias escépticas; exaltación mística; actitud crítica,...¹³⁰.

Resultaría prolijo indagar en torno a estas disquisiciones, muchos de cuyos temas aflorarán en nuestro estudio; y como nuestro interés se centra en la obra, en la figura de Cervantes y en todo aquello que les concierne, mencionaremos el caso de Italia, primero por ser el origen de tal ‘movimiento’ cultural, con la peculiaridad de renacer sobre sus propias tradiciones, y luego por la atracción ejercida sobre Cervantes a causa no sólo de la situación política (Estados incorporados a la corona hispana con todas las posibilidades que brindaba la milicia), sino particular y principalmente por la propensión natural cervantina a cualquier manifestación cultural (“y como yo soy aficionado a leer, aunque sean los papeles rotos de las

calles, llevado desta mi natural inclinación...”¹³¹), por la que sentía avidez y que se prodigaban en aquellas latitudes. Concretamente, Emilio Orozco Díaz acude al *Persiles* cervantino, para analizar su evolución y actitud vital. Al mismo tiempo nos expresa la admiración que sentía por la cultura romana y, tras reflejar su incidencia en España con la salvedad de su peculiaridad contrarreformista, alude a “la vida libre de Italia”¹³², hondos surcos trazados sobre la mentalidad cervantina. El mismo tono apreciamos en Américo Castro, quien, además, trata de los aspectos polémicos que hemos dejado atrás. De hecho, se hace eco en la «Conclusión» de su libro *El pensamiento de Cervantes*, donde tras exponer los debates que ocupaban a tradicionalistas y liberales sobre la influencia renacentista en España (defendida por los primeros y negada por los segundos), confiesa que él mismo había escrito en 1909 que el Renacimiento no había influido en la esencia de nuestra literatura clásica. Por eso no duda en manifestar que “muy lejos estaba de creer que Cervantes ofreciera en armónico y grandioso despliegue los más finos temas del Renacimiento”¹³³. Y rectifica su primitiva posición concluyendo con que “la estancia en Italia fue el más transcendental hecho en la carrera espiritual de Cervantes”¹³⁴.

Cabe preguntarse entonces cuál era la situación político-social acá (la realidad hispana) y si ésta intervino en las decisiones cervantinas. Es decir: por qué buscaba el autor otras realidades (aunque pertenecieran al mismo Imperio). Del mismo modo, conjeturamos la posibilidad de un trasfondo moral impulsando unas acciones subjetivas –de Cervantes–, y que, además, tuviera una razonable explicación en el transcurso de un pensamiento y una sociedad convulsionados por las transformaciones que soportaban.

Es patente esa transición objetiva hacia un estado concienciativo-subjetivo (aunque la misma situación política ofrecía un claro paradigma de esta realidad, como quiera que la figura tolerante y moderada de Carlos V, en cuyo reinado “aún tenían los magnates suficiente fuerza e independencia para oponerse con éxito a las propuestas del emperador”, dio paso a la inflexibilidad e intolerancia de su hijo –absolutismo¹³⁵). La asunción de los dictados personales se enfrentaba a una realidad, en cuyo desenlace, si somos fieles al ‘espíritu’ de esta época, cabría la posibilidad o algún medio de respuesta que connotase la idea de «libertad». El mero hecho de su reflejo en el *Quijote* nos induce a ello (recordamos su incidencia práctica en la “Aventura de los galeotes” –I, XXII– y su posterior explicación causal –I, XXX– cuyo trasfondo moral y metafísico es patente. También el marco teórico es expresivo en la figura de don Luis frente a los requerimientos de los criados de su padre de hacerle regresar “por

fuerza”: “Yo soy libre” –II, XLIV; o el canto épico-lírico de don Quijote a la «libertad» –II, LVIII) todo esto, decíamos, nos conduce a un sentimiento profundo cervantino, a una convicción y a una evidente proyección personal: no al lamento de un deseo frustrado (aunque los tuvo en su vida, sin duda, pero por ser consecuente consigo mismo, más que por imposición externa).

Y la situación social, convulsiva, soportaba las secuelas de una escala social clasista, férreamente estructurada y apegada a su servidumbre o a sus privilegios; y las perspectivas promocionales que se ofrecían a través de la cultura o de otros medios que se ofrecieran a la iniciativa personal, ya fuertemente impresionada por los valores subjetivos humanos (“Iglesia, Mar o Casa Real”, parece ser el aforismo que sintetiza más afortunadamente esta situación). Las riquezas, el dinero, tratados con asiduidad en el *Quijote*, nos incitan a pensar más en una finalidad de la época, propiciada por la mentalidad y las posibilidades reales (donde en «posibilidades» estamos comprendiendo la extrema y extendida pobreza y necesidades sociales, reales y numerosas, y al legítimo derecho de escapar a su sujeción en virtud de esa categorización personal que infundía el pensar renacentista; y de aquellos medios a los que se pudieran acceder con tal finalidad: el valor personal, entre otros); decíamos que más que un medio de vida, el dinero constituía un fin en sí, pues mediante él se accedía a puestos en la escala social –títulos de nobleza, entre otros– como único resquicio de promoción social dentro de esas estructuras que, aunque fijas, herméticas y férreas, empezaban a sufrir los efectos sociales del momento. (A pesar de todo, como veremos, la cruda realidad se imponía, y estas lógicas y justas aspiraciones psicosociales muchas veces se quedaban en meros testimonios, justificando, en cierto modo, la trama utópica que encierra el texto quijotesco y la pugna entre el idealismo y la realidad: una oposición entre la conciencia –social y colectiva– con los estímulos que se le suscitaban en el orden idealista, y la contrarréplica que suponía un orden y estructuras tradicionales, firmes en sus posiciones –contenidos y propósitos o finalidades). Por reducir el hecho en sí con la opinión social imperante, aportamos el testimonio oral de don Quijote en diálogo con su sobrina y ama:

Dos caminos hay, hijas, por donde pueden ir los hombres a llegar a ser ricos y honrados: el uno es el de las letras, otro, el de las armas ¹³⁶.

O para confrontarla con otra razón estamental, si bien con idéntico fin, las razones de Sancho arguyen a que

...tanto vales cuanto tienes, y tanto tienes cuanto vales. Dos linajes solos hay en el mundo, como decía una agüela mía, que son el tener y el no tener, aunque ella al de tener se atenía; y el día de hoy, mi señor don Quijote, antes se toma el pulso al haber que al saber

137.

Una simple observación, nos hace ver la coincidencia de ambas opiniones en encaminar el pensamiento hacia «dos» direcciones o estados opuestos (casi se podría aludir a nuestras precedentes reflexiones «destino-conciencia»). El principio dicotómico que establecíamos («dualista» o de «contrarios»), vemos que es inexorable y preciso. En nuestro trabajo se correlaciona sobre todo con lo «ideal-real», con lo «subjetivo-objetivo», con lo «histórico-social» o con lo «consciente-inconsciente», pues vemos que la problemática subjetiva emana o se comprende en tal principio; y de ahí, todos los asuntos tratados encontrarán, paradójicamente, su razón en su diferencia (las reflexiones metafísicas que consideremos aplicarán este principio bien con relación a la realidad, o con otras razones idealistas que puedan oponérsele y que contrasten con aquellas). No nos podemos apartar un momento de este principio inductor, que, de «lo uno», nos lleva a «lo otro». Sin que esto suponga una necesaria línea divisoria, pues puede coincidir o se puede situar en una misma entidad (“no sé lo que te diga, hijo –respondió don Diego–; sólo te sabré decir que le he visto hacer cosas del mayor loco del mundo, y decir razones tan discretas, que borran y deshacen sus hechos”¹³⁸).

Según esto, podemos decir que no estaba exenta del hecho histórico-social, de las circunstancias socioculturales en las que se desarrolla y para las que se ejercita. Esto puede deberse a la iniciativa personal o a la presión social, o a ambas conjuntamente; es decir, esa pugna entre ‘consciente’ e ‘inconsciente’. Existía un preciso contexto sociocultural. “La mayoría de los escritores de la época eran muy conscientes de su carácter de ‘masa’, a la que daban el apelativo de ‘vulgo’... El vulgo se distinguía claramente de los ‘discretos’ ”¹³⁹. Ese contexto sociocultural o demanda de intereses intelectuales –si atendemos, según Riley, a la lista de las ocho mejores obras del Siglo de Oro confeccionadas por Keith Whinnom- se hallaba inmerso en la ficción: “Al público español aficionado a leer obras de ficción le gustaba la variedad”¹⁴⁰. Esta afición lectora no sólo era privilegio de la gente erudita; se extendía a todos los estamentos sociales, según se desprende de la obra (I, XXXII) y de las pesquisas de los estudiosos de ésta y de la época. Y atendía a las necesidades imaginativas y psicológicas de cada sujeto, dada la pluralidad temática. Las diversas secuencias, con su

problemática y emotividad, reflejaban las circunstancias sociales en su cruda realidad. Como en la siguiente página del precedente capítulo citado, donde se expone la dura discriminación a que estaba sometida la mujer, por costumbre y mentalidad, frente a la cultura, entre otras cosas:

Calla, niña -dijo la ventera-, que parece que sabes mucho destas cosas, y no está bien a las doncellas saber ni hablar tanto ¹⁴¹.

Por otra parte, podemos colegir de A. Castro que dicho afán cultural era consecuencia directa de la mentalidad que informaba el espíritu renacentista del siglo XVI: “El Renacimiento busca con no menor afán la cultura, que es razón, y que es lo contrario de espontaneidad natural” ¹⁴². Como antecedente está el siglo XV. En él la cultura era un medio de promoción social, según este mismo autor:

En el siglo XV el creciente desarrollo de la cultura crea una nueva vida civil, y el universitario, el jurista, en ocasiones el mero literato, ascienden al primer plano de la vida social. Al mismo tiempo se abre paso la doctrina de que la nobleza, patrimonio de una clase hereditaria y tenedora de las armas, puede ser accesible a quien por su esfuerzo intelectual se hace hijo de sus obras ¹⁴³.

Todo ello es fomentado por el humanismo, que establece principios de interés social frente a las instituciones tradicionales:

Antes veíamos oponerse el sabio al vulgo; ahora la cultura aspira a afirmar su valor social frente a instituciones que hasta entonces venían siendo el único exponente de la autoridad y del prestigio públicos. El humanismo trae la conciencia de que el saber no es mero deleite y pasatiempo, sino elemento activo para la vida de la colectividad, y entabla discusión sobre ello ¹⁴⁴.

El propio autor, pues, por experiencia, tenía conocimiento de los gustos y aficiones contemporáneas, y el género que escoge y su finalidad (“en efecto, llevad la mira puesta a derribar la máquina mal fundada destes caballescros libros...”) ¹⁴⁵, puede encubrir otros implícitos intereses demandados por la afición pública o inherentes a la mentalidad de su tiempo. De modo que el realismo conferido a la obra no lo es menos en el plano psicológico, supuestos la fama que alcanza la obra, el coprotagonismo lector y el despertar de sentimientos

en torno a los acontecimientos relatados. Su posterior transcendencia pudiera estribar en adecuarse tal principio psicológico a una forma genérica, formalizada en los términos precisos en que el lector se ve reflejado. Pero cuando hemos aludido antes al posible encubrimiento en el texto de intereses inherentes a la mentalidad contemporánea, estábamos pensando en toda la vislumbre filosófica contenida en la obra, que la vemos como un paradigma metafísico, Es decir, su formulación ideal y utópica, los personajes y los hechos que se confunden con la realidad devienen un metalenguaje del trasfondo idealista-moralizante; casi una normalización de una visión metafísica. Pero esto lo trataremos posteriormente.

II. 4. La problemática subjetiva como heterogeneidad sujeto-objetiva y su implicación sociohistórica e ideal.

Sí se recoge profusamente en la obra el tema del amor, cuya posición se encamina, entre otras, por las orientaciones neoplatónicas de León Hebreo, ya mencionado por Cervantes en el Prólogo de la Primera parte, donde insinúa la plena satisfacción de quien se aproxime a la obra de aquel autor (“si tratáredes de amores, con dos onzas que sepáis de la lengua toscana, toparéis con León Hebreo que os hincha las medidas”). El amor se rubrica en su más alta idealización en la figura quijotesca, en convivencia con las posibles caracterizaciones y modalidades que el tema pueda simbolizar en la realidad. El tema amoroso creemos que se emplaza dentro del marco autoritario, bien subjetivo, con todas las secuelas inherentes de pasiones, deseos, intereses y demás, o bien objetivo, en la medida en que esté sujeto al arbitrio y orientaciones ajenas. De todas formas apreciamos un influjo tradicional del pensamiento islámico sobre este concreto comportamiento humano en la época que analizamos. Entonces estos sentimientos pueden resultar problemáticos en virtud de aquellas circunstancias accidentales que se le alían. También hemos de tratarlos como un fiel eco de posiciones de entonces, en cuanto vemos una correlación con la sociedad contemporánea, donde pasado, presente y futuro se funden en esa inercia legal de la costumbre. En aquella época, pues, «libertad» e «interés» convivían dramáticamente en cualquier domicilio. Esto lo asume la trama novelesca con bastante espacio y frecuencia, a semejanza de un tema eterno, natural como la vida misma.

Quizás que ya en esta época vaya adquiriendo las matizaciones que el contexto renacentista pudiera inspirarle, y que venimos correlacionando con lo ideal, con las iniciativas personales resultantes de la autoestima o valoración subjetiva y de la crítica autoritaria; y con esa visión «naturalista» que pudiera multiplicar la conflictividad personal, si atendemos a aquellos postulados metafísicos.

Sin profundizar, momentáneamente, sobre estos anteriores aspectos analíticos del amor y de la autoridad, no obstante es prescriptiva su conexión por pertenencia a la trama de la problemática subjetiva, que estimamos se encierra en la obra quijotesca. El mismo texto y la crítica así se han ocupado de demarcarlo. Es el caso de Américo Castro, que lo compagina con la influyente doctrina neoplatónica de León Hebreo ¹⁴⁶. Estaríamos ante un tema central; un asunto que absorbe toda la intencionalidad conferida por el protagonista a sus acciones. Con el tema del amor se busca, se contrasta, se examina, se censura o alaba de acuerdo con el código ético que informe el interés conductual. El amor, como el fuego, quema, apasiona y enardece; es una avidez cuyo eco despierta nuestros sentimientos en todas direcciones. Fuente inagotable de originalidad y expresión, y centro de interés general; así lo apreciamos en las líneas siguientes, donde don Quijote metafóricamente enaltece su pensamiento y voluntad con la imagen de la sin par Dulcinea:

(...) que cualquier rayo que del sol de su belleza llegue a mis ojos alumbrará mi entendimiento y fortalecerá mi corazón, de modo que quede único y sin igual en discreción y valentía ¹⁴⁷.

O en otro lugar de la Primera parte, donde dice:

Loco soy, loco he de estar hasta tanto que tú vuelvas con la respuesta de una carta que contigo pienso enviar a mi señora Dulcinea; y si fuere tal cual a mi fe se le debe, acabarse ha mi sandez y mi penitencia; y si fuere al contrario, seré loco de veras, y, siéndolo, no sentiré nada ¹⁴⁸.

Un amor quizás ideal, platónico éste del protagonista, que podría también ser un requerimiento de su soñada imagen universal, otro punto concordante con las atribuciones de León Hebreo ¹⁴⁹; aunque ¿qué página de la historia particular humana, del sentimiento, no participa de esta forma ideal conjuntamente con el fuego de la pasión amorosa? ¿Acaso no supone este sentimiento un conflicto interno subjetivo o, al menos, una interrelación con la

subjetividad objetiva; un imperioso sentimiento relacional sujeto-objetivo? Estaríamos ante el eterno dilema del sentimiento y la sujeción; de la inclinación o impulso y de la responsabilidad; de la libertad y sus limitaciones. Ante tal conflictividad Cervantes parece sentenciar argumentativamente inclinándose por la autoridad, tal vez principio de toda ordenación político-social (no olvidemos la repercusión de la tradición estoica sobre el pensamiento cervantino, y, sobre todo, aquel pensamiento de Séneca en el cual la libertad culminaría en su referente divino –“obedecer a Dios es libertad”–¹⁵⁰, exponentes máximos de derecho natural y de autoridad, de cuya naturaleza –absoluta– por legación medieval, emanaría la jerarquización autoritaria social). No es que no concurren en la obra secuencias paralelas de decisiones personales, libres, sino que él traduce en la autoridad un aspecto relevante de hegemonía de su época; un eco de cómo la responsabilidad tendría su iniciativa en la autoridad, igual que un principio legal extensible a la acción general:

Si todos los que bien se quieren se hubiesen de casar –dijo don Quijote–, quitaríase la elección y jurisdicción a los padres de casar sus hijos con quien y cuando deben¹⁵¹.

Antes se veía el aspecto autoritario frente a la opción personal. Ésta, como se advertía antes, por ser una manifestación más de situaciones y circunstancias del comportamiento de la época, es objeto de bastantes capítulos y secuencias del *Quijote*, tanto teórica como prácticamente. Concretamente esta conflictividad aparece en los capítulos de la Primera parte que van desde el XXIII al XXVII y desemboca en una demencia similar a la del protagonista. Se nos analizan, pues, las verdaderas causas y sus consecuencias (relacionamos todos estos capítulos con pautas de conducta, y por extensión reflexiva a las circunstancias de la época, por hacer notar que está imbricada la cuestión amorosa del protagonista, don Quijote, y la demencia que la impulsa, con el otro personaje paralelo, Cardenio, cuyos sentimientos, de modo inverso a aquél, devienen en locura. Y que a través de ellos –capítulos y contenidos– se nos ofrecen las pautas para llegar a tal conclusión; siendo relevante, además, para ello la siguiente escena:

Don Quijote le volvió las saludes con no menos comedimiento, y, apeándose de Rocinante, con gentil continente y donaire, le fue a abrazar, y le tuvo un buen espacio estrechamente entre sus brazos, como si desde luengos tiempos le hubiera conocido¹⁵²).

Ya en el primero de esa serie de capítulos, el XXIII, donde se van adentrando en los escenarios naturales propicios a los relatos subsiguientes, Sierra Morena representa con su fragosidad la tradicional resistencia hispana a toda injerencia ajena, ya sea exterior o interior; a toda opresión o intento de violación de libertad ¹⁵³. Como si el medio preservase lo que coartan las instituciones sociopolíticas: Sancho se siente a salvo de la Hermandad. Se enuncian los prolegómenos de una larga historia amorosa (en el “librillo de memorias”); al mismo tiempo, se va hilando el paralelismo o correlato amoroso de don Quijote con Cardenio, donde, como veremos, la locura del uno salta los principios que la pasión amorosa requiere de la cordura; mientras que el otro, deviene a la locura desde las imposiciones restrictivas a la libertad amorosa dentro de la cordura. La autoridad paterna y los planes por éstos preestablecidos son una carga emocional y una poderosa obligación a la hora de determinarse en el obrar. La continuación autobiográfica de la historia relatada por Cardenio al cura y al barbero, indican claramente hasta qué punto la voluntad paterna enajenaba la iniciativa de su descendencia. Debe interpretarse esto como una costumbre de época muy extendida, que forzaba a componer en estos términos tales relatos y otros similares.

Pese a la anterior analogía por nosotros establecida, bien pudiéramos decir que persiste más el paralelismo que tal similitud. Las locuras son diferentes, pues mientras que una es impulsada por el amor, la otra lo crea. Los objetos amorosos difieren también no sólo por la oposición realidad-ficción, que caracterizaría a uno y a otro, sino también por el sentimiento que los informa respectivamente. El sentimiento en Cardenio tendría más un carácter autobiográfico, en línea con el ardor juvenil, propio de toda época, pero quizás característico de aquella, de su círculo social. Tal vez participe de la constancia y fidelidad quijotesca; sin embargo, no escapa al impulso, al apetito generacional plasmado en la figura de su amigo don Fernando:

Sucedió, pues, que, como el amor en los mozos, por la mayor parte, no lo es, sino apetito, el cual, como tiene como último fin el deleite, en llegando a alcanzarle se acaba, y ha de volver atrás aquello que parecía amor, porque no puede pasar adelante del término que le puso la naturaleza, el cual término no le puso a lo que es verdadero amor... ¹⁵⁴.

Tras esta argumentación final lo mismo podemos intuir ese tono autobiográfico justificativo de la conducta cervantina que una finalidad didáctica o moralizante. Sí se implican ambos objetos amorosos (Dulcinea y Luscinda) en el tema formal central de la obra,

la caballería; la una, como materia; la otra, como afición, por lo que ambas perpetúan la existencia del género y su implícita problemática social:

Con que me dijera vuestra merced, al principio de su historia, que su merced de la señora Luscinda era aficionada a los libros de caballería, no fuera menester otra exageración para darme a entender la alteza de su entendimiento ¹⁵⁵.

El interés, esa fuerza humana que modifica tantos criterios y que construye tantos artificios finalistas, entra en la escena de las posiciones y de los criterios que las informan. Aparecen también en los mencionados capítulos el contraste social, las diferencias clasistas que envuelven a la obra toda, instituidas socialmente, y que de alguna forma el cabrero expone, resaltando la rusticidad y la gentileza: “puesto que éramos rústicos los que escuchábamos, su gentileza era tanta, que bastaba a darse a conocer a la misma rusticidad” ¹⁵⁶. Como si Cervantes posicionase la sustantividad institucional desde sus propios fundamentos y a través de sus responsables, para una mayor objetividad de lo que se describe.

En línea con la anterior argumentación descriptiva mediante el rol social, Cervantes nos plasma magistralmente las consecuencias o cargas inherentes al *status* de la jerarquización social. Donde se alaba la simplicidad de la vida y actividad, que son paradójicamente desestimadas en el concierto vitalista de la dinámica social; mientras que se lamenta la carga de la escala ascensional de responsabilidad. Larga es la cita, pero nos parece obligada por su contenido, lo que pondera don Quijote cuando iba a despertar a Sancho:

Duerme, digo otra vez, y lo diré otras ciento, sin que te tengan en continua vigilia celos de tu dama, ni te desvelen pensamientos de pagar deudas que debas, ni de lo que has de hacer para comer otro día tú y tu pequeña y angustiada familia. Ni la ambición te inquieta, ni la pompa vana del mundo te fatiga, pues los límites de tus deseos no se estienden a más que a pensar tu jumento; que el de tu persona sobre mis hombros le tienes puesto, contrapeso y carga que puso la naturaleza y la costumbre a los señores. Duerme el criado, y está velando el señor, pensando cómo le ha de sustentar, mejorar y hacer mercedes ¹⁵⁷.

Es digna de elogio la enorme carga de contenido, no exenta de ironía, como toda la obra cervantina, de esta cita: en cierto modo hay un prefigurado sentido determinista del sujeto, tanto en lo que atañe a su previsión como al sentido del descubrimiento de la «naturaleza» preconizada por el Renacimiento y por el Humanismo. Pero, además, se enuncian en forma de

principios irreflexivos las tramas que mueven la dinámica social; y reflexivamente se posicionan las consecuencias implícitas de tales actividades. El sujeto está enrolado en la inercia social de una manera mecánica; casi determinista, según referíamos antes. Por eso promueve aquellos aspectos sociales que convienen a los intereses institucionales, como pueden ser el halago y la lisonja, aun dentro de la misma amistad: "... los pobres virtuosos y discretos tienen quien los siga, honre y ampare, como los ricos tienen quien los lisonjee y acompañe"¹⁵⁸. Como se ve, Cervantes 'retrata' de la sociedad aquellas pautas o conductas que muy bien se pueden catalogar de históricas, si por tal entendemos la acción en el pasado y en el presente, haciéndose patente en el futuro y constituyéndose, por tanto, en normatividad, por su transcendencia. La vigencia de los móviles sociales es un asombro de agudeza y predicción.

Si no nos desentendemos del sentido historicista es porque éste nos reclama constantemente. Tampoco procuramos desligarnos de los principios que informaban a la filosofía de la historia (historiografía) en la mentalidad renacentista, y que en lógica consecuencia tendrían que pesar sobre la visión cervantina a la hora de enjuiciar los asuntos sociales y experienciales que incorporó a la trama novelesca. El juicio que nos emite R. G. Collingwood, es bastante acertado para el caso cervantino:

Para el historiador renacentista el hombre... era un hombre a la manera de la concepción cristiana, una criatura de pasión e impulsos, y de esta suerte, la historia se convirtió en la historia de las pasiones humanas, consideradas como la manifestación necesaria de la naturaleza del hombre.

Los primeros resultados positivos de este nuevo movimiento consistieron en la limpieza de cuanto en la historiografía medieval era fantástico y mal fundado¹⁵⁹.

Entonces, el apoyo que buscamos en lo histórico, estriba en todo aquello que 'toca' lo ficticio como revestimiento de su propia identidad y que atañe o alcanza al mundo complejo de la realidad social, que salpica de acción los vuelos emprendidos desde sus propios dominios.

Con arreglo a esto, podríamos emprender una gradual 'singladura' que partiera del 'pensamiento' y desembocara en la 'acción', intermediando el determinismo o causalidad, junto con los factores que, de uno y otro extremo, configuran la acción, el hecho. Después, podría ese revestimiento (al que aludíamos antes) interpretarse como manifestación histórica. Y, en lo histórico, descubrir que el ente imaginario, ficticio, lo mismo que se crea, deviene en

su naturaleza creativa entidad causal en los planos que determine lo histórico. Porque, si la acción es principio inteligido, esto, que escapa a la materialidad fáctica, pero que lo procura, puede establecerse como entidad propia, capaz de ser aprehendida fuera del paradigma que constituyó. Podría objetarse que, para llegar a tal aprehensión, a tal pensamiento, debería partirse del hecho constituido, como resorte impulsivo de su concepción imaginativa, de su causalidad inteligible; que lo uno requiere el concurso de lo otro, con carácter necesario. Sin embargo, la entidad imaginativa, aun siendo original, debe participar de ese resorte impulsivo que conduzca a su causalidad. Y, en la causalidad, pueden encontrarse factores histórico-sociales que impregnen esa imagen virtual de un eco real. Y, en ese eco, identificarse con la realidad misma que lo procura, engendra y desenlaza. Pues la realidad pierde su carácter o materialidad en el momento en que se sitúa en el pasado. Al rememorarse en el presente (como anteriormente evocábamos en el *presentismo* de Benedetto Croce), participa de la misma categoría que la inmaterialidad ficticia, aunque se distinga de ésta.

Puede ilustrar este marco teórico el cap. XIX de *Don Quijote I*:

Llámome Alonso López; soy natural de Alcobendas; vengo de la ciudad de Baeza, con otros once sacerdotes, que son los que huyeron con las hachas; vamos a la ciudad de Segovia acompañando un cuerpo muerto, que va en aquella litera, que es de un caballero que murió en Baeza, donde fue depositado, y ahora, como digo, llevábamos sus huesos a su sepultura, que está en Segovia, de donde es natural.

Todos identificamos en este pasaje la eximia figura de San Juan de la Cruz; entonces podría devenir ‘histórico’ lo ficticio de la situación, asignando el pensamiento de sus personajes ficticios a personas, hechos y situaciones históricas concretas, objetivas, determinadas y constatadas, e identificarlo (pensamiento y personajes, por tanto) con las analogías establecidas. Además, aquí Cervantes aporta dentro de la novela un hecho histórico, de repercusión amplia en su época.

Lo que Cervantes viene a decirnos con su obra es que lo mismo que lo histórico se ancla en el pasado y sólo como aleccionador, como mero hecho referencial pragmático pisa el presente y se constituye en materia crítica y judicial, encadenándose al sentir común como mera abstracción comprensible e influyente, desconectado ya de aquellos mecanismos agentes que lo desencadenaron –independiente de la materialidad que le confiera su carácter histórico–, decimos que, de la misma manera, Cervantes viene a situar el concepto

independiente del tiempo, situándose en lo comprensible, en lo análogo, aleccionador y moralizante. Es por ello, que lo «material» que impresiona el sentir crítico y estimula la potencia creativa dentro de su obra, se posiciona en el plano pragmático rememorando la proyección histórica; lo objetivo en cuanto responsabilidad agente que sólo el artificio cronológico desconecta de la realidad empírica, pero que se funde con los principios operativos de la causalidad.

Cuando Cervantes habla, piensa. Su pensamiento emprende el vuelo del estímulo creativo y necesario; mas en su configuración se fusionan los elementos del medio, la realidad social, que hiere su sentimiento y que impulsa la teoriedad práctica de una mente privilegiada (porque él no sólo siente los golpes de la realidad, antes bien, lejos de confundirse con la inercia, se despierta y reacciona. Su reacción es “otro sentir”; el rumbo pleno del sentido errado). Por ello, el resultado participa tanto de lo histórico como de lo ficticio, en la medida en que aquello (lo histórico) lo requiere para su propia comprensión y trascendencia. Es en lo trascendente donde lo ficticio sedimentaría su potencia causal en fusión sintética con la realidad que lo desencadena (téngase presente nuestra preocupación de lo metafísico con fundamentación objetiva). ¿Cuál sería el resultado? Diríase que, simplemente, lo pragmático, lo objetivo; pero también, lo moralizante y evolucionable, en su vertiente idealista, como fundamentación normativa del sentido objetivo.

Pero hablábamos antes de “estímulo creativo y necesario”. La «necesidad» respondería al estímulo humano en las eternas aspiraciones de las instancias de su sentido (del sentido humano). Y el “sentido humano” evoca en su necesidad las pautas tradicionales (histórico-culturales) innatas en su conciencia. Por eso, aunque al hecho o acción histórica, en sí, convenga la peculiaridad de «necesario» –por su razón intrínseca–, sin embargo al reconstruirse como evocación en la estructuración gnoseológica, confiere al sujeto una determinación contingente. Entonces, la contingencia que pudiera atribuirse al hecho histórico derivaría de ser objeto pensado, cognoscible (en la medida en que entra en el arbitrio de la conciencia; reaparece a la temporalidad por un acto reflexivo del sujeto contingente). La necesidad que pueda salpicar al acto pensante subjetivo, derivaría más de la conciencia o inconsciencia del acto personal reconstructivo que del hecho en sí, cuya necesidad como totalidad necesariamente se esfuma de la posibilidad subjetiva. Acontece, análogamente, que

(...) el historiador que escribe la historia realiza, consciente o inconscientemente, un acto de fe en lo que concierne al orden y al movimiento en la historia, ya que no puede

sacar certeza alguna respecto al conocimiento de la realidad a que se dedica (...). Su fe equivale de hecho a la convicción de que se puede saber algo verdadero sobre el movimiento de la historia; pero, esta convicción es una decisión subjetiva y no un descubrimiento objetivo ¹⁶⁰.

Por otro lado, también nos referíamos a «evolucionable». En este sentido, en conformidad con lo precedente, cabría responder que la necesidad comanda la esfera de lo indeterminado, pues en ello radicaría la eterna respuesta a la necesidad humana. Por tanto, las respuestas, aun las mismas de Cervantes, que tanto tiempo perduran como modelos paradigmáticos, están sujetas al fluir de esta eterna demanda; a la necesidad de que salgan nuevas fórmulas que vayan satisfaciendo el juego de ese eterno fluir.

Ramón de Garciasol es bastante explícito en tal sentido, pues si asumimos «evolucionable» respecto al pensamiento cervantino (por el idealismo implícito y por la reflexividad pragmática que conlleva de su tiempo y sociedad), este autor, igual que tantos otros, compendia en la vida misma (conducta) aquel pensamiento; una filosofía pragmática, vitalista o conductista, según se precie, que resuelve en sí su sustantividad y comprensión (por inscribirse en el mismo devenir existencial). Por eso encontramos tantas analogías con la historia, a la cual conformaría en su sentido ideal-teórico y en su desciframiento inteligible (hermenéutico):

“Cervantes tuvo, sin duda, las ideas de su época, aunque muchas ideas nuestras de su tiempo son suyas. Su filosofía no es sistemática, al uso de las filosofías extrañas. La filosofía española es de la conducta, una forma de vivir, no un sistema lógico-intelectual ¹⁶¹.

Luego, viene a decirnos este autor, el transcurso histórico abre nuevos horizontes y nos hace más comprensible el desciframiento del pensamiento, pues “el tiempo aclara las cosas”.

Ateniéndonos a algunos de los presupuestos previos, mencionaremos el influjo que el contexto en el que se desenvolvía la vida personal de Cervantes pudiera ejercer tanto en su ser como en su creatividad; su incondicional apego a la «verdad», que reorientaba al contexto histórico y fundamentaba en postulados absolutos, y su trascendencia objetiva. El juego dialéctico verdad-idealismo puede entenderse en aquella dicotomía que se asigna según su prescriptivo referente (poesía e historia), o bien entendiéndolo como adscrito potencialmente a cualquiera de los factores (sujeto-objetivos) que se conformen con la adecuación inteligible-inteligido.

Cuando J. A. Maravall habla del apremio cervantino por la verdad histórica ¹⁶², pero que el *Quijote* no es obra de un historiador, por ser invención personajes y diálogos centrales, por tanto, no ser verdaderos (corroborados por los hechos en el tiempo o en la cronología que marcan éstos), sí podríamos atribuir a la obra la afinidad histórica que venimos preconizando, independientemente de su predominio objetivo y de ajustarse al entorno geoespacial que constituye lo histórico; más bien, porque el pensamiento cervantino ha transcendido al orden de la consideración intelectual en el concierto general, equiparándose a las situaciones preliminares de juicios que anteceden a cualquier situación marcadamente histórica. Consecuentemente, ha podido ‘beber’ de la opinión, mas se ha impuesto a ésta, conformando su razón la irracionalidad que pueda conllevar el concierto de la masa; es decir, ha devenido al plano idealista o racionalista. Y porque, si nos atenemos a los juicios emitidos sobre la inercia social, podríamos conjeturarla como un «medio» necesario de reacciones positivas, racionales.

Podríamos ver en la opinión pública, en la tradición, la ley construida y reafirmada en la experiencia, como legado convivencial y existencial. Y esa ‘imposición’ como ley ¹⁶³, señalar el sentido del *deber*. Tal vez su finalidad tenga un sentido ético y ser la tradición, entonces, como una adaptación a las circunstancias temporales que perdería su fuerza eficiente si se desliga de éstas, a las que, por otra parte, se dirige como una interrelación sujeto-objetiva. Entendemos que la objetividad puede asumir aspectos y contenidos experienciales, cual leyes ponderables eficientes, o paradigmas de iniciativas para la acción. El sujeto, con relación a sus peculiares características, puede apelar a ello sin menoscabo de su propia identidad. Puede que en Cervantes adquiriera connotaciones evasivas del entorno social, mas no podríamos eludir la carga influyente y trascendente de aquellos principios tradicionales, cuya fuerza moral, corroborada por su persistencia y eficacia, ha hecho que se constituyan en paradigmas. Todo ello puede fundamentarse en el *deber*, siendo el sentido del deber como una prerrogativa del oficio a desempeñar, por exigencia social o política, o por imperativo concienciativo. De cómo, a través, lo funcional se circunscribe a la categoría que lo informa, sin otra posibilidad de extrapolación ¹⁶⁴. Se entiende, pues, que es o hay un enfrentamiento cervantino a situaciones sociales dadas, preestablecidas, sin duda, cuando éstas entraban en desconcierto, bien por no ajustarse a sus principios constitutivos, o bien por desfasarse con relación a lo que requería la realidad.

Entraríamos aquí en la doble consideración de la verdad formulada por Américo Castro en el *Quijote*: lo que contenga esta obra de realidad ficticia, ideal (no sólo aquello que combate Cervantes, sino lo que él también aporta ¹⁶⁵), y lo que pueda reflejar de consideración histórica (que, insistimos, pese a lo reiterativo, comprenderíamos o situaríamos en todo el cúmulo circunstancial normativo e intelectual, cuya iniciativa para la acción y reflejo de situaciones concretas posibles, trasciende lo meramente novelesco para situarse en la creencia de lo real). Si por histórico, también, deducimos todo lo que Cervantes aporta de su realidad político-social coetánea (son hechos aunque no se relacionen dentro de su particular contexto, o se refieran metódicamente), así como los momentos o episodios autobiográficos. A. Castro dice:

La fuente de la doble verdad (la épico-poética y la histórica) está en León Hebreo y en los preceptistas italianos... Lo que la fábula pretende imitar no es la naturaleza que nos circunda, regida por las leyes objetivas de lo probable y lo necesario, sino una realidad ideal en la que se suponen vigentes (en virtud de un paralogismo) leyes análogas a las que rigen la realidad.

Y a continuación:

Sólo que Cervantes tuvo, al hacer el Quijote, la genial ocurrencia de presentar en dramática pugna ambas maneras de verdad... ¹⁶⁶.

Pero, aún, si nos atenemos al plano ficticio, literario, a lo que de subjetivo podamos enfrentar ante lo objetivo, tendría que considerarse si el idealismo humanista del siglo XVI ¹⁶⁷ (o las bases que se estaban asentando de un idealismo posterior), responde a las características que definirían el utopismo, ya que esta doctrina filosófica se enfrenta al realismo, del que se considera vanguardista la creación cervantina, si bien nosotros hemos concertado el lado idealista del mismo, fundamentado en un sentido metafísico de sus postulados. Además, lo de «realista» va más con el género que inaugura, ciertamente, debido a su contenido o materialidad, que con sus implicaciones reales (connotaciones). Y expresamos tal paridad idealismo-realismo, porque si el *Quijote* representa una «utopía» en muchos aspectos frente a una cruda realidad ¹⁶⁸; si las tensiones y conflictos propios de la época generaron uno y otro extremo, o ambos condicionaron aquéllos, entonces podríamos situarnos en la posición inicial de que la naturaleza compagina los principios que rigen su trayectoria mediante las leyes

objetivas con la «realidad ideal», que definiríamos como estados subconscientes de inspiración objetiva y con relación a lo objetivo, con lo que se contrasta y de la que puede ser resorte impulsor; pues la realidad podría requerir para su efecto o acto del impulso o información ideal, como si se necesitaran necesaria y mutuamente; y un extremo, el real, sintiera una atracción irresistible hacia un complemento metafísico que explicara su origen y verdadera causalidad. Este complemento metafísico, el idealista, proyectaría en nosotros el sentido de todo lo que organizamos en el orden moral (aquel sentido moral que proyectamos en nuestros actos, y al que aludíamos en las reflexiones hermenéuticas, guiados del parecer platónico), encaminado más que a una estabilidad convivencial, a responder a las instancias depositadas por lo Absoluto en toda razón que siente esa imperiosa tendencia de búsqueda de sentido y transcendencia. Lógicamente, esa «realidad» idealista o idealizada, que se alinea o participa de aquel orden referencial absoluto, necesitará ese medio reflexivo, afín a su origen, en pugna constante con lo dado por la experiencia.

Aunque no podamos establecer una jerarquización para intentar ordenar las vías del realismo e idealismo, por parecer escapar a una mutua vinculación donde la una ejerza primacía sobre la otra (en el sentido de dominio), o encontremos algún tipo de causalidad respectiva que nos dé una pauta de compenetración necesaria (más bien semejan ‘campos’ posicionados en estrecha rivalidad), sin embargo son los ejes que mueven la realidad (de la existencia, de las cosas y de la ‘artificialidad’ creativa del entendimiento humano), y que ejercen una posición definitoria y característica, no sólo del tiempo y materia que nos ocupan, sino de cualquier otro asunto, dentro de sus particulares circunstancias (siempre el marco teórico será como una penumbra que se conecta al foco de la practicidad, o, inversamente, toda materialización engendra una estructura ideal propia, una teoría descriptiva; por igual, el mundo ideal que venimos matizando especulativamente deberá tener alguna estrecha conexión con la realidad temporal en que se engendra aquél). Sí hay una jerarquización ¹⁶⁹ manifiesta en la esfera político-social, en el “estado de cosas” de la temporalidad cronológica en la que se crea la obra, y en el contexto de la trama interna de esta novela.V. gr., en lo político (entre otros órdenes):

(...) el señorío es una institución de orden jurídico y político por la que el rey cede parte de su potestad a un particular, a una sede episcopal, una congregación religiosa o a una orden militar. El señor es, en este sentido, vicario del rey, y ejerce en sus dominios las funciones encomendadas a los representantes del poder civil en las tierras de realengo:

promulgar edictos y ordenanzas de gobierno; nombrar alcaldes o confirmar los elegidos por los lugareños (...). Entre todas estas competencias, la potestad de nombrar a las autoridades municipales y designar a los funcionarios encargados de administrar justicia es, sin duda, una de las más importantes ¹⁷⁰.

Luego, según señala este mismo autor y reflejando la dinámica interna que subyace en los mecanismos de poder, se deposita éste en detrimento de una justicia social y de una política moral:

A pesar de las protestas que suscitaba la mala administración de las tierras de señorío, y de las injusticias y atropellos que sus vecinos habían de padecer, el número de tierras y vasallos sometidos a la jurisdicción de los nobles crece de manera constante durante el siglo XVI, y ello constituye uno de los aspectos más destacados del fenómeno histórico que conocemos con el nombre de *reacción señorial* ¹⁷¹.

Aunque si nos atenemos a explicaciones posteriores, se aprecia cierta movilidad social (accesos a puestos de responsabilidad en función a méritos, no sólo al linaje tradicional; lo que se denominaría hoy, con reservas, “igualdad de oportunidades”). Pero siempre en pugna, y prevaleciendo la limpieza de sangre, las clases privilegiadas ¹⁷², cuyos miembros copaban, al amparo del poder, las responsabilidades de todo el elitismo social: “Las mitras obispaes y arzobispaes –apunta J. Salazar en la citada obra–, cuyos titulares eran designados por el rey, recaen por lo general en miembros de la nobleza...” ¹⁷³. No es de extrañar, entonces, que se tergiversen las razones funcionales de un estado social y que se produzcan situaciones propias más de la codicia que de verdadera vocación y dedicación).

Debemos considerar, probablemente, si nos atenemos al celo por conservar los privilegios honoríficos de nobleza, que entre caballeros y principalmente entre hidalgos ¹⁷⁴, por sus mayores necesidades económicas, surgiera el contingente humano necesario para cubrir los puestos que demandaba el Estado moderno ¹⁷⁵. Estos mecanismos sociales, lógicamente, rodean completamente el mundo del *Quijote* y la figura de su autor, y han de reflejarse necesariamente en una obra que, además del idealismo y realismo contenidos, apunta a lo social:

El interés suscitado por el tema de las armas y las letras (...) se explica también por los cambios políticos acaecidos en los comienzos de la Edad Moderna. Desde el siglo XVI, la monarquía absoluta se apoya en un aparato judicial administrativo, reclutado entre los

titulados universitarios, y en un ejército profesional sujeto a las órdenes del rey. Letrados y soldados son los auténticos artífices, y los más firmes valedores, del Estado Moderno ¹⁷⁶.

Tres características asigna J.A. Maravall al Estado Moderno iniciado por los Reyes Católicos y materializado e incrementado por Carlos I. Todas ellas, bajo el denominador común de “burocracia administrativa”: «ejército», profesional, «dinero» o economía y “administración por expertos” (funcionarios) ¹⁷⁷. Esta situación evolutiva hace que el orden de caballería desaparezca al iniciarse el siglo XVII. Su asentamiento en el armamento tradicional, hace que se vea desplazado por el nuevo orden a que dan lugar los avances científicos: armamento, pólvora y demás ¹⁷⁸. Por tanto, el hecho de resucitar Cervantes un estamento o cuerpo tradicional, utópicamente, puede conllevar en el medio –la caballería- una imagen virtual que aporte en sí todo aquello que se pretende desterrar o sustituir, e implícitamente, como si de un elemento fructífero se tratara, contuviera teóricamente subrogados elementos que se enuncian, bien por las necesidades que requieren los nuevos tiempos, en adecuación con la dinámica generacional, o bien por la peculiaridad creativa y evolutiva que caracteriza al ser humano. Pese a la aparente contradicción que implica el carácter bivalente que asignamos a la figura del Quijote, lo arcaico y tradicional que se pretende o que Cervantes pretende ridiculizar o reemplazar, se encarnaría en la figura caballeresca, ya desaparecida cronológicamente, pero que pervivía por el uso, la costumbre y la tradición. Lo novedoso, ya no entraría en la figura arcaica ni en sus acciones desafortunadas, sino en el pensamiento moralizante y en el rol realista que asumía Sancho. Ese pensamiento moralizador descansa en la capacidad intelectual quijotesca, capaz de enunciar unos principios de cordura y novedad, como respuesta ideal a carencias o necesidades del conjunto social, precisamente basados en su capacidad intelectual y reflexiva; y pudiera derivarse de esas causas apuntadas y no del agente informativo –de él mismo- ya que le conducen a una errónea comisión, fruto de la patología que sintetiza el aferramiento a todo arcaísmo inmovilista. Aunque también podría todo comprenderse en la coexistencia de dos lenguajes (si por tal se entienden formas de expresión, con relación a unos códigos, y un entendimiento recíproco). El uno, se sustentaría en los códigos sociales, cuya expresión se reflejaría en el orden estamental: sería el lenguaje social ¹⁷⁹. El otro, el lenguaje moral, tendría su razón o radicaría en un derecho natural o necesidad inherente al peculiar sentir y ser de la sustantividad humana; su expresión se revestiría de los particulares modelos, que lo confirman con el modelo de comportamiento en el transcurso de su vida.

Es también notoria la previsión cervantina, el sentido de la razón sobre las imposiciones tradicionales, ofuscadas en sórdidos privilegios, lejos de una verdadera dirección moral. Quizás tengamos que analizar esta posición cervantina, reformista e inconformista, desde la perspectiva en que nos sitúa J. A. Maravall donde la tradición ya apuntaba a una reforma del hombre, que asimiló el humanismo, y con una adecuada posición a las exigencias impositivas de una sociedad moderna, frente a los ideales ultrarreformistas de otra sociedad que se apoyaba en la tradición ancestral ¹⁸⁰, sumidas ambas en una profunda crisis. De ahí que Cervantes, magistralmente, plantee la cuestión de la pureza de sangre antes reseñada, desde esta su previsión o acento moralizante-reformista, mediante la argumentación de Dorotea ante los prejuicios que anidaban en don Fernando:

Y si te parece que has de aniquilar tu sangre por mezclarla con la mía, considera que pocas o ninguna nobleza hay en el mundo que no haya corrido por este camino, y que la que se toma de las mujeres no es la que hace al caso en las ilustres descendencias; cuanto más, que la verdadera nobleza consiste en la virtud, y si ésta a ti te falta negándome lo que tan justamente me debes, yo quedaré con más ventajas de noble que las que tú tienes ¹⁸¹.

II. 5. Cuestiones científicas, filosóficas y morales de la comprensión subjetiva.

Al analizar las anteriores perspectivas histórico-sociales, no estamos derivando en la conciencia individualista que ‘retrata’ el *Quijote* de la sociedad hispana, muy en línea con la iniciativa renacentista ¹⁸², aunque la obra tengamos que clasificarla dentro de lo genérico y universal. Pero decíamos que aquellas ciencias sociales, a las que atendemos en consideraciones por los aspectos parciales que nos revelan de la problemática subjetiva, constituyen en sí «individualidades» que aportan sólo contenidos muy parciales de lo que sería la perspectiva subjetiva. Así lo entiende J. Ritter ¹⁸³, cuyas argumentaciones nos parecen apropiadas para el análisis de la problemática científica contenida en la obra quijotesca. No es que aquel pensamiento justifique o certifique la alineación cervantina, sino que sus refutaciones precisamente van contra las argumentaciones metafísicas que nosotros intentaremos exponer del *Quijote*. Porque al defender este autor una posición científica del conocimiento del mundo y del hombre, trascendiendo o prescindiendo de todo subjetivismo, de toda cosmovisión u orientación metafísica, nos cuestionamos los motivos por los que el conocimiento científico-experimental requiere la anulación de lo «otro» como condición de su

existencia; por qué no pueden coexistir, independientemente de aquellos contrarios u opuestos, siendo así, como venimos exponiendo, lo peculiar de la estructuración inteligible; por qué le va tanto en eliminar «aquello» que está ahí (metafísica) por causa de su propia razón; diríamos, rememorando a Descartes, que “lo distinto se conoce *per se*”¹⁸⁴. Parece que la ciencia no lo fuera sin su oponente, razón por la que en su fuerza refutadora se enaltece y evidencia la razón opuesta, al modo como en física se opone una reacción de sentido contrario a toda acción. Además, la consistencia de las teorías científicas, de sus estructuras, está sujeta a un constante fluir y cambio, a causa de aquellas otras que las desplazan por su mayor utilidad y eficacia; y esto es como una ley, según ya demostrara T. S. Kuhn ¹⁸⁵. Consecuentemente, en tal sentido, lo científico no difiere mucho de la mutabilidad y falta de consistencia que podamos atribuir a la metafísica, debido a su carácter especulativo-subjetivo.

No completamente, de forma genérica y absoluta, ha de comprenderse la conexión que hacemos del mundo quijotesco, de su concepción del hombre (“yo sé quien soy”), con las deliberaciones de Ritter sobre la filosofía antropológica y su incompatibilidad científica, que parece renunciar a todo progresismo en detrimento de una mera actitud especulativa, metafísica. Si el conocimiento que alcanza el sujeto, sobre la base de su introspección, ha de calificarse de especulativo o metafísico, y se compara directamente como opuesto o rival del mundo experimental científico, entonces tendría que descartarse un autoconocimiento introspectivo de las carencias y limitaciones humanas. Precisamente, éstas se vinculaban al mundo objetivo, por su estrecha relación y dependencia. La objetividad, cuando existe esa concausalidad o interacción sujeto-objetiva, no puede basar la verificabilidad o el arbitrio objetivo en una mera artificialidad especulativa, conformada con el particular criterio. Antes bien, el estado carencial y la oposición al dominio objetivo, marcan el propio conocimiento contingente, que nos sitúa en el plano de la realidad. Por tanto, la visión antropológica que estamos ejercitando del mundo quijotesco o cervantino, funde la realidad humana en sus experiencias vivenciales, en la vida; y no se confunde, de una manera general, con lo utópico. Aunque entendemos que la vida tiene sus exigencias que atañen al espíritu, según criterio universal, lo que confirma la heterogeneidad y ambigüedad que nos caracteriza.

De la época que estamos analizando, mencionaremos a Francis Bacon y cuanto inquirió sobre la «naturaleza»: control de fuerzas naturales para el servicio humano, mediante el estudio de sus formas, es decir, su experimentalismo metodológico¹⁸⁶. Mención especial merece Descartes, por cuanto llevamos ya analizado de él en relación con Cervantes, y que

ahora rememoramos desde su ‘ángulo’ científico. Recordemos su metodología deductiva, inversa al inductismo baconiano, a partir del *cogito* como principio intuitivamente evidente, y sus derivaciones metafísicas¹⁸⁷; así mismo, su doctrina mecanicista derivada de sus conceptos claros y distintos de «extensión» y de «movimiento»¹⁸⁸. En cuanto a Cervantes, ya referíamos su alusión empírica como fuente de conocimiento cierto, al modo baconiano, en la respuesta de Corchuelo a Sancho cuando tuvo que rectificar sus creencias y criterios ante la evidencia de los hechos, que le mostraba el arte de la esgrima, por lo que tuvo que rendirse a la verdad empírica (II, XIX). Pero es en la respuesta de don Quijote a Sancho, tras recriminarle éste su huida al ser atacado con armas de fuego, en la conclusión de la aventura del rebuzno (II, XXVIII: “...has de saber, Sancho, que la valentía que no se funda sobre la base de la prudencia se llama temeridad, y las hazañas del temerario más se atribuyen a la buena fortuna que a su ánimo”), donde implícitamente se corrobora la ciencia mediante una actitud racional, empírica, con la que se conformaría, lejos del azar o determinismo expreso en «fortuna».

Puede resultar esto ambiguo y hasta contradictorio, si nos atenemos al juicio de don Quijote sobre el uso de las armas de fuego en los ejércitos modernos, y habida cuenta del equipo armamentístico del que se revistió, si es que las armas conllevan un lenguaje mudo de uso y ejercicio de técnica y progreso. Lo de «ambiguo» y «contradictorio» que hemos aventurado, nos sitúa en la disyuntiva de saber si en Cervantes se presiente un espíritu científico –lo es, sin duda, en la invención de la obra-, o, por el contrario, vive las secuencias científicas sobrevalorando más el «ser» que se impone al dominio e invención técnicas; es decir, el sentido metafísico de la apreciación científica. Pero como estas cuestiones serán escrutadas en su lugar específico, ahora las insinuamos conjeturalmente sólo para advertir la convergencia necesaria de la problemática subjetiva con nuestro punto referencial idealista-metafísico. Aunque siempre encontramos opiniones, como la de Américo Castro, que se definirán por una alineación determinada:

Él no construye ciencia nueva, como Galileo o Descartes, porque su genio es de otra índole; pero conscientemente lleva a su obra, como elementos creadores, los supuestos primarios de la cultura de su tiempo¹⁸⁹.

Si bien, aunque se enuncie afirmativamente, nosotros lo interpretamos según la óptica del «parecer», tan apreciado y ejercitado por Cervantes.

El largo discurso de don Quijote en defensa de las armas (I, XXXVIII) nos indica sin ambages que hay finalidades inherentes al ejercicio técnico loables y aceptables; incluso que exigencias morales y sociales requieran de ese concurso necesario. No quiere decir esto que esa alineación o acatamiento armamentístico –aunque tergiversen entre lo clásico y lo moderno, en detrimento de este postrer avance, según opinión quijotesca– no tenga su contrapartida razonable. Se imponen la vida y el valor; es decir, la persona con sus atribuciones y cualidades inherentes, en su capacidad, tiene que sobrevalorarse sobre sus adquisiciones, al menos sobre sus descubrimientos de leyes para someter a la naturaleza e invenciones que puedan resultar de la aplicación de aquéllas. Cuando menos, así lo entendemos no sólo en este pasaje; también en asuntos predictivos (astrología), encontramos tal correlato que nos induce a esa sobrevaloración metafísica respecto al plano empírico, que se sustentaría o devendría a partir de aquellos supuestos, salvaguardados por la finalidad implícita en las adquisiciones técnicas. La astrología (adivinación y magia) es ironizada ya por Cervantes en la figura de Dorotea (I, XXX), que refiere en la farsa montada del “gran reino Micomicón de Etiopía”, la muerte de su madre, Jaramilla, anterior a la de su padre, según predijo éste, docto en la ciencia mágica. Actitud patente también nos muestra don Quijote ante las habilidades del mono de maese Pedro:

...porque cierto está que este mono no es astrólogo, ni su amo ni él alzan, ni saben alzar, estas figuras que llaman judiciares, que tanto ahora se usan en España, que no hay mujercilla ni paje, ni zapatero de viejo que no presuma de alzar una figura, como si fuera una sota de naipes del suelo, echando a perder con sus mentiras e ignorancias la verdad maravillosa de la ciencia¹⁹⁰.

Las implicaciones de este texto, harto elocuente, suponen, al menos, dos consecuencias, que transitan entre la cooperación y el individualismo –como vemos, nos confrontamos con las razones opuestas o contrarias, que parecen hacer honor al dualismo que propugnamos. En primer lugar, que el trabajo cooperativo dé beneficios, obtenga buenos resultados, pues éstos se involucran con la verdad (objetiva), concordaría en esto Cervantes con la visión de Bacon¹⁹¹. Una segunda consecuencia, nos redescubre el transcurso hispano embebido en la falsa ciencia, y que coincidiría con las teorías históricas del individualismo hispano enunciadas por Américo Castro¹⁹².

Pero es muy posible inmiscuir esas tendencias ocupacionales individualistas con el *affaire* de la problemática hispana; ser una derivación enajenadora y una forma evasiva de sortear los reveses del destino. Con ello se aunaba a la tradición y a sus afrontamientos el propio recurso de ver en el pasado la añoranza de una nostalgia vital, y la repetición en el presente de la misma dinámica causal envolvente del destino humano, dentro de sus específicas circunstancias. Evocar el pasado, aún en el género, en la materia lingüística, señala la empresa presente en su dinámica progresiva; pero también sus herencias y las analogías que se puedan hallar en las conformaciones humanas ante el medio en el devenir.

En los libros de caballerías los hombres y las mujeres del Siglo de Oro pudieron contemplar, como en un espejo lejano, la imagen de un mundo muy diferente y a la vez bastante próximo de aquel en que vivían: un mundo más primitivo, más heroico, más incómodo, pero que, por haber perdido su vigencia, les parecía más atrayente en la conflictiva edad en que les había tocado nacer. Mundo ilusorio y ficticio por cierto, pero que les daba la posibilidad de evadirse del suyo sin desprenderse totalmente de él ¹⁹³.

Crisis y conflictos que se sufrían en el siglo XVI y principios del XVII, por las circunstancias políticas, sociales y culturales que concurrían en Europa ¹⁹⁴. La religión tomó parte activa de tales eventos o alteraciones, surgiendo también comportamientos afines a las convulsiones político-sociales-culturales. Los prototipos que participaban de esas peculiaridades de cambio y crisis, aparecen sufriendo sus consecuencias, encarnando plásticamente los procesos ideológicos en boga. Teniendo en cuenta, paradójicamente, que “aparecen en su conducta desviados de caminos de racionalidad” ¹⁹⁵. Por emprender tal vez soluciones utópicas o, quizás, por las modificaciones personales, debido a aquellas fuerzas que se imponen sobre las empresas del ser y sobre el ser mismo. El *Quijote* es fiel exponente y prototipo ideal de todas las convulsiones propias de la crisis, y de todas las necesidades y complejidad generadas en su seno:

...dicen las letras que sin ellas no se podrían sustentar las armas, porque la guerra también tiene sus leyes y está sujeta a ellas, y que las leyes caen debajo de lo que son letras y letrados. A esto responden las armas que las leyes no se podrán sustentar sin ellas, porque con las armas se defienden las repúblicas, se conservan los reinos, se guardan las ciudades, se aseguran los caminos, se despojan los mares de cosarios, y, finalmente, si por ellas no fuese, las repúblicas, los reinos, las monarquías, las ciudades, los caminos de mar y tierra

estarían sujetos al rigor y a la confusión que trae consigo la guerra el tiempo que dura y tiene licencia de usar sus privilegios y de sus fuerzas ¹⁹⁶.

Posteriormente medita don Quijote con nostalgia las funestas consecuencias que acarrea la modernidad, que más parece una regresión en la empresa humana que un logro:

Bien hayan aquellos benditos siglos que carecieron de la espantosa furia de aquestos endemoniados instrumentos de la artillería, a cuyo inventor tengo para mí que en el infierno se le está dando el premio de su diabólica invención, con la cual dio causa que un infame y cobarde brazo quite la vida a un valeroso caballero, y que, sin saber cómo o por dónde, en la mitad del coraje y brío que enciende y anima a los valientes pechos, llega una desmandada bala, disparada de quien quizás huyó y se espantó del resplandor que hizo el fuego al disparar de la maldita máquina, y corta y acaba en un instante los pensamientos y vida de quien la merecía gozar luengos siglos ¹⁹⁷.

Sin olvidar que una de las causas de tal conflictividad o crisis estribaría en el aferramiento a lo tradicional, quizás como un asidero a la seguridad de lo que se conoce, se vive y se valora desde el ámbito personal. Frente a lo que J. A. Maravall opone de la Modernidad, explícito en los logros científicos que caracterizan a la Edad Moderna y que consolidan al Estado; sobre todo, las armas de fuego y el cálculo ¹⁹⁸. Se presupone, entonces, que las épocas crean formas de pensamiento características, o se adaptan a aquellas que definen un sentir, una manera peculiar de ser o de alinearse adecuadamente con las exigencias y situaciones del momento. Desde esta perspectiva entenderíamos el Humanismo y los derroteros que adopta el pensamiento de este tipo. Su reseña breve viene al caso por considerarse una corriente del siglo XVI español, que podríamos denominar «humanismo renacentista», y que el autor precedente entiende como una “mentalidad española de fines del XVI, precursora inmediata del espíritu barroco y no menos directa heredera de la cultura renacentista” ¹⁹⁹.

El siglo XVI, con los cambios que se operaron en él, puede considerarse como el precedente del desenlace que se desencadenó con el descubrimiento y la colonización ²⁰⁰. Esos cambios fueron propiciados, o, recíprocamente, conllevaron una nueva visión de la naturaleza (la Naturaleza en general, considerada como modelo a seguir y fuente de inspiración legal – recordemos, así, el empirismo y sus reminiscencias pitagóricas–, y la naturaleza humana, con unos derechos a los que se aspira con fuerza, se cultivan y defienden) y un sentimiento moral

generado por un movimiento espiritual ²⁰¹. A. Castro sí considera esta tendencia o movimiento al menos tocado por el pensamiento filosófico renacentista y desembocando en el «naturalismo»:

Esta idea de naturaleza, la cual con tanta finura como habilidad es llamada “mayordomo de Dios”, y cuyo sentido histórico apunté, es un eco de los admirables esfuerzos realizados durante los siglos XV y XVI para situar los valores supremos de la vida en el seno mismo del devenir natural, con lo cual la trascendencia medieval era sustituida por la inmanencia, según dicen los filósofos: lo divino no trasciende de este mundo y de esta humanidad, sino que está inmanente en ellos ²⁰².

Cierto aire de desencanto y melancolía se desprende del cariz determinista que adopta tal inmanencia en la naturaleza humana, a juzgar por el texto siguiente; y, si tenemos en cuenta que, aunque el pensamiento quijotesco de ser cada uno hijo de sus obras pueda corroborar tal posición, no obstante el empeño del protagonista, a lo largo de la obra, de valorar la virtud sobre el resto humano²⁰³, hacen que la ascesis y la voluntad, precedida del albedrío, confieran a esa naturaleza racional una cota más alta de personalismo que la que simplemente le asigna el fatal determinismo:

En conjunto, la doctrina naturalista de Cervantes podría resumirse así: la naturaleza, mayordomo de Dios, ha formado los seres, poniendo en ellos virtudes o defectos, que imprimen en cada individuo huellas imborrables y determinadoras de su carácter, cuya realización será el tema de la vida de cada cual. Esa varia condición establece afinidades y disconformidades, dentro del individuo mismo ante todo, ya que la voluntad o la razón pueden favorecer o contrariar esa originaria disposición de la persona. Cada uno ha de conocerse a sí mismo, y no intentar romper su sino natural, su inmanente finalidad ²⁰⁴.

Se presta también a debate la interpretación hecha por Américo Castro del hecho religioso o asuntos morales dentro de la obra cervantina, pues (y aunque vemos y entendemos que, además de apreciarse en esta obra un sentimiento moralizante, didáctico, pudiera encubrir cierto tono liberalizante), aparte de su ataque directo y despiadado a las instituciones seculares religiosas ²⁰⁵, este investigador recurre a la psicología y a la historia para interpretar el sentido objetivo del pensamiento cervantino. ²⁰⁶ Conjetura una “mezcla extraña de adhesión a la iglesia y de criticismo racionalista”. Este punto de vista (de contemporización político-religiosa) tiene su justificación si tenemos en cuenta su biografía y la situación del momento,

de estrecha vinculación entre lo político y lo religioso.²⁰⁷ Apelar al contexto de la época, puede suponer esa adhesión al sistema que se refiere; pero parece escaparse Cervantes a las estrictas sujeciones de aquél. De tal forma, que podría verse en la figura quiijotesca el remedo al sistema imperante, que propiciaba el utopismo del momento; y en la «contrautopía» cervantina, no sólo el «criticismo racionalista», sino también una visión nueva, previsor, aleccionadora y con sentido histórico.

Los supuestos que le llevan a tal conclusión pasan por la comprensión de la Contrarreforma (a cuyas pesquisas y ataques no escapaba el erasmismo, en cuyo movimiento sitúa a Cervantes, según vimos ²⁰⁸), y las premisas de la apelación psicológica e histórica aludidas, con las que conjuga su teoría de la doble verdad (“la distinción entre la verdad y la no sometida a ésta era problema inquietante en el siglo XVI” ²⁰⁹), por lo que determina el pensar cervantino ²¹⁰, resultando una imagen de Cervantes a merced de su tiempo, de las fuerzas que lo dirigían y constituían. Y ya su época pasó, con toda la influencia que sobre él haya ejercido, mientras que Cervantes, tras pasar por los momentos de la historia, se resuelve otra vez en el presente histórico, con lo que habrá que liberarlo, de alguna manera, de aquellas cadenas a las que se le quiere sujetar irremisiblemente. Esta justa exigencia parece denotar el fragmento siguiente del mismo autor:

Cervantes siente hondamente el valor de las virtudes cristianas, en cuanto amor y comprensión del prójimo. Su cristianismo se basa más en la conducta que en las aparentes ceremonias. La caridad y el perdón de las injurias mueven su pluma con expresiva elocuencia. Ánimas del purgatorio, oraciones, sermones, reliquias, santos, milagrería supersticiosa, ceremonias religiosas, conducta antievangélica de frailes, ermitaños y eclesiásticos, todo ello da lugar a zumbos y ataques más o menos penetrantes; en cambio, se ensalza a menudo la heroica sumisión de las pasiones al imperativo cristiano, que en nuestro autor se resuelve en categoría moral ²¹¹.

Aunque sin olvidar que “las realidades morales que se nos muestran condicionadas y limitadas (...). Los estímulos morales, sancionados por la religión, hallan su límite en otros impulsos vitales basados en la naturaleza” ²¹². No creemos que se entienda esto como un anacronismo o pretensión de resucitar la moral del pasado; más bien pudiera ser un intento de ser fiel a las situaciones reales, independientemente de la posición personal, como hace en otras obras, donde “se contenta con señalar la existencia de la relatividad moral” ²¹³. O el hecho de que desee replantear los dilemas humanos y exprese una resolución acorde con las

posiciones personales (bien del autor, de la autoridad moral o de la historia de las flaquezas humanas).

¿Soluciones, respuestas, revulsivos, forzamiento? ¿Qué categoría asignar a esta obra o bajo qué designio aparece, o cuál sea su auténtico espíritu? Tal vez necesitemos momentos diferentes de especulación, interpretación y sentimiento interno, correlativos a tales pesquisas, para que puedan ir apareciendo y esclareciendo las claves del enigma que encierra. Tal podría hallarse en la siguiente opinión:

Frente a la razón y al estado hay algo fundamental que salvar: la convivencia. Todo aquello de la vida que no queda estrangulado, muerto, aniquilado en su incorporación a una forma de Estado, de Absoluto, abstracto y gélido. Frente a este camino España se paraliza en su base popular, “sobre el nihilismo de la voluntad [de las clases dirigentes] surge una dogmática cerrada”, una paralización del pensamiento. El pueblo español entonces sólo se puede expresar en el arte, en la novela, y es Cervantes y Don Quijote la imagen señera de su cultura, de su imaginación, de su otredad. El fracaso se convierte en venero de creación, en convivencia pura, universal, definitiva ²¹⁴.

Antes de proseguir con algunos de los asuntos filosóficos que correlacionamos de la problemática subjetiva quijotesca, y con las nuevas perspectivas que amplíen algunos de los temas precedentes (no olvidemos nuestro compromiso de conformar formalmente este trabajo con la similitud narrativa de la obra que nos ocupa, donde se aplazan materias, dada la interconexión temática; donde se perfilan contenidos en conformidad con la heterogeneidad de la trama novelesca), decíamos, pues, que la interrupción momentánea nos sitúa ante una nueva síntesis de lo tratado a partir de nuestra anterior recapitulación.

Según lo cual, retomábamos para su desarrollo el contexto histórico-temporal quijotesco (Renacimiento-Barroco) considerando previamente cómo sujeto-autor devienen «objeto» mediatizado de criterios metafísicos y de diacrítica temporal. Tras ello, nos introducíamos en la estructura social hispana del entonces; en sus precedentes y en su problemática, una de las cuales lo suponía ya la misma definición conceptual de España, dada su heterogeneidad sociocultural. Y veíamos la incidencia religiosa en esa configuración, así como su mutua repercusión, siendo quizás más notoria la influencia islámica, según apreciamos en la misma obra quijotesca y en la crítica autorizada. Esto nos daba lugar a unas reflexiones filosóficas que atendían al sujeto en su interacción objetiva, en su expresión concienciativa y en las relaciones metafísicas que se establecían con el «azar» y lo «inconsciente» (determinismo), en

nuestra pretensión de encontrar una explicación a la ambigüedad con que se nos presentaba la problemática subjetiva; se compaginaban, pues, «destino» y «razón» como factores fortuitos de la configuración concienciativa.

Fieles a nuestro criterio metodológico, apelábamos al juicio historicista, una vez más, al que, en alianza con la temporalidad (identificada con lo objetivo), conferíamos el carácter asociado de «causalidad» y «finalidad». Y recurríamos a la orientación de dos prestigiosos historiadores: R. G. Collingwood (con su énfasis del «pensamiento» que subyace a todo «hecho») y Edward H. Carr (causación o determinismo). Todo ello constituía una base teórica para una exposición práctica renacentista-barroca, cuyo denominador, según criterio cervantino, estaba constituido por el factor objetivo («verdad», que después hemos tratado bajo la doble consideración que A. Castro formula del *Quijote*); si bien, según se desprende de la interpretación misma del contexto renacentista y de la crítica autorizada, todo se involucra más con aquella ambigüedad referencial que con esa pretensión verídica cervantina. No obstante le asignábamos una clara distinción a Italia en relación al autor, dada su natural inquietud, las posibilidades que allá pudieran brindársele frente a las dificultades de acá. Y así, conjeturábamos con su ideal de «libertad», frente a una sociedad clasista, cerrada y materialista, obsesionada por las riquezas y con su *estatus*. Nos ocupábamos también de la voluntad cultural renacentista y su encubrimiento sujeto-objetivo; luego analizábamos el tema amoroso según orientaciones neoplatónicas de León Hebreo y expuesto a una mentalidad autoritaria en debate con la conciencia personal. A continuación confrontábamos dicha temática con la «libertad» y la «autoridad». La autoridad, a su vez, entraba en el concierto de la responsabilidad social. De allí, fieles a nuestra orientación histórica-sociológica, nos adentrábamos en analogías entre lo ficticio y lo real: la convergencia de dos «realidades» que trascendían al plano evolutivo, idealista y metafísico. Y tratábamos el «utopismo» como problema idealista, filosófico e histórico, al que conferíamos un sentido metafísico de reflexión absoluta, y, como siempre, una estrecha vinculación con lo objetivo o real.

Desde este plano teórico, comprendíamos la estructuración y jerarquización social (se veían aspectos relacionados con la formación del Estado moderno y con lo instituido tradicionalmente). Después pasábamos al mundo científico (a la mentalidad científica cervantina), para lo cual recurríamos al concurso paradigmático de Francis Bacon y de Descartes, por las connotaciones empírico-idealistas con Cervantes; intentábamos descubrir las convulsiones (crisis y problemas) que conllevaban estos avances dentro de la Modernidad

que inauguraban. Esto supuso cambios que ocasionaron una nueva visión de la «naturaleza» (la «física», como modelo a seguir, y la «humana», encaminada a la virtud y a la ascesis, según se desprende de la obra). Proseguíamos ya, finalmente, con el tema o hecho religioso, posición ambigua en Cervantes, a juicio de A. Castro, dada la psicología propia de aquél y los impedimentos que imponía la situación dirigente del momento; sin embargo, intuíamos la suficiente categoría personal cervantina de sobreponerse a tales contingencias, cosa que ha evidenciado el transcurso histórico, porque, de alguna forma, entendemos y valoramos en Cervantes ser consecuente con su conciencia.

II. 6. Síntesis retrospectiva y reflexiones del mundo islámico y del propio autor.

Tras esta síntesis problemática-subjetiva y antes de iniciar una nueva referente a los aspectos filosóficos considerados a lo largo de este capítulo, procede decir que cuando estamos adentrándonos en el racionalismo, dentro de los esquemas de nuestro trabajo, intentamos o procuramos descubrir correlativamente el sentido que encierra la comprensión de la realidad, según la fundamentación propia racional y si esto corresponde o se verifica en los esquemas argumentativos del contexto quijotesco. Es decir, si la realidad es transcendida desde los supuestos meramente conjeturables, arbitrarios o sentimentales y se contemplan a la luz de su ponderación razonada; si la sustantividad objetiva (que al contemplarse como «materia» del texto, objeto de nuestro análisis, es, con propiedad, «sujeto»), contiene la fuerza constitutiva de su intelección, fuera del alcance del mero arbitrio especulativo. Lo que planteamos ahora cuestionado, en principio, para que su constancia nos condicione y nos haga subsidiarios en el futuro de premisas sobre las que desarrollar nuestros argumentos. Sin eso, fieles a nuestra línea metodológica de presupuestos sumariales indicativos de nuestra posición y dirección, hemos de adelantar aquellos elementos sintéticos que conformarán el sentido o punto de vista al que respondería la cuestión precedente planteada.

Según esto, estimamos inicialmente el concepto «autoconciencia» algo preponderante dentro de esa estructura; en parte, porque lo consideramos como la expresión de la afirmación racional, lejos del mero alcance convencional, y luego, porque la incidencia objetiva sobre la consideración gnoseológica subjetiva puede conformarse análogamente con los principios identificativos autoconcienciativos. Entonces, la «opinión» viene a considerarse como

potencial desvirtuación del orden constitutivo objetivo. Como tal, e inicialmente, lo ciframos más en lo colectivo o social que en la dirección autoconcienciativa, ya que la dinámica social pierde el carácter intimista e imparcial que personalizaría el «yo» concienciativo (con el que equiparamos aquel otro término «autoconcienciativo», a pesar de las reticencias de su precisión o adecuación filosófica ²¹⁵).

Por otro lado, no debemos olvidar nuestra idea central (lo metafísico) y las implicaciones objetivas que estimamos que conectan con esta entidad.

Según lo cual, trataremos de recapitular los supuestos filosóficos en que basaremos posteriormente nuestras argumentaciones, con objeto de ordenarlos y conjuntarlos, para que decidan su grado de responsabilidad en el concierto demostrativo. Y si tratamos de «recapitulación» y «ordenamiento», es debido a que muchos de estos supuestos o principios filosóficos se enuncian o contienen referencial o testimonialmente a lo largo del presente capítulo; quizás en forma dispersa o como explicación e ilustración causal, por lo que incidimos en una conjunción sistemática y eficiente en cuanto a su conexión y contenido. Con ellos estructuraremos aquellas ideas que conformen nuestro objetivo filosófico, dentro de su razón respecto al contexto de la obra y su posición en el desarrollo futuro que nos condiciona por su aplazamiento; en fin, al mismo tiempo que insertamos una serie de ideas prefijadas, estructuramos formalmente un compendio condicionante, capaz de correlacionar sintéticamente el pensamiento quijotesco y de admitir en dicha estructuración y en su desarrollo posterior los complementos pertinentes a tal finalidad comprensiva del texto ²¹⁶.

Hablar de filosofía en el *Quijote* no indica necesariamente el condicionamiento o la intencionalidad cervantina de seguir las pautas de un tratado sistemático, aunque puedan reflejarse algunos puntos o conexiones con ciertas ideas doctrinales históricas; antes bien, hemos de incidir en las categorías trascendentes, porque el pensamiento imprime huellas en la existencia que se evocan mecánicamente en el acontecer o transcurso ordinario. De tal forma que esas categorías trascendentes (conceptos o nociones), ilustrativas de algún sistema, se insertan como «praxis» en las resoluciones subjetivas. Son respuestas cuya utilidad responde a la aplicación efectiva de nuestras condiciones necesarias. La correspondencia de nuestros actos mentales con su equivalencia en el pasado, aunque las condiciones o circunstancias lógicamente difieran, nos inducen a esa visión retrospectiva, a su incidencia práctica, a una aplicación empírica que, por analogía, nos lleva al uso de la concepción tradicional, ya que el pensamiento, si nos atenemos al símil de la transformación

material –rememorando el «devenir» aristotélico– incide desde su substantividad pujante en la complejidad de las contingencias subjetivas (teniendo en cuenta que desde la substantividad estamos correlacionando, o se contempla, la estructura conceptual de los sistemas del pensamiento. La perspectiva hermenéutica es bastante aleccionadora en este sentido que contemplamos ²¹⁷).

Esquemáticamente y ateniéndonos a las precedentes reflexiones, que nos sirven de orientación, diremos que iniciábamos nuestras consideraciones filosóficas situándonos en el *pensamiento teológico*, cuyo dominio configuraba el contexto histórico-social. Posteriormente se analizaba la mentalidad cervantina alineada según esta imperante trayectoria y que nosotros equiparábamos formalmente con la dialéctica platónica. En otro lugar hacíamos alusión a M. Bataillon, para quien era difícil entresacar ideas religiosas del contexto quijotesco, por pertenecer a la literatura de esparcimiento, y porque la invención novelesca seguía su camino sin pretender nunca probar cosa alguna (nosotros inferíamos de esto que lo que podamos descubrir de filosófico puede ir en línea con la precedente argumentación “de no pretender probar cosa alguna”; pero podría responder al orden práctico que venimos defendiendo y que hemos argumentado antes de este resumen). En un esolio que introducíamos *ad hoc*, se hablaba del *determinismo filosófico*, que no descartábamos a lo largo de nuestro trabajo, y que por comprenderse en ese curso teológico, se orientaría según el criterio que así establece G. Fraile:

El cristianismo sustituyó el concepto fatalista por un desarrollo de la Historia regido por la providencia de Dios, pero en que queda un amplio margen para el ejercicio y la intervención de la libertad humana ²¹⁸.

Otros asuntos tratados versaban sobre el *perspectivismo* de Ortega y Gasset y la *filosofía natural* por parte de Huarte de San Juan, que equiparábamos con el *dualismo cartesiano*. Pasábamos a continuación a hablar del *cogito* como doble función: ‘verdadera’, y distinción entre alma y cuerpo; asuntos que posponíamos para ser desarrollados en sucesivos capítulos. Sin embargo, la *verdad*, por ser un compromiso personal-moral cervantino, no sólo aparece en esa doble distinción del *cogito*; surge también como expresión de ese compromiso personal en la consideración del acontecer histórico.

El *idealismo* es expuesto en diferentes ocasiones, bien enunciándose específicamente o atendiendo a algunas de las manifestaciones con las que lo correlacionamos: así, lo

mencionábamos con relación al tratado concienciativo o de sus estados y expresiones, como puede ser el afianzamiento en la propia reflexión frente a las imposiciones circunstanciales; o cuando se analizaba el tema de la ‘locura’, vinculado con lo utópico, aunque nosotros veíamos en el ‘utopismo’ una forma idealista frente al realismo que, paradójicamente, contiene e inaugura la obra cervantina. O, también, el razonamiento que enunciábamos de fundamentación objetiva –o realista– de lo idealista. Tampoco nos despegábamos del idealismo cartesiano (claridad y distinción) por las connotaciones que reflejasen algunas ponderaciones secuenciadas quijotescas; y la relación que se hace del ‘libre albedrío’, con mención expresa de su problemática planteada ya por los estoicos. Ya anteriormente mencionábamos a Lorenzo Valla, que hablaba del conflicto entre «destino» y «libertad», y que se dejó sentir con audacia en el Renacimiento.

Otro aspecto de la problemática subjetiva mencionado versaba sobre el *racionalismo*: nos cuestionábamos si el sujeto quijotesco podía equipararse con los dictados de la «Razón moderna»; es decir: si practica una concordancia análoga a los principios establecidos por el cartesianismo; aplazamos ahora su respuesta, aunque ahí se insinúa ya algo.

Lo *metafísico* es, sin embargo, el punto referencial de nuestro afán argumentativo y demostrativo. Como tal, a lo largo de este capítulo venimos insinuando ya esta finalidad: al principio se enunciaba y posponía el estudio subjetivo, comprendido fundamentalmente bajo un sentido ontológico. Y así lo venimos sugiriendo progresivamente, por lo que podríamos concluir con la fundamentación objetiva de lo metafísico; aunque sería el «idealismo» el que dictase la normatividad del sentido objetivo. Se trataban también aspectos moralizantes y evolucionables, como algo consubstancial a ese idealismo que fundamentaría lo objetivo.

Finalmente, como compendio a esta relación de ideas filosóficas establecidas – tendríamos que evocar algunas materias que hemos eludido, pero que constan dentro de este análisis subjetivo: Cervantes considerado en su obra como filosofía práctica y su fundamentación en la vida; la subjetividad analizada en analogía o paridad con lo cósmico; de la moralidad; de la virtud, que pretendemos vincular con el aristotelismo; o del contexto temporal, en la medida en que nos pueda introducir en el mundo circunstancial cervantino, por poner algunos ejemplos–, decíamos que pretendíamos concluir esta reseña filosófica con la aportación de aquel principio metodológico asumido como paradigmático, quizás, de la heterogénea problemática subjetiva quijotesca: nos referimos concretamente a *opuestos* o *contrarios*, signo emblemático de universalidad o totalidad, a pesar de que en nuestra

arbitrariedad funcional pretendería satisfacer esa compleja problemática del relato cervantino, en analogía con el contexto general en el que se comprende²¹⁹.

Nuestra preocupación, tras este recorrido filosófico, no deja de centrarse ahora en algunas de las posiciones islámicas que incidieron en el devenir hispano. De hecho, ya vimos su repercusión en algunas formas del pensamiento y costumbres cristianas. Aparte del mutuo contacto convivencial, su imposición o afianzamiento, dada la tolerancia islámica, se debería principalmente a su pujanza convencional y a su vitalidad o sobrevaloración con relación a aquello que desplaza, sustituye o complementa. Básicamente nos vamos a referir, concretamente, a la cuestión amorosa. Lo consideramos uno de los asuntos emblemáticos del mundo quijotesco, e intuimos ahora la necesidad de su análisis a la luz de los postulados que pudiéramos correlacionar con la mentalidad islámica.

Pero hay otros supuestos en los que basar tal pretensión, y que ya tienen su asiento en lo tratado hasta aquí. Por un lado, vimos o hablábamos de «categorías trascendentes» del pensamiento y cómo su incidencia podría tener una explicación, tal vez, en la evocación atávica de la costumbre, la cultura o el pensamiento; por otro, y armonizando con esta inmediata referencia, constatar esa evocación concordante de «opuestos» o «contrarios» (dualismo, si se pretende), que ya recordáramos desde la tradición clásica, en la mentalidad filosófica islámica. Por otra parte, en la conjetura y analogía ha de apoyarse necesariamente nuestra correlación cervantina con aquellos supuestos insinuados de la filosofía islámica.

De Cervantes advertíamos cierta ambigüedad, al igual que se decía de Erasmo de Rotterdam cuando se cuestionaba su influencia. Por eso, la figura de nuestro autor oscila críticamente entre la ortodoxia y la heterodoxia de la dirección hegemónica político-religiosa de su época. Y es fácil, por esa cadena transmisibile que exponíamos, poderle atribuir cualquier influjo conjetural que el mundo islámico fuera estableciendo desde su tradición del pensamiento.

La segunda generación de los teólogos asaríes, allá por las postrimerías del siglo XI, y en la figura de Abu Bakr Ahmad Ben At Tayyib Al-Baqillani, que asumió el atomismo, ya enunciaba estos principios interrelacionados que cimientan esta paridad dualista que parece comprender la existencia. Después de referirse a los átomos como unidades compositivas, y su asociación complementaria con los accidentes, nos refiere que “los accidentes son opuestos unos a otros: la vida a la muerte, el bien al mal. Los accidentes opuestos no pueden coexistir en un mismo sujeto, pero pueden sucederse en él”²²⁰. La aportación del precedente fragmento

no conlleva otra intencionalidad que la de correlacionar el testimonio del pensamiento clásico a través de un medio histórico que condicionó drásticamente las articulaciones del pensamiento hispano, configurado entre el cristianismo e ideas coexistentes (judaísmo e islamismo). Inferimos, pues, testimonialmente y por suposición hipotética, que estas vías eran un medio propicio para implantar en el ámbito de sus dominios aquellas ideas cuya transcendencia condicionan el futuro juicio eficiente.

La Edad Media siempre gravitará condicionante, tal como ya lo hemos anticipado, sobre nuestros esquemas críticos conceptuales, porque las tres religiones coexistentes conllevan con sus ideas una interacción mutua y tradicional. Y si matizamos especial o particularmente el ‘orbe’ islámico es porque no encontramos justificación alguna a que no se sitúe su pensamiento en el lugar exacto que le corresponde por propio derecho, equiparándose con aquellos factores determinantes de la configuración de un hecho: el mundo social de la época que analizamos. Ese silencio u olvido, o su poca apreciación y extensión, no tendrían mayor relieve que el conferido por la conciencia personal a la preponderancia establecida por el sistema de «castas», desde cuya jerarquización esquemática se ordenaba el pensamiento y el mundo (sociedad). Además, el islamismo influyó directamente “en el judaísmo y en el cristianismo, a los que sirve de vehículo para la recuperación de la filosofía griega”²²¹, tradición cultural que preservó celosamente el mundo occidental, en el cual vio un modelo y la propia imagen: la conciencia disponía así de su descubrimiento, ordenación y desarrollo. Si a esto aunamos que ya anteriormente se hacía mención explícita de la tradición cultural hispana; que, posteriormente, se aludía al islamismo como condicionante de muchas visiones de aquella sociedad coetánea, y habida cuenta de que en la cuestión amorosa –tratada con profusión en la obra, bajo el tutelaje neoplatónico de León Hebreo, y las presiones autoritarias sociofamiliares que concurrían entonces–, encontramos asimismo el influjo, no sólo de la tradición y sus medios de difusión, sino también de la mentalidad islámica, juzgando pertinente retornar a estos dos asuntos temáticos –«islamismo» y «amor»–, con objeto de encontrar analíticamente, los fundamentos que nos hacen columbrar un mutuo aspecto relacional.

Al verse nuestra opinión condicionada por una visión metafísica de la obra, como si se desprendiera con fuerza del mismo contexto, esta dinámica metodológica prefigurará momentáneamente nuestro contacto con ese “mutuo aspecto relacional” con que se aludía al influjo social islamizante; pero sin perder de vista –y por tal motivo decimos “prefigurará

momentáneamente”–, que la obra, en su consideración metafísica fundamental, tendrá cumplido desarrollo en su capítulo correspondiente. Y sin más dilación, exploremos la mentalidad islámica, desde cuyos principios podamos ser inducidos hasta aquellas consecuencias que le son concernientes.

Resulta arduo, por no decir imposible, encontrar unanimidad en los aspectos objetivos que contemplan distintas subjetividades –críticos o autores–; antes bien, parece ser una constante que cada cual refleje los asuntos desde la perspectiva que fundamenta su particular plano concienciativo, o sobre aquello que se tenga una mayor propensión o predisposición reflexiva. De ahí que hayamos optado en nuestras orientaciones metodológicas, por situarnos en ese punto dicotómico de *opuestos* o *contrarios*, creyendo encontrar desde su fundamentación el apoyo necesario en la dilucidación problemática subjetiva. De ahí, también, el recurso al *parecer* u *opinión*, explícitos en el contexto quijotesco; y nuestra apelación a la *ambigüedad*, por las mismas razones argumentadas inmediatamente. Consecuentemente, las opiniones que formulemos sobre estos asuntos, o que traduzcamos de la opinión crítica autorizada, necesariamente la sometemos a los anteriores principios.

Cuando M.Cruz Hernández habla de la penetración de las religiones de la “vía de la trascendencia” en Arabia, con objeto de escrutar las raíces intrínsecas del pensamiento islámico, nos pone de relieve la mística paulina:

...Cristo pide la adhesión a su persona; por eso San Pablo repetirá que sólo la comunión con Cristo nos une a Dios. Y este encuentro se realiza por una vía específica y única: el amor, concebido –he aquí la gran novedad paulina– como la estructura metafísica de apertura por pura volición. Naturalmente que de este modo sólo puede darse en Dios y, de un modo eminente, en las *procesiones* divinas, y por esto Dios es amor. En el hombre el amor está vinculado al *eros*, a un cierto deseo. Pero a través de su comunión con Cristo, el *eros* concomitante queda superado y el hombre poseído ahora por la verdad de Cristo y el amor a Cristo, puede acceder al amor puro e infinito de Dios²²².

Algo similar hallamos en la novela de Ibn Tufayl. Mediante la contemplación creativa es inducido a la existencia anímica y a una reflexiva correspondencia metafísica, que le hace converger en aquella actitud mística que caracterizara a la doctrina paulina:

Vio también que él mismo se parecía al Ser necesario, gracias a su parte más noble, con la cual lo conociera, en cuanto que estaba exenta de cualidades corpóreas, de la misma manera que dicho Ser. Entonces comprendió que tenía la obligación de trabajar por adquirir

para sí mismo, de cualquier modo posible, los atributos de Aquél, revestirse de sus cualidades, imitar sus acciones, esforzarse en cumplir su voluntad, poner en sus manos todos los asuntos, conformarse de corazón, interior y exteriormente, y hasta con alegría, con todos sus juicios, aunque fueran para su cuerpo una causa de dolor, un perjuicio y aun su ruina total ²²³.

La aportación correlativa de ambas experiencias místicas, tiene su finalidad en establecer una breve base metafísica en las formas del pensamiento que inciden en las actitudes de un determinado sentimiento o comportamiento: en nuestro caso concreto, el «amor». Y también, en aquella legación transmitida y asimilada, que confunde el sentir racional con una unidad convergente de criterios metafísicos: la razón en los fundamentos de su implicación responsable, autoconcienciativa y explicativa (si con «explicativa» se correlaciona la sustantividad racional y su valoración o naturaleza metafísica). Pero también se incidía anteriormente en lo arduo de una convergencia de criterios. Es por ello que la crítica ha de ser ‘atendida’ en la extensión que determine el arbitrio. De ahí que podamos admitir el juicio que nos formula A. Castro referente a la mentalidad islámica; opinión que, por otra parte, estimamos categórica, y que prácticamente sume en un puro determinismo el libre arbitrio del mundo islámico, al hacerlo depender exclusivamente de la voluntad divina (“la acción de la voluntad es mínima, puesto que existir es, según ya vimos, estar en la voluntad, en la mano de Dios, o bajo la acción del amor, creado por Dios como todo lo restante, *y que cae sobre nosotros* como lluvia que refresca o anega” ²²⁴). Sin embargo, si nos atenemos al criterio de M. Cruz Hernández, y si tenemos en cuenta que emite un parecer del pensamiento islámico, analizando la figura de Ibn Hazm de Córdoba –lo mismo que anteriormente lo hacía A. Castro–, hallamos que el libre arbitrio tiene aposento o cabida en aquella mentalidad:

Ibn Hazm es partidario de la libertad antecedente, que no se modifica por la acción de las potencias concomitantes al acto que proceden de Dios, como son *el auxilio* (en el caso del bien), *el abandono* (en el caso del mal) y *las facultades* (en el caso de lo indiferente). Pero, además, Dios guarda al hombre por medio de la gracia suficiente y de la gracia eficaz, sin condicionar por esto la voluntad humana, en cuanto se inclina por la tesis del concurso simultáneo ²²⁵.

Con lo cual convenimos en que el «parecer» diversifica las actitudes y opiniones concurrentes –por contrarias que semejen– en la comprensión del pensamiento humano, tan heterogéneo y ambiguo. Y decimos «concurrentes», por querer encontrar diversas

manifestaciones que satisfacen la comprensión del orden metafísico con el que asimilar la propia concienciación: la «autoconcienciación» en su explicación –si en su sustantividad ponderamos el orden general en el que se comprende, por su implicación metafísica y social–, cuya heterogeneidad es manifestación de aquel criterio ‘unitivo’ que diversifica, en las diferentes sustantividades, la razón de su propia convergencia –en la multiplicidad– con aquella «Unidad», al estilo plotiniano. Porque esa «unión mística» supone una fusión concienciativa de lo «Absoluto»; lo cual desemboca en la potencialidad del contingente heterogéneo sustantivo, capaz, por su intrínseca similitud metafísica, de aquel alcance identificativo-intuitivo. Deducimos, pues, por analogía con el precedente razonamiento o supuesto, y por su dominio en el ámbito de su alcance pertinente, dentro del contexto que analizamos, que “Ibn Tufayl ha recuperado para el islam, plenamente, el éxtasis plotiniano”²²⁶.

Asimismo convendremos en que todo este ‘sustrato’ tradicional islámico no sólo se inscribe en el concepto «historia», dentro de la que se desenvuelve como movimiento cultural, sino también en toda la tradición que le antecede, y que observamos como causa, de la cual dependería, satisfaciendo los imperativos de su necesidad conformativa y expresiva. Y entre esa necesidad que impele las instancias eficientes subjetivas y el marco historicista, desde el que juzgar la constancia testimonial de tal eficiencia, inscribimos nosotros la reflexión quijotesca de las temáticas a las que nos acercamos; secuencias testimoniales del devenir en el desenvolvimiento cervantino; subsecuencias de la dinámica existencial con que se contempla la finalidad que podemos conferir a la historiografía en la ‘especulación’ metafísica del factor humano.

De todos modos, en uno y otro extremo de las formas de pensamiento del mundo social quijotesco, subyace un impulso común teológico. Esa fuerza dinamiza, desde los postulados idealistas que la fundamentan y ejercitan, a tal mentalidad social. La expresión vivencial, psíquica, manifiesta, por tanto, el mundo desde su concepción y organización en un orden jerarquizante, donde lo social se determina por la subjetividad y sus implicaciones manifiestas: «idealismo», «realismo» y «metafísica» como expresión o comprensión, quizás, de ambas posiciones. Es muy posible también que desde el marco historicista no sólo se aporte un testimonio agente –hechos–; más bien se formulen juicios que, de los hechos o desde ellos, expresen su causalidad y se constituyan paradigmáticamente en agentes

informativos; en fórmulas o pensamientos eficientes en cuanto a clarificación objetiva y expresión subjetiva:

En consecuencia, sólo se puede hablar de historia a condición de experimentar en uno mismo determinados estados y sentimientos (por ejemplo, la caridad cristiana, el honor caballeresco, el radicalismo de los jacobinos, etc.); por tanto, la historia constituye una proyección particular del 'yo', proyección originada por las necesidades actuales que se ha hecho posible gracias a que 'el hombre es un microcosmos... en el sentido histórico: un compendio de la historia universal'. Toda historia queda constituida al surgir simultáneamente del presente y de la experiencia anterior²²⁷.

No se trata de una subscripción incondicional al contenido de esta cita. Lo que encontramos de ventajoso y constructivo en ella pudiera muy bien reflejarse en la siguiente cuestión: ¿Es la historia interés humano conformador de la conciencia y de la cultura? Y ese interés humano ¿responde a un modelo existencialista, se conforma con la subjetividad, o existen instancias como pueden ser el azar o el determinismo, que someten los movimientos concienciativos al dominio de lo necesario —llámese lo social, «lo otro»—, frente a tal subjetividad? La libertad y potencialidades humanas ¿se inscriben en un orden autónomo, o «lo otro», lo existente, no sólo es objeto del conocimiento sino también huella en mí de su existencialidad? El círculo de nuestras experiencias, nuestros conocimientos, conllevan de la realidad el testimonio de su existencia. Nuestro interés se despoja del mecanismo subjetivo en los ropajes de la alteridad, de «lo otro», de lo distinto. Tiene su razón existencial, también, en lo demás, patente en la necesidad y el interés. La necesidad impulsa, te despierta el ingenio y esclarece los *medios* tendentes a satisfacerla (otro sería el problema del agente impulsor, si es consciente o inconsciente, y si proviene desde la misma subjetividad o intervienen otros factores, como puede ser lo objetivo o el orden metafísico que tanto nos absorbe). En ella convergen las aspiraciones, resonancias y utilidades a que, por cualquier menester humano (psico-físico, moral, etc.), está propenso nuestro sentir general. Y así hay necesidades que satisfacen nuestro orden, como el social o el metafísico; y «ellas» nos descubren en el sentimiento y la reflexión la vía agente, operativa. Entonces la repetición, el suceso y la secuencia reiterada, satisfacen la necesidad tanto como revelan el uso, la costumbre y el medio que «las» propicia (comprendido en «ellas» y «las» el desenlace de las necesidades), porque así se requiere causalmente: por interés general; por disposición o determinación espacio-temporal; por fuerza de la dinámica cultural, del destino o la fortuna; por imperativo

de la misma necesidad autoconcienciativa, del «yo» pensante, reflexivo, y de su descubrimiento en el concierto existencial.

Las ‘situaciones’ en Cervantes también son manifestaciones relevantes. Tienen su fondo y contenido, y su finalidad. Llamam la atención y atraen el pensamiento para la recapitación y el impulso ponderado hacia la acción. La acción dispone de principios donde no perderse en la indeterminación, y donde copiar los mecanismos de ejercicio, de desarrollo de las facultades y de concreción de las metas que nos señala el instinto en su fluir de la necesidad. Esto se advierte tanto en la unidad individual como a nivel social; en y desde donde el ser pretende reconocerse como tal. La individualidad o subjetividad, con ser, se pierde en la nada sin el concurso del otro, pues ya, como decíamos, hasta la reflexión, (el pensamiento) es eco de «lo otro»; aunque revierta y trate de la propia consideración.

A causa de todo lo cual podemos ponderar, desde las huellas transmitidas por el estudio de los distintos autores consultados, y por las que nos marque el pensamiento del contexto cervantino –según ya también venimos comentando–, cuáles eran las preocupaciones, aficiones y pensamientos; cuáles los temas, problemas, oportunidades; qué intereses y situaciones movían la vida entonces, tal como ya hemos preseleccionado, en función de nuestra finalidad.

Sin embargo, podemos afirmar que el «todo» recopilador, sintético, de nuestro apoyo argumentativo, se halla inmerso, bien en la indeterminación, bien en un nivel especulativo. Aunque el orden especulativo sea una forma de atenerse a lo indeterminado, pudiendo radicar aquí los elementos dilucidables de nuestras pesquisas. Porque lo tradicional graba la existencia con la carga de su contenido y se inhiere consustancialmente con el ser humano ²²⁸. En ello se comprenden las conquistas humanas moduladas por los intereses que impulsan sus profundas y fundamentales necesidades. Se vive la vida y su testimonio y experiencia marcan la existencia, se transmite; no tiene necesariamente que ser copiado (nos referimos al testimonio que empíricamente configura la cultura: ideal, social y vital); al estar en la existencia, se capta, se reproduce por sentimiento o atavismo, sin necesidad de ser copiado. Así se entiende entonces lo que Américo Castro conjetura sobre Juan Ruiz, el Arcipreste de Hita y que nosotros aplicamos a la figura de Cervantes: “Juan Ruiz, poeta cristiano, conoce tanto la manera cristiana como la musulmana de acercarse a la vida” ²²⁹. O lo que precisa en otro lugar: “Y si en 1601, por la vía que fuere, se vertían al español pasajes de Ibn Hazm, causará menos sorpresa la afirmación de que Juan Ruiz lo conociera tres siglos antes” ²³⁰.

Las analogías que encuentra Américo Castro entre Ibn Hazm y el Arcipreste (incluso nos ofrece paralelos), le lleva a la conclusión de un conocimiento de los textos hazmianos, por la vía que fuere:

Lo que nos interesa es que el libro de Ibn Hazm corriera por la España cristiana, en forma oral o como quiera que fuese, y que en el *Libro del Buen Amor* hallamos un tardío reflejo de aquél ²³¹.

La presencia de la cultura islámica es tan notoria en Cervantes que nos resulta imprescindible hilar sobre los contenidos relacionados *ad hoc*. También se encuentran analogías entre éste e Ibn Hazm. No decimos que sean una copia directa; más bien una forma indirecta de transmisión. Incluso nos atreveríamos con lo que especulábamos respecto a las formas impresas en la vida, que se repiten porque responden a actitudes y respuestas a necesidades comunes en el «tiempo», y que, en la posteridad, parecen calcos de lo precedente (llamémosle a esta vía, bien intuición o transmisión cultural).

Esta analogía que encontramos entre los dos escritores es casi una repetición de las producidas con el Arcipreste; principalmente, porque atañen a un tema común (el amor) enfocado desde perspectivas muy similares. Para ello la convivencia musulmana a lo largo de tantos siglos, no podía sino producir tal efecto. Lo que llamó Américo Castro *realismo existencial* caló muy hondo en la sensibilidad hispana:

Se navega en el mar de las cosas, en el cual todo flota, en una variedad, abundancia y contradicción insospechada para el Occidente. Importa el cuerpo con sus bellezas y sus pestilencias (Sancho Panza lo sabe bien); las piedras, las flores, los guisos, la exégesis teológica, la ciencia en cuanto sirve para la conducta, las cosas y objetos de toda suerte. Lo puramente teórico apenas importa. Cuando el vocabulario literario de la cristiandad europea era aún paupérrimo, el del islam era ya fabuloso ²³².

Y si hacemos honor o justicia a ese legado realista, práctico, y vamos desprendiéndonos de lo teórico y especulativo, se encuentra en el *Quijote* (I, XXVII), una verdadera recopilación de alguno de los aspectos que trata Ibn Hazm en los capítulos que se refieren a “los accidentes del amor” y aquellos que “versan sobre las malaventuras que sobrevienen en el amor” en su obra *El collar de la paloma* ²³³.

Es posible que una relación tan extensa, más que concentrarnos, nos desoriente, debido a su amplitud. Podemos descender, por tanto, a un nivel preciso y determinado, donde se aprecie justamente lo que la parcialidad requiere de escrutinio y consideración.

Ibn Hazm habla sobre el «mensajero» exigiéndole unos requisitos (“Conviene que el mensajero tenga disposición e ingenio” ²³⁴) coincidentes con los que aplica Cervantes al «alcahuete»:

Porque no es así como quiera el oficio de alcahuete; que es un oficio de discretos y necesárisimo en la república bien ordenada, y que no le debía ejercer sino gente muy bien nacida ²³⁵.

Pero si tal coincidencia aparece en el aspecto favorable, no menos lo es cuando se refiere a lo negativo. Concretamente Ibn Hazm se lamentaba en estos términos:

¡Cuántas hay así entre las mujeres! Sobre todo, las que llevan báculo, rosario y los dos vestidos encarnados. Yo me acuerdo que en Córdoba las mujeres honradas se guardaban de las que tenían estos atributos, dondequiera que las veían ²³⁶.

Mientras que en Cervantes también se censura tal situación:

...y desta manera se escusarían muchos males que se causan por andar este oficio y ejercicio entre gente idiota y de poco entendimiento, como son mujercillas de poco más o menos pajecillos y truhanes de pocos años y de poca experiencia ²³⁷.

Como se ve, y más que un paralelismo que se encamine a una copia literal, nos movemos por asuntos similares, situaciones comunes de sociedades históricas distantes (unos seis siglos), pero que pudieron legar a la posteridad una herencia determinada. O, también, si nos atenemos a lo enunciado antes, podrían ser «estados» que se repiten en el tiempo. Lo que sí responde a nuestra guía argumentativa es ver en el pensamiento cervantino una realidad de su época que concuerda con el pasado.

Más sorprendentes resultan estos dos pasajes. Uno, el de Ibn Hazm, versa sobre el mismo mensajero y la aplicación que le confiere la discreción e ingenio asignados:

...que entienda la menor seña, barrunte lo escondido, acierte en sus iniciativas, supla de su propia minerva lo que se le escapa al que lo envía, transmita a éste cuanto vea en el rostro del amado...²³⁸.

En el otro, asume Sancho tal responsabilidad, mientras que la carencia de ingenio del mensajero se suple aquí largamente por el amante mismo (don Quijote):

Ten memoria, y no se te pase della cómo te recibe: si muda las colores el tiempo que la estuvieres dando mi embajada; si se desasosiega y turba oyendo mi nombre; si no cabe en la almohada, si acaso la hallas sentada en el estrado rico de su autoridad; y si está en pie, mírala si se pone ahora sobre el uno, ahora sobre el otro pie; si se repite la respuesta que te diese dos o tres veces; si la muda de blanda en áspera, de aceda en amorosa; si levanta la mano al cabello para componerle, aunque no esté desordenado; finalmente, hijo, mira todas sus acciones y movimientos; porque si tú me los relatares como ellos fueron, sacaré yo lo que ella tiene escondido en lo secreto de su corazón acerca de lo que al fecho de mis amores toca; que has de saber, Sancho, si no lo sabes, que entre los amantes, las acciones y movimientos exteriores que muestran, cuando de sus amores se trata, son certísimos correos que traen las nuevas de lo que allá en lo interior del alma pasa²³⁹.

Finalmente, para no ser prolijos, debemos atenernos al punto de vista de Ibn Hazm²⁴⁰ donde expresa que el enfado, llevarse la contraria, atacarse y demás, son signos inequívocos de correspondencia y amor mutuo entre amantes; y este otro pasaje quijotesco (aunque sea una ironía la creencia errónea de su interlocutor):

Quísome bien, al parecer, Altisidora, dióme los tres tocadores que sabes, lloró en mi partida, maldíjome, vituperóme, quejóse a despecho de la vergüenza, públicamente señales todas de que me adoraba; que las iras de los amantes suelen parar en maldiciones²⁴¹.

Puede también que el tema del «amor» en Cervantes continuase el impacto influenciado que Américo Castro prosigue asignando al estilo y a la intencionalidad de Juan Ruiz (“El amor puede hacer bien a los sentidos y al espíritu, y por eso su libro divierte y adoctrina, y que su estilo se entreteje de islamismo y cristianismo. La mujer bella aparece aquí como deseable y deseada, aunque luego se moralice sobre los signos del amor”²⁴²). Porque el tema de la belleza es obsesivo a lo largo del *Quijote* (“Y como la hermosura tenga prerrogativas y gracia de reconciliar los ánimos y atraer las voluntades, luego se rindieron todos al deseo de servir y acariciar a la hermosa mora”²⁴³); y también se preocupa por el aspecto moralizante:

Hase de usar con la honesta mujer al estilo que con las reliquias: adorarlas y no tocarlas. Hase de guardar y estimar la mujer buena como se guarda y estima un hermoso jardín que está lleno de flores y rosas, cuyo dueño no consiente que nadie le pase ni manosee; basta que desde lejos y por entre las verjas de hierro gocen de su fragancia y hermosura ²⁴⁴.

Pudiera ser, de igual forma, que los temas candentes que afloran al marco literario, se posicionen en el entendimiento e impacten la conciencia personal; pero dicha conmoción proviene del desgarrar o desprendimiento social, al que se está prendido con desigual fortuna. No necesariamente todo sea interés y reflejo personal (pudiéndose ver en «interés» el objeto al que se tiende; y en «reflejo», las matizaciones que modelan su contacto con el entendimiento y consideración). Decimos, pues, que no se descarta la aprehensión objetiva como simbología eficaz (en virtud de su propiedad), arrastrada hacia la necesidad particular, propia, y revertida al círculo del interés, por mor de las peculiaridades y potencialidades humanas. Ser unidad, particularidad, subjetividad, es comprenderse más en la participación de un juego interactivo. Nos aproximamos a esa insinuada simbología (en el marco sujeto-objetivo), que la subjetividad interpreta mediatizadamente para su traducción y asimilación conceptual del «flujo» objetivo. Y, el interés, que veíamos ahí posicionado en el inconsciente, tal vez reviva en la subjetividad, porque el móvil de su despertar (lo objetivo) tenga huellas indelebles en nuestra propia conciencia. La realidad pervive en Cervantes mediante la simbología quijotesca:

La hondura y extensión humana de la figura del Quijote llega al extremo que tan gráficamente nos describe Echevarría: Si un símbolo pudiera resumir eficazmente la novela de Cervantes sería el del espejo (...). Al leer el *Quijote*, confiados en nuestra normalidad (...) nos reímos del pobre loco y sus extravagancias. Y de pronto, tras varias lecturas –acaso al llegar a los umbrales de la vejez–, comprendemos por fin: la ventana por la que creíamos mirar era un espejo; y el loco que nos divirtió y del que nos reíamos de tan buena gana, era nuestro doble: éramos nosotros mismos. Era el hombre en su yoscienza ²⁴⁵.

Lógicamente hemos contemplado una mínima extensión de los múltiples asuntos y contenidos del *Quijote*; sólo aquello, o parte, de lo que ‘encierra’ la obra, y que nos puede descubrir o reorientar en la organización personal, para la comprensión y descubrimiento de estos mínimos detalles de orden idealista, destacados de entre los numerosos que el potencial

ingente quijotesco contiene; y que estimula la identificación reflexiva con la legación cultural, cuya expresión más significativa se resuelve en la conciencia. Ésta se implica por un lado con la figura del autor; por otro, con todos los asuntos que correlacionan el dominio social con su influjo subjetivo. Pero, aunque ahora sólo prefijamos peculiaridades de uno u otro extremo, es en el orden subjetivo donde estimamos mayor concierto armónico con relación al contexto novelesco. Así la figura del eximio autor, nos impulsa a concebir y recordar las temáticas de «deber» y «verdad», como compromisos señeros autoconcienciativos (reflejo, por tanto, desde su pensamiento, del orden subjetivo y del intuitivo mundo metafísico que nos ocupa); y en lo «social», acaso, lo que atañe al uso, a la costumbre y al mecanismo sociocultural –según hemos podido apreciar últimamente en la cuestión amorosa. Además de constituirse en depósito de toda la producción subjetiva; teniendo presente lo que este término implica, según se desprende del desarrollo de este capítulo.

La imparcialidad y la justicia debida a Cervantes –según el precedente orden subjetivo–, hace que le reconozcamos una constante alianza con el *deber*, pese a que se queje también, en diferentes lugares de la obra, de las adversidades y reveses de la fortuna. No obstante, persistimos en su carácter firme, comprometido y sincero. El texto siguiente, lo interpretamos como una manifiesta nota autobiográfica, en tal sentido:

Gracias doy al cielo por la merced que me hace, pues tan presto me pone ocasiones delante donde yo pueda cumplir con lo que debo a mi profesión, y donde pueda coger el fruto de mis buenos deseos ²⁴⁶.

Acaso ese sentir general de identificarnos con el mundo quijotesco, emane de la sinceridad con que el autor conformó su vida, y que se refleja en los asuntos de su obra:

Y lo más gracioso es que esta ‘locura’ de Don Quijote y este relato cervantino del *Quijote* nos ha afectado también a nosotros los lectores y autores modernos del mundo: ‘No queda igual el mundo después que Cervantes publica su libro; no quedamos nosotros iguales después de leerlo si lo leemos bien. Don Quijote logra, a la postre, alterar el mundo y la sociedad, aunque de un modo diferido y más secreto, complejo y difícil que aquél que creyó factible. Lo logra a través de cada lector, por enseñarnos que nuestra vida llega a valer en su acto final, cuando hemos luchado por la paz con el coraje de una combativa bondad, única virtud que al morir nos salva’ ²⁴⁷.

Meta que asumen ambos protagonistas quijotescos, desde la simpleza y bondad congénitas, al desvarío hacia el fin con denuedo y tesón. Y no es porque el *Quijote* nos sitúe fuera de nuestro mundo interno; más bien diríase que se modifica de forma impactante y reflexiva el concierto categórico personal. Metafóricamente se posiciona la obra en el mundo psíquico para desplazar algunos asuntos del ámbito de la conciencia.

Porfiar en la convicción de unos principios, como puede ser la sinceridad, que emana de la trayectoria vital de Cervantes, y que deducimos a través de sus manifestaciones, es aportar éstas en apoyo de tal argumentación: “lo que yo digo es verdad”²⁴⁸. Claro que una enunciación tan dogmática se presta a diferentes interpretaciones: puede tener connotaciones con un orden absoluto moral; y el «yo», inmiscuirse en la cadena deductiva que el neoplatonismo –al estilo plotiniano– hace depender todo de un principio unitario. No se descarta esta posibilidad. Ateniéndose, por el contrario, al afianzamiento y categorización del *yo* en el contexto, ya la cosa implica equívocidad. La *verdad*, entonces, se desprende de aquel orden o contexto y se coimplica con el orden temporal, con la estructuración social; pues cada situación humana participaría de ‘su verdad’, y tendría un campo de extensión o aplicación, y un referente causal constitutivo (que la crea). Sin embargo, ¿acaso lo que estamos disociando en una estructuración dicotómica, no aparece armónico y conciliado en la teoría de la «doble verdad», según vimos ya anteriormente? Pues en ella Américo Castro también nos indica que “la preceptiva enseñó a Cervantes a definir claramente el área del arte universal o idealista frente a la del particular o naturalista”²⁴⁹. Esto se patentiza en “la perfecta armonía que hay entre la oposición Don Quijote-Sancho”²⁵⁰. “Cervantes opone... en el diálogo de Don Quijote y Sancho (II, 3), la verdad universal y la particular”²⁵¹.

La «universal» encuadraría con la peculiaridad absoluta; aunque aquí, para la opinión de este autor, por lo que intuimos, tenga un referente histórico (“es decir, la verdad de la historia está garantizada en cualquier caso por la realidad objetiva de los hechos; la verdad ideal de lo inventado requiere trabazón y armonías subjetivas”²⁵²). «Verdad», entonces, pierde una peculiaridad unívoca, que pretendíamos, y se diversifica a causa de la interacción sujeto-objetiva en lo «histórico» y en lo «psicológico». Y si tenemos en cuenta “que Cervantes tuvo, al hacer el *Quijote*, la genial ocurrencia de presentar en dramática pugna ambas maneras de verdad”²⁵³, convendremos en que hay en su obra sobrados elementos de perfil autobiográfico, histórico y social; que la sociedad de su época se considera desde su desnudez, y se

introducen reflexiones cuyo trasfondo orientativo y corrector incide en lo normativo-moralizante.

Finalmente, aunque el *Quijote* pueda considerarse un foco universal y paradigmático del mundo, ya sea por su amplio eco, ya por la innovación o por la manera de acercarse a las cosas y tratarlas, nos hemos situado más bien en una apreciación perspectivista de la misma, según el objetivo que pretendemos. Este «perspectivismo» se vincula con el ente subjetivo que la produce (la obra). Al mismo tiempo, nos predispone a tal disposición. Todo lo que condiciona el pensar y actuar subjetivos es indudable que subyace en la obra. “Aunque la vida extraliteraria del autor no deba revolverse con su creación artística, es indudable que las posibilidades de esta última yacen en aquella otra vida. El *Quijote* es un *taller de existencialidad* uno de cuyos primarios artífices fue la tensión-opresión del propio existir”²⁵⁴.

Cervantes concretó una etapa de su pensamiento en dos figuras simbólicas (principalmente), que materializaban sus aspiraciones de juicio y crítica; de cambio de actitudes, sentido moralizante y efecto de descubrimiento del camino errado; desenmascaramiento de torcidas intenciones y peor ejercicio de funciones. Aspiró en el pensamiento y redujo a la palabra a un sentido moralizante, mediante el complejo ser de la heterogénea sociedad y el «deber ser» de los prejuicios que anquilosaban la libertad, explícita en la dinámica del cambio, del progreso. No se constata en su obra una posición conservadora. El conservadurismo se manipula con una finalidad progresista, evolutiva; aunque pudiera contener muchos de los elementos que se perfilan en la dirección metafísica a la que apuntamos, sin que ello implique que no se contengan también en esa manifiesta línea progresista.

Como colofón al presente capítulo, apostillamos con la siguiente expresión de nuestro protagonista, viendo en ella una metafórica alusión al sentir intuitivo de aquel orden metafísico:

No se pueden ni deben llamar engaños –dijo don Quijote– los que ponen la mira en virtuosos fines²⁵⁵.

1. Esas condiciones que expresamos dentro de la temporalidad contemporánea de cualquier época, encierran una matización de ‘influencia’. Ninguna época puede escapar, evadirse o renunciar a aquellas inmediatas o remotas causas cuyas consecuencias son ostensibles. Algo de determinismo enlaza a las distintas épocas. Y ‘algo’ nos conecta a aquello de los otros o a lo social (en el ámbito personal), que nos impresiona favorable o

desfavorablemente; es objeto de nuestra atención en cualquier sentido o fin determinado. Todo lo cual podría resultar como una paráfrasis del siguiente texto mannheimiano: “Todo individuo se halla, pues, predeterminado, en un doble sentido, por el hecho de haberse desarrollado dentro de una sociedad: de un lado encuentra una situación establecida, y del otro halla en esa situación modos preformados de pensamiento y de conducta” (Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, p. 3). La Edad Clásica misma era ya consciente y definía tal peculiaridad interactiva del ámbito social. Y no sólo en Aristóteles apreciamos esa definición social humana (“el hombre es por naturaleza un animal social”, *Política*, I, 2, 1253a, 2-3). Séneca decía: “Yo viviré como quien sabe que ha nacido para los otros y, por que ello es así, yo haré gracias a la Naturaleza: ¿de qué otra manera mejor hubiera podido yo agenciar mi vida? La Naturaleza a mí solo me dio a todos y a todos los dio a mí solo” (*Tratados*, p. 154).

2. *Don Quijote I*, Prólogo, p. 84.

3. Y más que “mentalidad cristiana” en el plano subjetivo (cosa que no dudamos, como corroboraremos a lo largo de este trabajo), decimos que más que nada hay que atenerse a la mentalidad de la época. Ya desde el Renacimiento se arrastraba ese carácter restrictivo o prescriptivo, quizás herencia de la escolástica medieval. Y si lo que dice H. Weinrich en el «Prólogo» al *Examen de ingenios para las ciencias*, p. 10 (“estamos aún en una época en la que, en última instancia, el pensamiento teológico prevalece sobre los argumentos de cualquier otro tipo”), es válido para su autor, Juan Huarte de San Juan, obra fechada en las postrimerías renacentistas (1575), tampoco es descartable para Cervantes, aunque medien 30 años entre una y otra obra, y el Barroco ya estuviera imponiendo sus normas.

4. *Don Quijote I*, cap. 1, p. 100.

5. Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, p. 69, edición de G. Serés; el cual, en n. 1 de dicha p., especifica: “*sujeto*”: «tema», «materia», «asunto»”; se entiende en relación a la autoridad platónica, pero que nosotros asumimos y reiteramos a lo largo del trabajo. Además, en n. 92 de la p. 358, este autor refiere una cita o texto del capítulo que habla del origen de la hidalguía que Cervantes incorporó en su *Persiles*, habida cuenta de su conocimiento de aquella obra.

6. *Don Quijote I*, Prólogo, p. 80.

7. Juan Huarte de San Juan, *op. cit.*, p. 70 (la definición de *sujeto* está en p. 69).

8. Descartes, *Discurso del método*, “Estudio preliminar” de Risieri Frondizi, p. 25.

9. *Don Quijote I*, cap. 8, p. 150.

10. Nos parecen oportunas y significativas las palabras de Julio Rodríguez Puértolas, respecto al perspectivismo o relatividad al que aquí aludimos: “Mas no es el problema de la verdad o del error lógico lo que al autor le preocupa, sino hacer sentir cómo la realidad es siempre un aspecto de la experiencia de quien la está viviendo” (Julio Rodríguez Puértolas, “Cervantes visto por Américo Castro”, revista *Anthropos*, nº 98/99, p. 52).

11. Con relación al dualismo cartesiano, o comprendido en relación a él, y después de referirnos su resonancia en la filosofía moderna, nos dice: “Desde este punto de vista, pueden entenderse como dualistas varias doctrinas filosóficas fundamentales: la filosofía pitagórica, que opone lo perfecto a lo imperfecto, lo limitado a lo ilimitado, lo masculino a lo femenino, etc., y hace de estas oposiciones los principios de la formación de las cosas; la especulación gnóstica y maniquea, con su oposición de los principios del Bien y del

Mal; el sistema cartesiano, con la reducción de todo ser a la sustancia pensante o a la substancia extensa” (José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, t. I, p. 868).

12. *Ibíd.*

13. Maurice de Gandillac, *Historia de la Filosofía. La filosofía en el Renacimiento*, p. 98. En página siguiente de esta obra se indica que Valla defiende el libre albedrío y su compatibilidad con la presciencia, aunque reconoce las decisiones divinas como algo misterioso que escapan a los razonamientos filosóficos.

14. *Don Quijote I*, cap. 44, p. 523.

15. Ramón de Garciasol, *Claves de España: Cervantes y El Quijote*, p. 306. Similar a lo que nos recuerda Ángel Valbuena Prat en referencia a Ortega y Gasset (véase n. 20 de la “Introducción” de esta Tesis). Ambos relacionan tal perspectiva futura con respecto a la sociedad española, aunque podría situarse como paradigma universal.

16. *Don Quijote I*, cap. 30, p. 374. En el contexto, tal expresión se suscita después de montar Dorotea la farsa del reino Micomicón, haciéndose pasar por su princesa. Mientras, don Quijote se reafirma en su fidelidad a Dulcinea, descartando cualquier otro enlace, lo que encona a Sancho. De la disputa entre ambos proviene, irónicamente, esta respuesta, tras haber sido golpeado y reprendido por don Quijote. De todas formas, el problema central deriva de la imposición de la razón (presente en la actitud represiva quijotesca) frente a lo irracional o sinrazón (de que parece revestirse lo que atañe a Sancho); de ahí que se apele a un tercer criterio, que se imponga a ambos.

17. Francisco Rico, p. XV de la “Presentación” de la edición de *Don Quijote de la Mancha*, por él dirigida. Nosotros también nos sumamos a la universalidad implícita en su cuestión, pero por razones argumentativas y metodológicas ha de irradiarse todo esto desde el asunto central de la Tesis.

18. José Ferrater Mora, *op. cit.*, pp. 868-869.

19. *Don Quijote II*, cap. 43, pp. 346-347.

20. José M^a. Arbizu, “Lecturas actuales del Quijote”, revista *Anthropos*, n^o. 100, p. 28.

21. Vicente Gaos, *op.cit.*, vol. III, p.185.

22. Si nos dejamos llevar, en este sentido, del juicio de F. Rico, consciente de la labor rigurosa de equipo investigador, habremos de convenir en lo acertado de su opinión, cuando dice: “estamos convencidos de que críticos e investigadores de tanta solvencia no hubieran dejado pasar deslices de alguna cuantía, y por ello mismo nos sentimos confortados al pensar que cada una de nuestras notas lleva un respaldo de máxima autoridad, que, si no le asegura el acierto, cuando menos avala que se mueve en el terreno de lo admisible u opinable dentro de nuestros conocimientos” (Francisco Rico, *op. cit.*, t. I, p. XVI). Como apreciamos y venimos insinuando, la circunspección se impone en el estudio cervantino; por la magnitud de la obra y por el talante del autor, ya que sobre sí mismo ejercía tal peculiaridad.

23. Demostrar sobre la base de lo «dado»; entendiéndose por tal, el «texto» (fundamental), lo «visto» por la crítica autorizada, y «aquello» que creemos encontrar.

24. Cfr. José Ferrater Mora, *op. cit.*, vol. IV, p. 3166.

25. E. Lledó, *El silencio de la escritura*, pp. 36-37. Sin olvidar aquí el texto correspondiente a la n. 59 de este capítulo, en el que Henri-Irénée Marrou nos descubre esa dependencia del pensamiento subjetivo con el entorno histórico-social.

26. Adam Schaff, *Historia y verdad*, p. 93.

27. *Ibíd.*

28. Fernando Lázaro Carreter, “Estudio Preliminar”, p. XXIII, t. I, de la citada edición de *Don Quijote de la Mancha* de Francisco Rico.

29. *Don Quijote I*, cap. 28, p. 343. Decíamos que no descartábamos en las perspectivas metafísicas un remedio a las necesidades humanas, como se evidencia en este fragmento, porque nos encaminamos más a establecer una conexión e interdependencia, debido a que lo intuido respondería a un eco afín, que el mero hecho de una apelación superior ante la impotencia a las trabas y problemáticas humanas. En cuanto a lo que conferíamos de «utópico» a esa entidad metafísica no ha de comprenderse en ello lo quimérico e inalcanzable, sino, más bien, la obscuridad y dificultad a la mente humana para la accesibilidad a tales estadios ‘especulativos’, o de orden superior, cuya evidencia respondería a una intuida afinidad concienciativa.

30. *Op. cit.*, p. 253.

31. Blas Matamoro, pp. 12-13 de su “Prólogo” a los *Tratados* de Cicerón.

32. *Ibíd.*, p. 12.

33. E. Lledó, *op. cit.*, p. 34.

34. Joan Ramón Resina, “La irrelevancia de la vida cotidiana en el Quijote”, revista *Anthropos*, nº. 100, pp. 36-37. Precisamente en la continuación de esta cita (“el rechazo por Don Quijote de todo elemento combativo moderno, y en particular de las armas de fuego, se debe a la irrelevancia que para el viejo miembro de la clase nobiliaria tienen los fines perseguidos por la guerra moderna. Como ya señaló José Antonio Maravall, Don Quijote ‘no busca en la pelea un fin del Estado, ni un resultado técnico-militar, sino un ideal humano, moral: el esfuerzo y la virtud como valores individuales de su persona’ ”), se pone de manifiesto la heterogeneidad subjetiva, inserta en el proceso evolutivo (Don Quijote apegado a la tradición humanista y aristotélica y los signos y fines institucionales que conlleva el modernismo), así como la facultad orientativa que suscita la temporalidad en la comprensión del pasado. V. gr., el *neoaristotelismo* a la hora de relacionar el ideal quijotesco de esfuerzo y virtud personales mediante el uso de las armas, aquí.

35. José Antonio Maravall, *Utopía y contrautopía en el Quijote*, p. 11. Precisamente ambos aspectos constitutivos del título de esta obra maravalliana pueden muy bien comprender los sectores inmovilistas o tradicionalistas y los reformistas; aunque lo tradicional no tiene por qué contradecirse con lo creativo y progresista, aspectos que, como veremos, podían muy bien anidar y alentar en el ánimo cervantino, constituyendo una finalidad de su pensamiento y la medida, tal vez, de su intencionalidad; cosa que en el género novelesco es manifiesta.

36. Cfr. Fernando Lázaro Carreter, *op. cit.*, p. XXI, donde se explicita como característica renacentista de las obras de ficción la independencia de los personajes frente a su autor.

37. José Antonio Maravall, *op. cit.*, p. 84. Este análisis quijotesco se involucra en las pesquisas temáticas de dilucidación subjetiva que nos ocupa, por imperativo de la Tesis. Al mismo tiempo reconsidera y nos introduce en los aspectos históricos (Renacimiento) y filosóficos (dualismo), que venimos considerando en este trabajo.

38. Luis Rosales, *Cervantes y la libertad*, vol. I, p. 88. Asociamos este juicio con razones hermenéuticas, ya que una obra escrita devendría impersonal si no existieran potenciales lectores en cuyos actos se reflejan aquel mundo y su propia interpretación subjetiva.

39. *Op. cit.*, p. 89.
40. *Don Quijote II*, cap. 19, p. 165. Advertimos aquí la sagacidad inductiva (curiosidad) como preprincipio del afán investigador para el descubrimiento, siendo aquí el objeto de atención la figura quijotesca, cuya impresión enigmática nos predispone el juicio a cualquier resultado valorativo, mediante el que podríamos llegar a la intencionalidad cervantina.
41. *Don Quijote I*, cap. 30, p. 376.
42. Véase n. 1, pp. 162-163 del vol. III de la citada obra de Vicente Gaos
43. *Ibíd.*, p. 165.
44. *Don Quijote II*, cap. 6, p. 72.
45. Véase p. 11 de su obra *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Concretamente, en su crítica determinista, manifiesta: “El hecho de que el problema del libre albedrío sea tan antiguo como los estoicos... el hecho de que las discusiones que sobre él han tenido lugar en la Edad Media y en la Moderna, aunque hayan logrado un análisis más fino del conjunto de conceptos implicados en su problemática, esencialmente no nos hayan acercado a una solución definitiva...”. Aportamos este testimonio con la intencionalidad de apreciar la herencia del pasado sobre el porvenir y los ecos que se puedan derivar implícitamente sobre la mentalidad social. Apuntamos aquí la doctrina determinista de la «libertad», de Crisipo, que concilia con «necesidad»; de no rebelarse contra ese sentido «necesario», más bien cooperar al movimiento de la Naturaleza (“impulso universal necesario”), (cfr. Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía*, vol. I, p. 613).
46. Risieri Frondizi, “Estudio preliminar” al *Discurso del Método*, de Descartes, p. 25.
47. *Don Quijote II*, cap. 18, pp. 159-160. Compárese este último pensamiento cervantino con este otro de Descartes: “y siendo así que en esta vida se otorgan a menudo mayores recompensas a los vicios que a las virtudes” (René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 115).
48. José Ferrater Mora, *op. cit.*, t. IV, p. 3455.
49. *Don Quijote II*, cap. 6, p. 70. Hay una clara alusión en Américo Castro a que esa tradición y costumbre clasista, como otros asuntos en general, de la sociedad española de principios del siglo XVII, respondería a un sentido unívoco de la realidad, “monstruosa y avasalladora” y que denomina OPINIÓN; cfr. dicho autor, *El pensamiento de Cervantes*, p. 85. Es de suponer que tales efectos y su alcance empírico se tradujeran, una vez más, en la visión transformadora que conferimos al idealismo cervantino, a pesar de los contravertidos sentidos que se le asignan, como el “evasionismo utópico” de J. A. Maravall (véanse nn. 50 y 51 ss.).
50. Apud J. A. Maravall, *op. cit.*, pp. 162-163. Concretamente este autor nos manifiesta: “un teórico de la ciencia, Reichenbach, en nuestros días ha dicho: ‘el idealismo es la etiqueta filosófica del evasionismo, siempre ha florecido en las épocas de catástrofes sociales que han conmovido los cimientos de la sociedad humana’. Cervantes acertó al presentar este idealismo extremado de Don Quijote, cuyo mundo exterior depende de su conciencia”.
51. Américo Castro, *op. cit.*, p. 85; tal vez se traduzcan esas “unívocas objetividades” por la presión social en su forma irracional, o en su racionalidad llevada a efectos irracionales, al asumir la «opinión» general una peculiaridad informe en relación a una sustantividad subjetiva.
52. J. J. Allen habla, refiriéndose a la situación política española contemporánea de Cervantes, de una partición de aguas política e histórica. Es “la época de la expansión imperial de una España abierta a las

corrientes intelectuales de la Europa renacentista, dueña del Nuevo Mundo y árbitro, a través de su basto imperio, de la política de Occidente”. Esta situación, que acompañó al nacimiento de Cervantes, fue derivando hacia una amenaza hegemónica imperial y al “fracaso del ideal de la unidad católica de Europa bajo la hegemonía española”. Paralelamente la cultura también evolucionó en este tiempo, pues “Cervantes nació y se crió en pleno Renacimiento, pero publicó el Quijote al principio del Barroco” (cfr. p. 17, vol. I, de la “Introducción” a su edición de *Don Quijote de la Mancha*).

53. Emilio Lledó, *op. cit.*, p. 38.

54. Cfr. Américo Castro, *op. cit.*, p. 41.

55. J. B. Avallé Arce y E. C. Riley, *Suma cervantina*, p. 319.

56. José M^a. Arbizu, *op. cit.*, p. 27.

57. *Don Quijote I*, cap. 9, p. 160.

58. *Op. cit.*, cap. 28, p. 343. Cuando dice Cervantes “en parte”, entendemos que su pensamiento está condicionado por la historia, quiere someterse a ella y no la descarta como referencia. De todas formas, y dados los problemas de la época y el entusiasmo con que don Quijote proclama su “nacimiento” y su misión, nos preguntamos si la alegría es capaz de modificar y cambiar un orden crítico, de inestabilidad, llegado a tal por el mismo orden instituido. Entonces, evocar el pasado intermediaría, tendría el papel de *mediación* y capacidad solucionadora; sin más, sin denotar inmovilismo, sino que dispone de capacidades y propiedades intrínsecas eficaces, resolutivas. No sería, pues, una regresión sino un mecanismo apropiado. El pasado se evoca aquí porque puede resolver situaciones conflictivas, difíciles. Luego se hablará de la locura quijotesca, de su ambigüedad, por cuya razón no es descartable una orientación conforme con la posición que asumimos.

59. Henri-Irénéé Marrou, *Teología de la Historia*, p. 38.

60. Adam Schaff, *op. cit.*, p. 126.

61. *Don Quijote II*, cap. 3, p. 51.

62. Adam Schaff, *op. cit.*, p. 127.

63. *Don Quijote I*, cap.50, p. 575.

64. La duquesa, en sus manifestaciones a don Quijote, nos dilucida este criterio cuando le recuerda “que nunca vuesa merced ha visto a la señora Dulcinea, y que esta tal señora no es en el mundo, sino que es dama fantástica, que vuesa merced la engendró y parió en su entendimiento, y la pintó con aquellas gracias y perfecciones que quiso” (*Don Quijote II*, cap. 32, p. 272).

65. “-A eso puedo decir –respondió don Quijote- que Dulcinea es hija de sus obras, y que las virtudes adoban la sangre y que en más se ha de estimar y temer un humilde virtuoso que un vicioso levantado” (*ibíd.*, p. 273).

66. René Descartes, *op. cit.*, p. 118.

67. Véase la p. 170, vol. III, de la citada edición de *Don Quijote de la Mancha* de Vicente Gaos. Ya anteriormente –p. 162-, nos manifiesta este autor que “la locura de Don Quijote plantea problemas de todo orden: psicológico, ético, epistemológico, ontológico, metafísico”. Por ello, sin querer evadir nuestra responsabilidad metafísica del contexto general, que creemos que la contiene, fundamentalmente hemos querido ‘capitalizarla’ en la figura central protagonista, dada su manifestación ambivalente.

68. Véase Antonio Aguilera, su “Introducción” a la obra de Theodor W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, p. 63.

69. Conviene advertir previamente, por no ser reiterativos en nuestra trayectoria argumental, que estamos perfilando aspectos, cuya matización denotativa nos revele fundamentalmente la entidad subjetiva y su problemática inherente, según postula la Tesis. Por tanto, posponemos su desarrollo, que, en este caso concreto idealista, se estudiará más extensamente en los capítulos siguientes, cuando hablemos de «conciencia» (en su doble manifestación: sujeto-autor, sociedad); lo «metafísico», lo «moral», entre otras materias específicas.

70. Según Guy Rocher, la sociología de Comte se apoya en algunos principios, como la comprensión del contexto social en el histórico. Otro principio se refiere al progreso de los conocimientos, según el cual el hombre actúa sobre la base de los conocimientos de que dispone, para concluir, como tercer principio, con la capacidad humana de evolución semejante en todas partes debido a la identidad humana general. Tras esto, nos detalla la “ley de los tres estados”, el “teológico” (explicación de las cosas y acontecimientos, incluso la naturaleza y actuación humana, por fuerzas naturales e invisibles), el “metafísico” (o explicación de la naturaleza de las cosas y la causa de los acontecimientos, mediante el recurso a entidades abstractas, a ideas), y el “positivo” (establecer relaciones necesarias entre las cosas mediante la observación, el razonamiento y la formulación de leyes), para concluir con la verificación de esta ley. (Cfr. la obra de dicho autor *Introducción a la sociología general*, pp. 194-197.

71. *Ibíd.*, pp. 196-197. (Véase también la n. 3 del presente capítulo, al respecto).

72. Apud E. C. Riley, *Introducción al Quijote*, pp. 20-24.

73. *Don Quijote I*, cap. 4, p. 119. Precisamente este, digamos, aforismo cervantino, tendrá una reiterativa incidencia. Lo consideramos paradigmático e idea matriz del pensamiento cervantino.

74. Así, leemos en el *Diccionario enciclopédico Durvan*, t. 8, p. 350: “...Tomado del libro que publicó el inglés Tomás Moro con el nombre de *Utopía*, describiendo una república imaginaria. F. Plan, proyecto, doctrina o sistema halagüeño, pero irrealizable”.

75. Manuel Bello, *Religión católica*, 8º de E.G.B., p. 155.

76. Mariarosa Scaramuzza Vidoni, “La utopía de un Mundo Nuevo en Cervantes”, revista *Anthropos*, nº. 98/99, p. 63. Ya previamente había enunciado que el centro ideal de la visión de Cervantes se cifraba en un mundo nuevo más justo y feliz, mediante el retorno a lo más genuino de la naturaleza humana o del cristianismo. Y después, (p. 64) especula esta autora con la posibilidad de que las lecturas llevadas a cabo por Cervantes de las crónicas del Nuevo Mundo, le ayudaran para la concepción del suyo.

77. *Don Quijote II*, cap. 32, p. 272.

78. Vicente Gaos parece reducir la «inmortalidad» de la obra cervantina a una indiscutible valoración artística, como un factor temporal. Y aunque nos resulte algo paradójico armonizar «inmortalidad» y «temporalidad», más bien nos parece captar la comprensión formal de la obra cuando manifiesta que “es factor de temporalidad la inmortalidad de la obra, prevista por Cervantes y que no es algo extrínseco a ella, sino la manifestación y el despliegue de la potencia artística ínsita en la misma” (véase la p. 100 del t. III de su citada edición del *Quijote*), que el mundo relacional en que nosotros situamos la obra, frente a aquellas situaciones, hechos y circunstancias que en ella se comprenden y esclarecen, en todo orden temporal (pasado, presente y

futuro). Por tanto, la comprensión contextual nos conduce en tantas direcciones como la obra en sí pueda albergar.

79. *Don Quijote I*, cap. 37, p. 450.

80. Américo Castro, *La realidad histórica de España*, p. XXVII del “Prólogo para españoles a la Primera Parte de esta renovada Edición”. Como podemos apreciar, se conjugan, junto con el medio innovador creativo, la fuerza que motivó tal innovación y su practicidad o trascendencia, que asociamos forzosamente con el contexto histórico.

81. V. gr., ya Aristóteles, en su *Política*, IV (VII), 14, 1333-a, 30-36, nos dice en tal sentido que “por otra parte, toda la vida se divide en trabajo y ocio, en guerra y paz, y de las acciones, unas son necesarias y útiles y otras honrosas, y también aquí tiene que existir la misma división que en las partes del alma y sus actividades: la guerra existe en vista de la paz, el trabajo en vista del ocio, y las acciones necesarias y útiles en vista de las honrosas”. Pero ya anteriormente el asunto había sido objeto de consideración por parte de sus predecesores: “las enseñanzas de los primeros filósofos, que interpretaban el ser como *physis* (naturaleza), mantienen desde Anaximandro hasta Anaxágoras la idea de una mezcla imaginaria en la que todo estaba fundido y confundido, y de la cual las ‘cosas’ empiezan a surgir por diferenciación, formando parejas de contrarios; imagen que recuerda indiscutiblemente la fractura del ser en dos mitades de las cosmologías míticas”, (José Luis Pardo, *La Metafísica*, cit., p. 37).

82. Vicente Gaos, *op. cit.*, vol. III, pp. 163-164.

83. *Ibíd.*

84. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, t. II, p. 657.

85. E. C. Riley, *op. cit.*, p. 215.

86. *Ibíd.* No es ajeno Cervantes a los movimientos de su tiempo, antes bien, podemos apreciar, con inusitada frecuencia, su expresión; si bien de forma práctica, pero que nos puede llevar a su formulación teórica. Concretamente, el tránsito del nivel autoritario al empírico, lo apreciamos en las impresiones que se entrecruzan entre don Quijote y el hidalgo don Diego de Miranda. Éste, se lamenta de que su hijo cuestione su autoridad paterna, al desatender sus deseos expresos de seguir el estudio de las leyes y de la teología, aficionándose más bien a la poesía. Por su parte, don Quijote no ve bien forzarlo al estudio, concluyendo: “sería yo de parecer que le dejen seguir aquella ciencia a que más le vieren inclinado”, (cap. XVI de *Don Quijote II*).

87. *Don Quijote I*, cap. 8, p. 150. Vemos en esta afirmación quijotesca una similitud con el modernismo racionalista cartesiano; si bien no tiene una fundamentación argumentativa, lógica, sin embargo es consecuente con el principio sostenido a través de nuestro trabajo, de ser axiomas que resumirían cualquier argumentación paradigmática. ¿Dormiría ya en la conciencia contemporánea cervantina, manifiesto en tanto deseo utópico, los prolegómenos ‘catastrofistas’ de la modernidad, en la que “se ha generalizado la impresión de que todos los ideales de la humanidad están acabados, y de que todos los proyectos de emancipación no son más que mitos o metarrelatos ilusorios” –apud Diego Sánchez Meca, *Metamorfosis y confines de la individualidad*, p. 13–, y, por tanto, todo el manifiesto “vanguardista-progresista” de diferentes personajes del texto quijotesco, junto al mundo que se le enfrenta, ser expresión anticipada, como decíamos, del desencanto actual?

88. Diego Sánchez Meca, *op. cit.*, p. 15. Si bien el juicio de este autor responde a cuestiones sobre la trayectoria individual y las distintas visiones que la consideran hipotéticamente, a nuestro juicio sirven de ayuda

en la comprensión subjetiva que tratamos, con una visión acorde con los tiempos en los que consideramos el pasado.

89. *Op. cit.*, p. 29.

90. *Don Quijote II*, cap. 57, pp. 451-452. Entrevemos en este pasaje una práctica exposición de realidad empírica y autoafirmación consecuente del mundo concienciativo, signos inequívocos de la modernidad.

91. Entre los primeros, señalemos a Martín de Riquer (para quien “el protagonista de la novela de Cervantes está rematadamente loco”. Véanse pp. 32-33 del “Prólogo” de su edición de *Don Quijote de la Mancha*); a E. C. Riley (según el cual “la locura de Don Quijote es el punto de partida para todo lo que sucede en el libro y es absolutamente fundamental para la comprensión de éste”, véase p. 65 de su citada obra *Introducción al Quijote*), o, fundamentalmente, las razones que aporta su autor en el cap. I de la Primera parte (“y así, del poco dormir y del mucho leer se le secó el cerebro; de manera que vino a perder el juicio”). De los segundos, destacamos la opinión de Vicente Gaos (según el cual es inadmisibles la interpretación “de que don Quijote está loco de remate”, hasta su opinión de asunción voluntaria de la locura, debido a la consciencia por el protagonista de su transformación –véanse la p. 162, vol. III de su citada edición del *Quijote*, y el texto correspondiente a la n. 43 del presente cap., respectivamente); o el juicio de Ramón de Garciasol (“Don Quijote tiene la noble y cuerda locura del ideal”, cfr. p. 286 de su citada obra).

92. Marcel Bataillon, *Erasmus y España*; véanse, respectivamente, las pp. VII, XII, y XVI del “Prefacio de la edición francesa” de esta obra. Con todo, la crítica moderna parece alejarse de la teoría “erasmista”. Este es el criterio de Anthony Close, que sitúa la nueva dirección moderna en el contexto postridentrino y en la teoría de Batjin sobre el diálogo novelístico (cfr. Anthony Close, “Personalidad y cultura”, en *Don Quijote de la Mancha*, edición de Francisco Rico, t. I, pp. LXX-LXXI). Pero, además, destacamos las características de esa herencia intelectual y espiritual de Erasmo, según dicho crítico: “La aspiración a armonizar el cristianismo con los estudios humanísticos y el Sermón de la Montaña con la moral socrática y estoica, para llevar a cabo de acuerdo con estos ideales una reforma radical de la vida cristiana en todas sus esferas: eclesiástica, política, laica, pedagógica” (*ibíd.*).

93. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 699.

94. *Op. cit.*, p. 702. Semejante opinión recoge Guillermo Fraile con la siguiente frase de Renan: “Le XVI siècle n’a eu aucune mauvaise pensée que le XIII n’ait eue avant lui” (véanse pp. 11-12, vol. III, *op. cit.*); por eso pasa a decirnos a continuación: “La continuidad entre Edad Media y Renacimiento debe entenderse en sentido de evolución. Algo, o mucho, permanece. Pero también cambian muchas cosas”, (*ibíd.*).

95. *Don Quijote II*, cap. 16, p. 142. (Véase en torno a este texto, el comentario de las nn. 96 y 98 ss.).

96. Queremos resaltar, en este aspecto, algunas orientaciones de Guillermo Fraile. Este autor distingue dos etapas en la mentalidad filosófica renacentista: una, la humanista (1350 a 1450); y otra (1450 a 1600), que abre paso a la filosofía moderna. En lo que concierne a nuestro estudio quijotesco, de los elementos a que alude esta autor, destacamos el carácter literario y estético, “una confianza optimista en la naturaleza y las fuerzas del hombre y una actitud altiva ante el mundo y la vida”; así como el tema de la educación (Victorino de Feltre; Maffeo Veggio; véase al respecto el texto correspondiente a la precedente n. 95), o el resurgimiento del platonismo (o neoplatonismo) y el aristotelismo, con el consiguiente choque que se origina en torno a ambas corrientes: “Los platónicos centran su interés en el aspecto religioso, mientras que los aristotélicos adoptan una

actitud más racionalista y se interesan más bien por la dialéctica y la investigación de la naturaleza”. (Cfr. pp. 95-97 del vol. III de su *Historia de la Filosofía*).

97. *Don Quijote II*, cap. 58, p. 456. Cabe destacar, siquiera en el aspecto formal, pero no sólo esto, sino también en el material (metafísico, mediante el diálogo), lo que nos refiere J. L. Pardo sobre la dialéctica de Platón, cuyo desarrollo práctico vemos en Cervantes: “La dialéctica enseña que el diálogo es palabra dicha *sobre algo* y no más bien sobre nada; palabra que no se sustenta sólo en sí misma, en su composición ingeniosa, sino en el ser mismo de la cosa en la que se apoya y que desea elucidar; palabra que no habla sobre sí misma o sobre otras palabras, sino sobre cosas, para decir su ser, que se refiere a algo que está fuera y más allá del ámbito mismo de la conversación”, (véanse pp. 49-50 de su citada obra).

98. Se entiende mediante el apremio o la educación. Tiene, pues, una base racional y se expresa particularmente en su *Enchiridion*: “Verdaderamente, la reforma interior que predica Erasmo es mucho menos una reforma de las costumbres que una reforma mental. Y por ello, después de la regla V, que exhorta infatigablemente al cristiano a levantarse de la letra al espíritu, la regla VI establece ‘que el cristiano debe desechar todas opiniones y juicios vulgares y falsos’. Aquí Erasmo alaba a Platón por haber demostrado que ‘ningún hombre puede firme y constantemente conservar en sí la virtud, si no tiene, muy fundado y raigado en su entendimiento’, un conocimiento seguro y determinado de lo que es bueno y malo, honesto o deshonesto. La importancia que Erasmo y los mejores de sus contemporáneos conceden a la educación, tiene en esta regla su justificación teórica”, (véase p. 202 de la citada obra de Marcel Bataillon).

99. Cfr. *op. cit.*, p. 778.

100. Guillermo Fraile, *op. cit.*, p. 73. Ambigüedad que se perfila asimismo en la personalidad cervantina, desde el estudio del pensamiento cervantino por parte de Américo Castro, a juicio de Anthony Close (véase *op. cit.*, p. LXVII). Es lógico que los personajes nos resulten ambiguos en su obra, si observamos que es una nota característica del tiempo cervantino y del inmediato Renacimiento, pues ya R. G. Collingwood enjuicia la figura de Descartes, desde la filosofía de la historia, también como ambigua, por considerar éste a la historia más en el orden pragmático que como fuente teórica de verdad: “Es así, pues, cómo la situación de Descartes con respecto a la historia es curiosamente ambigua” (véase la p. 67 de la obra de este autor, *Idea de la Historia*).

101. Marcel Bataillon, *op. cit.*, p. 785.

102. *Op. cit.*, p. 784. (Y caemos otra vez –cae este autor- en el tópico disuasorio de cualquier intento extraliterario. La palabra «probar», con connotaciones históricas o científicas veta cualquier intento de interpretación quijotesca. Y, sin embargo, ahí está la magnificencia de esta obra, siempre inspirando, sugiriendo, iluminando; siempre ilustrando la vida en todas sus manifestaciones, tanto realistas como idealistas. No es de extrañar, por tanto, que asumamos y nos identifiquemos con la opinión de V. Gaos, como puede apreciarse en la n. 67 de este cap., con cuyo criterio condordamos. Y como nos manifiesta aquí Marcel Bataillon, que “sin pretender [la obra] nunca probar cosa alguna”, lo contiene prácticamente todo, según entendemos).

103. En las apostillas a la obra del primer autor, *Elogio de la locura*, Pedro Rodríguez Santidrián, traductor y anotador de la misma, explícitamente describe el término griego *Môría* como sinónimo de estulticia, necedad, tontería, insensatez, locura (del término griego *Môría* o latino *Stultitia*). De esta forma, entenderíamos actitudes mentales o estados transitorios de conducta relacionados con aquellas actitudes ante la vida; cuyo denominador común es rayano en la sinrazón o inconsciencia. Consecuentemente es descartable en ambos autores la

correspondencia con un estado patológico. Actitud y comportamiento consecuentes; por lo que podríamos concluir con que “si aceptamos la definición de los estoicos, sabiduría no es otra cosa que dejarse llevar por la razón; y necesidad vale tanto como ser arrastrado por las pasiones”. (Véase n. 12, p. 15, de la citada obra de Erasmo; y p. 31, por lo que respecta a la precedente cita).

104. No es de extrañar esto como sentir histórico. Así podemos constatarlo en Américo Castro cuando dice que “la España de 1600 estaba regida totalmente por la OPINIÓN, por las decisiones de la masa opinante, del vulgo irresponsable contra el cual una y otra vez arremete nuestro autor, porque sus decisiones afectaban a si uno era católico o hereje, o si tenía o no tenía honra, o si escribía bien o mal, etc.” (véase p. 85 de su obra *El pensamiento de Cervantes*. Ya, anteriormente y dentro de este capítulo, nos hacíamos eco de este asunto. Así puede constatarse en las anteriores notas 49 y 50).

105. Jon Elster, *Tuercas y tornillos*, p. 13. Las implicaciones metafísicas de las «locuras» quijotescas juegan un papel decisivo en este sentido: “(Las fantasías y las imaginaciones se integraban en el curso de un proceso de vida, en el cual ésta atrae el ‘acontecimiento’ y es al mismo tiempo atraída por él de ahí su ‘verosimilitud’)”, (A. Castro, *op. cit.*, p. 80).

106. Jon Elster, *op. cit.*, p. 155. Ambos, «individuos» y «sociedad», tienen amplio eco en la obra, ya desde sus inicios. V. gr., en el comentario al «Prólogo» de la Primera parte del *Quijote* por parte de Mario Socrate, aludiendo al “Desocupado lector”, dice: “El epíteto escoge un lector libre, libre en cuanto lector, pero no solo: más libre también de prejuicios preceptistas y de los cánones dominantes; un lector, si no elitista, distinto ‘del antiguo legislador que llaman vulgo’”, (véase p. 12 de *Don Quijote de la Mancha*, edición dirigida por Francisco Rico, vol. Complementario).

107. Marcel Bataillon, *op. cit.*, p. 204.

108. *Ibid.*, p. 202.

109. Apelamos a nuestro recurso metodológico de comprensión tradicional, mediante la aportación de las ciencias sociales. En este sentido, queremos clarificar o comprender el progreso que implícitamente pretendemos intuir en el contexto quijotesco, y por analogía, con las formulaciones teóricas de autores que pueden explicárnoslo. Leemos, pues, en Jon Elster (p. 158, *op. cit.*): “el cambio social es el incumplimiento de expectativas. La sorpresa subjetiva y no la novedad objetiva es el cuño del cambio social. En el equilibrio no hay sorpresas; por lo tanto el cambio social es un fenómeno fuera de equilibrio”. Significativo, paradigmáticamente, para el mensaje testimonial que columbramos en la obra cervantina respecto a una mentalidad evolutiva, progresista y de cambio; en relación, principalmente, a muchos aspectos tradicionales insatisfactorios, o de poca ‘utilidad’ social, que convulsionan una conciencia lúcida.

110. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 119.

111. E. Lledó, *El surco del tiempo*, p. 147.

112. M. García Morente, *La filosofía de Kant*, p. 59.

113. E. Lledó, *op. cit.*, p. 25.

114. J. Canavaggio, “Vida y literatura”, en *Don Quijote de la Mancha*, edición dirigida por Francisco Rico, vol. I, p. LIX. Significativo, asimismo, por lo que supone de acierto y proyección (entrevemos también esa fuerza textual que parece emanciparse del propio autor), el juicio sintético formulado por Anthony Close (loc. cit., en *op. cit.*, p. LXXIV): “La literalidad del *Quijote*, con la actitud de autocrítica y de autorreflexión que

supone, es tal vez el rasgo que más lo acerca a nuestra época; es una novela que, además de criticar otro género literario, incorpora a su propio entramado ficticio los problemas planteados por dicha crítica –la ‘verdad de la historia’ o la verosimilitud, entre otros– junto con el proceso de su composición y recepción”.

115. A. Domínguez Ortiz, “La España del Quijote”, p. LXXXVII, en el vol. I, de la citada edición de *Don Quijote de la Mancha* dirigida por F. Rico.

116. *Op. cit.*, p. LXXXIX. Asimismo, en anterior página y en la de referencia, dicho autor se cuestiona el término «España», por lo que concluye con su natural ambigüedad (la cual tiene su lógica incidencia en el *Quijote*, según hemos visto a lo largo de este capítulo: “¿qué era España? Hay palabras que usamos continuamente y que nos ponen en un aprieto si tratamos de definir las. ¿Era entonces España una nación, un estado, un ámbito cultural o meramente una evocación de la antigua Hispania, sin contenido sustancial? Las controversias nacionalistas de hoy han agudizado el problema;... no puede negarse que el concepto *España* estaba entonces lleno de ambigüedad”. Por su parte, Américo Castro considera “ya una abstracción inadmisiblemente repetir que España ha sido una encrucijada para las ‘culturas’ del mundo, en donde fenicios, romanos, godos, moros, etc. se han encontrado y fundido con los naturales del país. Semejante enfoque implica confusión en cuanto al concepto de historia, y en último término, caos mental, que nos priva de la visión de un *sujeto*, de un centro inteligible al que referir ese aluvión de sucesos e ‘influencias’ ”. (*La realidad histórica de España*, p. 250).

117. De hecho, A. Castro nos dice que “en lo esencial el comercio y la técnica eran patrimonio de moros y judíos”, (*op. cit.*, p. 188); o que “la economía española estaba tan anclada en la casta y en las creencias de las personas, como lo estaban la literatura, el arte, la política y todo lo restante”. Finalmente, que “el linaje puro se afirmaba positivamente, con las informaciones de limpieza de sangre; y negativamente, al abstenerse de todo interés por las tareas juzgadas características de judíos y de moros, o al demostrar que los antepasados habían sido incultos labriegos” (*op. cit.*, pp. 294-295, respectivamente).

118. A. Castro, *España en su historia*, p. 118 (todo el cap. III de esta obra –en el cual se comprende la mencionada p.– es una detallada exposición de esa influencia cultural islámica sobre la cristiandad hispana; que nosotros hemos extractado de acuerdo con nuestros intereses).

119. José M^a Arbizu, “Lecturas actuales del Quijote”, revista *Anthropos*, n.º. 100, p. 31. El correlato establecido con el asentamiento teórico precedente por parte de este texto, que el autor expresa bajo orientaciones de M^a. Zambrano, estibaría en la intermediación concienciativa entre lo metafísico y lo subjetivo. Y si decimos «intermediación», es asunción constitutiva de ambas prerrogativas, que hemos cifrado en lo inconsciente y en lo consciente.

120. R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, pp. 209-210.

121. *Ibíd.*, p. 211.

122. Edward H. Carr, *¿Qué es historia?*, p. 77.

123. *Ibíd.*

124. *Op. cit.*, p. 152. El «determinismo», que asumimos aquí como causación histórica, aparte de explicar el factor agente desde la posición que demande la acción (bien informativa o ejecutivamente), nos da pábulo a introducirnos en cuestiones de determinismo filosófico, que, como se verá, no descartamos a lo largo de nuestro trabajo.

125. Cfr. R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 68.
126. *Don Quijote I*, cap. 9, p. 160.
127. *Don Quijote II*, cap. 34, p. 293. “Luz y claridad”, alusiones directas a la evidencia cartesiana, para la distinción racional.
128. Guillermo Fraile, *op. cit.*, vol. III, p. 3.
129. Cfr. José Ferrater Mora, *op. cit.*, vol. IV, p. 2839.
130. *Ibíd.*, p. 2838.
131. *Don Quijote I*, cap. 9, p. 158.
132. Cfr. Emilio Orozco Díaz, *Cervantes y la Novela del Barroco*, p. 279. En ella nos dice que “la evolución cervantina y su actitud ante la vida y el arte queda bien patente en el *Persiles*. Ese culto a la belleza por sí, típico del Renacimiento italiano, y esa admiración a la Roma que lo representaba, se matiza de acuerdo con el pensamiento contrarreformista que informa el Renacimiento en España. Cervantes se enfrenta ya con el mundo y hasta escribe –diríamos con sus palabras– ‘no como poeta, sino como cristiano’. He aquí el cambio profundo que se marca en el novelista. En su emocionado recuerdo de Italia, que se desborda al llegar los protagonistas a Roma, sus exclamaciones y comentarios descubren cómo en su imaginación no sobrenadaba ya aquella ilusión de ‘la vida libre de Italia’ ”. A. Domínguez Ortiz insiste en lo mismo (cfr. *op. cit.*, p. XCI): “Cervantes, como tantos de sus compatriotas, se sentía allí como en su casa. Sus elogios a las ciudades italianas revelan el afecto de quien habla de cosa propia”.
133. Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 388.
134. *Ibíd.*, p. 389.
135. A. Domínguez Ortiz, p. XCV del “Prólogo” de la citada edición de *Don Quijote de la Mancha* dirigida por F. Rico, vol. I.
136. *Don Quijote II*, cap. 6, p. 72.
137. *Op. cit.*, cap. 20, p. 180.
138. *Op. cit.*, cap. 18, p. 157. Cfr. n. 41: en ambas podemos apreciar una doble personalidad, imágenes fehacientes de lo consciente e inconsciente; de control y descontrol de fuerzas internas. Pero también pudiera ser una argucia o treta de reducir al agente a una descalificación social aceptable, permitiéndosele así libertad o una vía liberalizadora de sus verdaderos propósitos. ¿Cuáles eran esos propósitos? V. gr. , en *Don Quijote II*, XVIII (pp. 158-159), escudándose en la caballería andante, nuestro hidalgo enuncia una serie de principios científicos, morales, etc. , tal vez utópicos, pero exponentes de un plan de vida, de comportamiento y legislación social.
139. E. C. Riley, *Introducción al Quijote*, p. 18.
140. *Ibíd.* , p. 19.
141. *Don Quijote I*, cap. 32, p. 389. Cfr.: “La duda que Platón parece abrigar sobre si se ha de catalogar a la mujer entre los animales racionales o los brutos, no busca más que mostrar la superlativa estupidez de su sexo” (Erasmus, *Elogio de la locura*, p. 32). O esta otra apreciación: “Y el hombre que se hace de simiente de mujer no puede ser ingenioso ni tener habilidad por la mucha frialdad y humedad de este sexo. Por donde es cierto que, en saliendo el hijo discreto y avisado, es indicio infalible de haberse hecho de la simiente de su padre; y si es torpe y nescio se colige haberse formado de la simiente de su madre” (Juan Huarte de San Juan, *op. cit.* , p. 448). No

es que la mujer en la obra cervantina diste mucho de esa tradicional mentalidad, pero, como se ve en el contraste de pareceres, ya se perfilan otras actitudes.

142. Américo Castro, *op. cit.*, p. 176.

143. *Op. cit.*, p. 216.

144. *Ibíd.*, p. 217.

145. *Don Quijote I*, Prólogo, p. 85.

146. A. Castro, *op. cit.*, p. 123. Concretamente, dice: “El amor es la máxima esencia vital: no en vano estaba Cervantes impregnado de la íntima doctrina neoplatónica de los *Diálogos* de León Hebreo”.

147. *Don Quijote II*, cap. 8, p. 82.

148. *Don Quijote I*, cap. 25, p. 304.

149. Los tres diálogos de la obra del lisboeta León Hebreo –sus famosos *Diálogos de amor*–, “el primero versa sobre la naturaleza del amor, el segundo sobre su universalidad en el mundo físico, y el tercero sobre su causa y origen (el alma y Dios)”;

apud G. Fraile, *op. cit.*, vol. III, p. 203.

150. Pierre Grimal, “Prólogo” a los *Tratados* de Séneca, p. 24.

151. *Don Quijote II*, cap. 19, p.167.

152. *Don Quijote I*, cap. 23, p. 291.

153. Debido al peculiar carácter hispano y también, en parte, a la circunstancialidad rural en la que se inscribe gran parte de la obra, esa conducta o tendencia, tal vez innata, de sentimiento «individualista», o de resistencia autoafirmativa de libertad, es vista en los siguientes términos por Américo Castro: “Se achacan los males –como Don Quijote– a los ‘encantadores’, al clima, a esta o a la otra persona, a cualquier cosa. La conducta del individuo ni es individualista ni es sociable; es ‘haciadentrista’, porque todo lo fuera de ese ‘dentro’ es maligno o sospechoso, o resulta indiferente. Lo más allá de la aldea, de la provincia o de la región es ignorado, o es sentido como un enemigo en potencia” (de su obra *La realidad histórica de España*, p. 25).

154. *Don Quijote I*, cap. 24, p. 296.

155. *Ibíd.*, p. 297.

156. *Ibíd.*, cap. 23, p. 290.

157. *Don Quijote II*, cap. 20, p. 172.

158. *Op. cit.*, cap. 21, p. 187.

159. R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 63.

160. Adam Schaff, *op. cit.*, p. 143, cita que reproduce de la obra de Ch. A. Beard, *Written History as an Act of Faith* y a quien tilda de subjetivista, quedando, por tanto, la verdad histórica sujeta al arbitrio subjetivo.

161. Ramón de Garciasol, *op. cit.*, p. 11.

162. Concretamente dice: “Cervantes tiene un gran aprecio por la verdad histórica y por la tarea de los historiadores verídicos, de los ‘historiadores puntuales, verdaderos y no nada apasionados, y que ni el interés ni el miedo, el rencor ni la afición, no les hagan torcer el camino de la verdad, cuya madre es la Historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir’. Y sin embargo Cervantes, al escribir su *Quijote*, no lo hace como historiador, no narra hechos que de verdad han sido, sino que imagina acontecimientos, diálogos, pensamientos de un caballero que, por no haber existido jamás, mal pueden ser aquellos verdaderos. Para hacer más posible, sin embargo, su veracidad, acude a

la interposición entre los hechos y su relato de la imaginada obra de un fingido historiador árabe” (J. A. Maravall, *Utopía y contrautopía en el Quijote*, p. 243). Sin embargo, como la existencia misma pasa en su decurso sin su marca en la conciencia histórica, por hechos significativos o conectados a la causalidad y transcendencia, así también el ser novelesco puede imprimir ese paralelismo con la inconsciencia del ser histórico en su transcurrir: “Si todos los seres excepcionales llegasen al nivel de lo histórico, no se produciría la novela; lo que no llega a ser historia por carecer de realidad, de conexión con el resto de los acontecimientos, por no estar engranados con ellos, y sin embargo, es –no llega a ser elemento de la historia, pero tiene un ser–, es protagonista de su propia vida, es un ente de novela”, revista *Anthropos*, núm. 98/99, p. 127).

163. A este respecto leemos en el *Quijote II*, (cap. 51, p. 412), la correspondencia o concierto que se debe dar entre deber, implícito en la ley, y cumplimiento para un cierto orden social: “No hagas muchas pragmáticas, y si las hicieres, procura que sean buenas, y, sobre todo, que se guarden y cumplan; que las pragmáticas que no se guardan, lo mismo es que si no lo fuesen; antes dan a entender que el príncipe que tuvo discreción y autoridad para hacerlas, no tuvo valor para hacer que se guardasen, y las leyes que atemorizan y no se ejecutan, vienen a ser como la viga, rey de las ranas, que al principio las espantó, y con el tiempo la menospreciaron y se subieron sobre ella”.

164. “...Cervantes no gustaba, sin duda, de los eclesiásticos en el gobierno”, leemos en J. A. Maravall (*op. cit.*, p. 52), en línea con esa reacción a los ‘desafueros’ establecidos al amparo de poder en la creación del Estado Moderno. Aunque su causa directa, si nos atenemos a este mismo autor (*op. cit.*, p. 149, en cita que hace de Rosen), pudiera estribar en que “el siglo XVI y los comienzos del XVII fueron períodos de gran tensión espiritual y religiosa derivada de las alteraciones que se estaban produciendo en la estructura política, social e intelectual de Europa”. Y que todas las esferas sociales participasen de tal tensión, pero que en Cervantes, por lo constatado en su obra, tuviera un redomado gusto en arremeter contra lo político, y una exorbitancia, por algún interés especial, en cuanto a lo religioso. O, también, este mismo posicionamiento o enfrentamiento a los poderes fácticos por parte de don Quijote: “ ‘Obediente’ y ‘adoctrinado’ son términos que llevarían consigo el desprecio de don Quijote. Él irrumpe en la batalla cuando le place, elige a quien arremeter, se dirige al lugar que quiere; en el choque general y revuelto, él busca un ‘solo a solo’. Es la suya, por tanto, la opuesta a una acción disciplinada. Y la disciplina es, sin embargo, lo que mueve realmente a los ejércitos de su tiempo, Su necesidad y su importancia arranca de la aparición de la gran máquina del ejército moderno, que tiene que funcionar con la precisión y el ajuste de un mecanismo” (J. A. Maravall, *op. cit.*, p. 61).

165. En las últimas jornadas del gobierno de Sancho de «Barataria» se nos refleja esa tendencia histórica quijotesca: “Puso gravísimas penas a los que cantasen cantares lascivos y descompuestos, ni de noche ni de día. Ordenó que ningún ciego cantase milagro en coplas si no trujese testimonio auténtico de ser verdadero, por parecerle que los más que los ciegos cantan son fingidos, en perjuicio de los verdaderos” (*Don Quijote II*, cap. 51, p. 416). Exponemos la primera parte de la cita por ir entrelazando el carácter moral del que hace acopio a lo largo de la obra, que ha dado lugar a la advertencia de varios autores de considerarlo como una finalidad moralizante. V. gr., Américo Castro dice: “La preocupación de cómo deba ser (la conducta) es en él obsesionante. Si le restáramos (la capacidad inventiva y creadora), nos hallaríamos frente a un posible moralista del Renacimiento. Reunidas todas las sentencias y máximas de las distintas obras, forman un buen manual de moralidad” (A. Castro, *op. cit.*, p. 48). Pero si apuramos más, como se desprende del engranaje extraído de

Ángel Salcedo Ruiz por Javier Salazar Rincón (p. 11 de su obra *El mundo social del Quijote*) “el autor pasa revista a los grandes, los hidalgos, la gente llana, la religión, el Estado, los soldados, la vida jurídica, y apunta además un hecho importante: la obsesiva preocupación nobiliaria de las gentes quedó plasmada en las concepciones religiosas y en el prejuicio de la limpieza de sangre”. Como vemos, un buen exponente del contexto histórico del momento.

166. Américo Castro, *op. cit.*, p. 41. Aunque es, quizás, en las líneas siguientes donde acentúe A. Castro esa tendencia al acento realista, o histórico –si queremos– de Cervantes, al subvertir las fantasías novelescas con ironía: “no es realizar un descubrimiento decir que Cervantes creó el Quijote y con él la novela moderna, haciendo que las fantasías de los libros caballerescos se despeñen por la vertiente de la ironía, la forma más aguda de la crítica”, (*op. cit.*, p. 80). También don Quijote, cuando alaba las dotes poéticas de don Lorenzo, el hijo de don Diego Miranda, dice: “sólo me contento con advertir a vuesa merced que siendo poeta, podrá ser famoso si se guía más por el parecer ajeno que por el propio” (*Don Quijote II*, cap. 18, p. 164). En lo cual podemos considerar bien una paradoja quijotesca (afín a lo que de error pueda reportar lo subjetivo, y confiriendo la objetividad a la diversidad de opiniones), bien a la tesis de la fuerza de la opinión pública, o bien haciendo gala cervantina de su acoso a lo poético, a la objetividad idealista del poeta, cuya ‘atonía’ requiere el despertar consciente de la realidad. Aunque aquí también caeríamos en los mismos tópicos, si es que la realidad es constatada por intermediación de los sentidos, supuesta la tesis del error a que pueden inducir éstos.

167. En José Ferrater Mora se nos dice sobre el *idealismo*: “Puede también considerarse como simplemente ‘humano’ –en tanto que lo que se tiene en cuenta es la acción del hombre, y especialmente la acción del hombre en la sociedad” (ver p. 1599 de su *Diccionario de Filosofía*, t. II) O, A. Castro, en su citada obra (p. 86): “Pero junto a tan realista concepción del mundo, el humanismo había comenzado a dar importancia al hombre (como) modelador ideal (de la realidad). (La base la proveían los) estados de conciencia, nuestra mente, siendo así que el testimonio de los sentidos es falaz”.

168. Como analiza Javier Salazar Rincón, de J. A. Maravall, que “sitúa el Quijote en el cruce de dos épocas, medieval y modernidad, y lo interpreta como el resultado de un choque entre fuerzas de signo opuesto: de un lado el hidalgo, encarnación del espíritu caballeresco medieval y la utopía arcaizante; de otro, las formas políticas y económicas propias del Estado moderno, a las que el caballero se enfrenta: ejército regular, fuerzas de seguridad, economía dineraria, administración de técnicos” en la citada obra de J. Salazar, p. 12).

169. Con ‘jerarquización’ quisiéramos comprender aquellos vínculos de dependencia, que van tanto desde el poder con respecto a todo lo que se le subordina, como desde todo aquello que se comprenda dentro de una situación de causa-efecto. Donde se dé más un principio estructurador, en general, que la univocidad poder-subordinación o escala social. Así tendríamos el tema de la “pureza de sangre” y las demás etnias con las que se compara (nos referimos a esa fuerza ‘moral’ que se ampara en aspectos jurídicos, étnicos o de cualquier otra índole para establecer categorías sociales, o una normatividad de claro matiz particular, defensivo de intereses e impositivo, que se genere desde el poder absoluto hasta todo el entramado social). Por otro lado, si nos atenemos a las pesquisas jerárquicas de J. Salazar (“en la sociedad de estamentos, la distribución escalonada de los individuos en categorías sociales es obra de la providencia divina, y reflejo de la disposición jerárquica que preside el orden celestial”, *op. cit.*, p. 71), entonces tendríamos que lamentar que el fundamento jerarquizador terreno sólo copie del celestial ese orden subordinado, y no las prerrogativas personales o cualidades inherentes a

cada escala. Entendemos que cada grado de poder celeste se reviste de prerrogativas particulares, de atributos por los que se justifican jerárquicamente. Esa situación desestimaría el criterio temporal, cuya dotación para adaptar aquel plan superior se sitúa en la avaricia personal y en las prerrogativas hereditarias. Un revestimiento de los mecanismos de poder para emular las más altas instancias absolutas y justificar una posición, en cierto modo participativa de aquella, y, aparentemente, o, al menos, formalmente, sometida a ella.

170. J. Salazar Rincón, *op. cit.*, p. 22. Estimamos la conveniencia de abarcar reducida pero pluralmente distintas piezas significativas del engranaje histórico, “...situar su obra dentro de las coordenadas reales en las que surgió: Renacimiento, humanismo, erasmismo, espíritu crítico, modernidad” (*ibíd.*, p. 11).

171. *Op. cit.*, p. 29. La posición de Cervantes es bien explícita a la hora de formular responsabilidades. En este diálogo entre el canónigo y Sancho aparece la filosofía propia de la gobernabilidad en base a cualidades específicas; y también, su fundamentación metafísica: “–Eso, hermano Sancho –dijo el canónigo–, entiéndese en cuanto al gozar de renta; empero al administrar justicia, ha de atender el señor del estado, y aquí entra la habilidad y el buen juicio, y principalmente la buena intención de acertar, que si ésta falta en los principios, siempre irán errados los medios y los fines; y así suele Dios ayudar al buen deseo del simple como desfavorecer al malo del discreto” *don Quijote I*, cap. 50, p. 575).

172. J. Salazar dice sobre esto que “desde el siglo XVI, el régimen del absolutismo monárquico llegó a ser, en la práctica, la expresión del poder político de los grandes señores, cuyas decisiones e intereses prevalecen a menudo sobre los del monarca y el reino, y en cuyas manos se acumulan las prebendas, los cargos públicos y el ejercicio de la autoridad. La administración de la justicia y el gobierno del Estado, desempeñados en la época de los Reyes Católicos por gentes de clase media, caen gradualmente en manos de letrados de linaje noble, o de funcionarios de origen burgués que aspiran a ennoblecerse, procedentes en su mayor parte de los Colegios Mayores, instituciones que, aunque originariamente fueron concebidos para acoger a los estudiantes pobres, llegaron a convertirse en época de los Austrias en un poderoso instrumento de dominio de la nobleza” (*op. cit.*, pp. 36-37). Y sobre el particular celo de las prerrogativas funcionales nobiliarias aludidas, este mismo autor, en p. 37 de dicha obra, refiere cómo “en la mayoría de las grandes ciudades los caballeros se adueñan del gobierno municipal y, a través de él, de los puestos de procuradores. Los representantes del Reino llegaron a proponer, en las Cortes de 1566 y las de 1570, la exclusión de los mercaderes y oficiales mecánicos de los cargos concejiles, y la obligación de que tales oficios sean desempeñados en las ciudades con voto en Cortes por hidalgos de sangre limpia”. Y decíamos «con reservas», cuando nos referíamos a cierta «movilidad» social, porque “el ser individual y el ser social del hombre [en opinión o pesquisas de J. Salazar] quedan equiparados, y la configuración de la personalidad llega a depender, de manera casi exclusiva, de la adscripción del individuo a una determinada categoría social” (p. 73 de la citada obra del mencionado autor). También leemos en Antonio Domínguez Ortiz (“La España del ‘Quijote’ ”, p. XCV del “Prólogo” a la mencionada edición de *Don Quijote de la Mancha*, dirigida por F. Rico): “En el ámbito político-social es importante destacar también la contraposición entre los dos reinados: en el de Carlos V aún tenían los magnates suficiente fuerza e independencia para oponerse con éxito a las propuestas del emperador en las Cortes de Toledo de 1538. Frente a Felipe II aparecen totalmente sometidos; su máxima aspiración era ser admitidos en el estrecho círculo que rodeaba al monarca y formar parte de su servidumbre: organizar su casa, vestirle la camisa, servirle los platos, acompañarlo en sus cacerías, autorizar su Corte, serían las máximas aspiraciones de los hijos y nietos de quienes, no mucho tiempo

antes, habían hecho temblar a los reyes. Paso decisivo en el afianzamiento de un poder real absoluto del que los Reyes Católicos habían diseñado las piezas maestras sin poder perfilar los detalles”.

173. *Op. cit.*, p. 37. Lógicamente el dominio del orden estamental y jerarquización nobiliaria decidía o, al menos, controlaba el curso de los acontecimientos sociales, siendo decisivo, por tanto, en la dirección de acontecimientos; “...el dominio político, que la nobleza ejerce de manera exclusiva, permite sofocar rebeldías, acallar protestas y encauzar dentro de un orden arcaico los cambios sociales” (*ibíd.*, p. 38). El ejército, sin embargo, según se desprende de esta seguidilla, se integraba también de gentes plebeyas: “A la guerra me lleva/ mi necesidad;/ si tuviera dineros,/ no fuera, en verdad” (*Don Quijote II*, cap. 24, p. 211).

174. En este sentido dice la sobrina a don Quijote “...que es caballero, no lo siendo, porque aunque lo puedan ser los hidalgos, no lo son los pobres” (*Don Quijote II*, cap. 6, p. 70). Y en F. Salazar leemos: “La riqueza, que abre a muchos las puertas del estamento nobiliario, sirve también para establecer jerarquías dentro de él: levanta a los grandes señores, hasta convertirlos en auténtica aristocracia del dinero y el poder; permite al caballero comprar lugares y alcanzar un título; y define además, con claridad, las categorías en que se distribuye el grueso de la nobleza: caballeros acaudalados, hidalgos de escasa hacienda, escuderos que sirven a un señor para poder sustentarse” (F. Salazar Rincón, *op. cit.*, p.89).

175. Acerca del concepto «moderno» y «modernidad» (a raíz de lo señalado por J. A. Maravall en p. 38 de su citada obra), debemos tener en cuenta que «modernidad» como «postmodernidad», a nuestro entender, deben asumirse con la movilidad que requieren los términos con uso y funcionalidad disponibles; no encasillados por la cronología en la determinación de una época y, por tanto, inamovible. Ambos términos pueden asignarse a cualquier época –tal vez con el matiz que establece el anterior autor (p. 38) de «época nueva», donde se suponen cambios y demás–, utilizándose entonces más que como conceptos específicamente cronológicos, complementarios o reformadores de éstos (del ámbito o dominio semántico de la cronología). Entonces, su uso o irrupción variable podría fijarse en la cronología con aposiciones o determinantes que sí fueran de aquel ámbito o dominio. V. gr.: “Modernidad Neolítica” (con respecto al Paleolítico), o “Postmodernidad Renacentista” (en cuyo caso ya se está implicando al Medievo, etc.).

176. J. Salazar Rincón, *op. cit.*, p. 125.

177. Véanse pp. 37-39 de la citada obra de Maravall para ver esto pormenorizado.

178. *Ibíd.*, pp. 67-69. (Allí puede verse más detalladamente, pues hemos resumido lo esencial).

179. Como dice Javier Salazar: “Lo único que pretende probar el caballero, cuando empuña la espada, es la superioridad frente al contrario, no sólo en el manejo de las armas, sino en todos los órdenes. Se trata de mostrar en todo momento y públicamente el propio valor, y cuando su reconocimiento peligra, hay que reafirmarlo mediante el combate. No importan, en el reconocimiento de ese honor personal, la justicia, la verdad, u otros principios morales; lo que está en juego es el valor social”, (*op. cit.*, p. 255). O si no, el propio lenguaje se encarga de deslitar cualquier duda o sospecha sobre estos particulares asuntos: “Pero dejando esto del gobierno en las manos de Dios, que me eche a las partes donde más de mí se sirva, digo, señor bachiller Sansón Carrasco, que infinitamente me ha dado gusto que el autor de la historia haya hablado de mí de manera que no enfadan las cosas que de mí se cuentan; que a fe de buen escudero que si hubiera dicho de mí cosas que no fueran muy de cristiano viejo, como soy, que nos habían de oír los sordos”, (*Don Quijote II*, cap. 3, p. 50).

180. Toda esta argumentación puede constatarse en las pp. 20-23 de la citada obra de J. A. Maravall. Por su parte, J. Salazar dice que “la crisis agrícola, unida al desbarajuste económico de los últimos años del siglo XVI, había dejado al país extenuado y, en muchos lugares, por debajo de sus condiciones mínimas de subsistencia. Los propietarios se veían obligados a vender sus tierras y a abandonar la labranza, y a los jornaleros que no encontraban un señor a quien servir, no les quedaba otro recurso que el ejército, la Iglesia o los barcos que zarpaban hacia América”, (*op. cit.*, p. 199).

181. *Don Quijote I*, cap. 36, p. 443.

182. Téngase en cuenta el ‘renacer’ o principio renacentista de exaltación «individualista», de los valores personales, y que se encaminan más en la dirección metafísica del concepto «hombre» que en su referente social, si nos atenemos a la sujeción y deterioro concienciativo que supondría valorarse concienciativamente según postulados clasistas de la época. En este sentido nos atenemos a una mentalización evolutiva o progresista de Cervantes, o, si queremos, de previsión futura que modelaría la época moderna. En cuanto a esa atribución “individualista”, leemos en G. Fraile que “los aspectos que se han pretendido destacar como típicos y distintivos del Renacimiento –la estima de la antigüedad, el individualismo, el sentimiento heroico, el aprecio de la belleza y de la naturaleza– no son adquisiciones nuevas, sino que tienen antecedentes muy remotos” (*op. cit.*, vol. III, p. 16).

183. Este autor preconiza para el estudio antropológico una ‘cosmovisión’ que se superponga o palie las visiones parciales que suponen cada una de las ciencias antropológicas particulares –historia, psicología, sociología, etc.–. Una de las razones –según el autor– es que, absortas en sus objetos particulares, presuponen ya una tácita visión humana; y si se consideran conjuntamente sus verdades, conducen a una multiplicidad de las ideas sobre el hombre, cuando lo que se pretende es saber qué es el hombre en realidad (cfr. Joachim Ritter, *Subjetividad*, pp.33-37). Aunque, como se puede apreciar (cfr. p. 51), la finalidad hipotética defendida por Ritter postula el retorno de la filosofía a sus bases científicas para el conocimiento del mundo y del hombre, prescindiendo o alejándose de toda especulación subjetiva y metafísica.

184. John Losee, *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, p. 80.

185. Apud T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, donde asumió el término «paradigma» que después cambiaría por «matriz disciplinar» (véase su definición de «paradigma» en p. 13). “El contenido de una revolución científica consistirá, pues, en la sustitución de una matriz disciplinaria por otra”, (apud C. Ulises Moulines, *Exploraciones metacientíficas*, p. 258); “...el caso de la revolución newtoniana: ella desbancó no sólo a la tradición cartesiana, sino también a la aristotélica”, (*ibíd.*, p. 256).

186. “Bacon aceptaba como imperativo moral que el hombre ha de recobrar el dominio sobre la naturaleza que perdió en su Caída. Afirmó repetidamente que el hombre debe controlar y dirigir las fuerzas naturales con el fin de mejorar la calidad de vida de sus semejantes. Así, el descubrimiento de las formas es sólo el objetivo inmediato de la investigación científica. Se debe conseguir el conocimiento de las formas antes de que se pueda forzar a la naturaleza a servir a los propósitos humanos. Pero el objetivo último de la investigación científica es el poder sobre la naturaleza. El énfasis de Bacon en la aplicación práctica del conocimiento científico está en marcada oposición a la postura de Aristóteles, según la cual el conocimiento de la naturaleza es un fin en sí mismo”, (John Losee, *op. cit.*, p. 78).

187. “Concluyó que alguno de sus juicios estaban realmente más allá de la duda, que, en tanto pensaba, debía existir, y que debía existir un Ser Perfecto.

Descartes argumentó que un Ser Perfecto no crearía al hombre de tal modo que sus sentidos y su razón le engañasen sistemáticamente. De este modo, debía existir un universo externo al yo pensante, un universo no opaco a las facultades cognoscitivas del hombre. En realidad, Descartes llegó más lejos, y sostuvo que cualquier idea que se presentase a la mente a la vez de modo claro y distinto debía ser verdadera”, (John Losee, *op. cit.*, p. 80).

188. Cfr. *op. cit.*, p. 83.

189. A. Castro, *op. cit.*, p. 43. Con todo, si analizamos bien los enunciados, aunque no construya ciencia nueva, se infiere de los restantes que su obra contiene supuestos científicos de su época.

190. *Don Quijote II*, cap. 25, p. 222.

191. John Losee, (*op. cit.*, p. 79) nos refiere en este sentido que “un aspecto importante de la nueva visión de Bacon de la ciencia es que la recuperación por parte del hombre del dominio sobre la naturaleza sólo es posible a través de la investigación cooperativa”.

192. Sobre la base de tal individualismo viene a decirnos A. Castro que “de ahí la desproporción entre el volumen del arte español y el de la ciencia, la filosofía o la técnica españolas”, (véase n. 16, p. 19 de su obra *La realidad histórica de España*).

193. Sylvia Roubaud, “Los libros de caballerías”, en *Don Quijote de la Mancha*, edición de F. Rico, vol. I, p. CXVII.

194. Véase J. A. Maravall, *op. cit.*, p. 149.

195. *Ibíd.*, p. 150.

196. *Don Quijote I*, cap. 38, p. 460.

197. *Ibíd.*, pp. 462-463. Tal como antes reflexionábamos, las quejas de don Quijote van más por la salvaguardia del «ser en sí», como humano, enfocado desde sus logros éticos y morales, que por las conquistas científicas, sin que este apremio y queja signifiquen una condena al progreso.

198. Apud J. A. Maravall, *op. cit.*, p. 68. O como dice en p. 65: “El Estado ha realizado la labor de convertir la guerra y la acción armada en una función pública”. También leemos en *Don Quijote I*, cap. 45, p. 535, el enfrentamiento de éste a las instituciones públicas, en este caso el órgano administrativo de la justicia, la Santa Hermandad, que, a sus ojos, subvierte el verdadero orden judicial: “Venid acá, ladrones en cuadrilla, que no cuadrilleros, salteadores de caminos con licencia de la Santa Hermandad”.

199. J. A. Maravall, *op. cit.*, p. 17. No carece de ambigüedad el retorno a la visión antropológica clásica, que propugnan estos movimientos, como nos refiere Guillermo Fraile (*op. cit.*, pp. 13-14), lo que confirma en cierto modo esa atribución que venimos sosteniendo a lo largo de este capítulo: “Los humanistas tienen conciencia de que su tiempo significa una renovación del espíritu clásico. Se propusieron un ideal, no de progreso hacia el futuro, sino más bien de retroceso hacia el pasado grecorromano, que consideraban como la meta, ya lograda, de la posible perfección humana. Padecieron una ilusión histórica al esforzarse por resucitar una forma fenecida de cultura, pues el tipo de hombre que imaginaron fue un mito creado por su fantasía, que nunca existió en Grecia ni Roma... No obstante, de esa aspiración se derivan muchos de los caracteres distintivos del mundo moderno”.

200. J. A. Maravall, *op. cit.*, p. 26.

201. *Ibíd.*, p. 14. En cuanto a la naturaleza, se dice en el *Quijote* de forma indirecta por boca del cura a un cabrero que iba tras una cabra escapada del rebaño: “–Eso creo yo muy bien... que ya yo sé de experiencia que los montes crían letrados y las cabañas de los pastores encierran filósofos”, (*Don Quijote I*, cap. 50, p. 577).

202. Américo Castro, *op. cit.*, p. 163. Sin eso, no dejamos de recordar la paridad antitética que nos condiciona como principio (dualista o de opuestos), y que Ángel González Álvarez nos refiere, con relación al Renacimiento y la Reforma, por su implicación hispana, en la forma que sigue: “Se ha exagerado mucho en la apreciación de las conexiones doctrinales entre el Renacimiento y la Reforma hasta ver en ésta el desenlace lógico y la natural resolución de aquél. Estimamos que la verdad es muy distinta. Ambos movimientos doctrinales se tocan, pero es precisamente en los extremos de su respectivo error. La Reforma proscribió la filosofía, y el Renacimiento la venera. El Renacimiento representa la exaltación del hombre natural, y la Reforma ve en él pecaminosidad constitutiva” (v. p. 321 de su *Manual de historia de la filosofía*).

203. Véase el texto correspondiente a la n. 181 del presente capítulo.

204. A. Castro, *op. cit.*, p. 169. Decimos que encontramos fatalista los extremos de esta síntesis naturalista cervantina, porque, aunque se insinúan modificaciones sobre la naturaleza concebida con «defectos», mediante la razón y voluntad, sin embargo se concluye con la fidelidad debida al destino que cada cual se vea impelido, según los dictámenes de su propio conocimiento.

205. “...y Sancho alivió el jumento, y tendido sobre la verde yerba, con la salsa de su hambre, almorzaron, comieron, merendaron y cenaron a un mismo punto, satisfaciendo sus estómagos con más de una fiambra que los señores clérigos del difunto (que pocas veces se dejan mal pasar) en la acémila de su repuesto traían”, (*Don Quijote I*, cap. 19, p. 244). O la expresión “mutatio caparun” de aquel otro pasaje, cuando Sancho hizo truco de su asno y aparejos con los respectivos del barbero; haciendo alusión al cambio de capas de los cardenales y prelados el día de la Resurrección (según nota a pie de página. Véase *Don Quijote I*, cap. 21, p. 263).

206. Concretamente dice: “Yo parto de esta base: Cervantes no se propuso conscientemente exponer un sistema de ideas favorables o adversas a la teología católica; en los pensamientos acá y allá revelados hay contradicciones, que procuraremos explicar; pero admito asimismo que, al expresar su pensamiento acerca de esos graves problemas, se deja guiar del complejo espíritu de fines de siglo, mezcla extraña de adhesión a la Iglesia y de criticismo racionalista. Psicología e historia han de ser aquí también nuestros guías” (A. Castro, *op. cit.*, p. 245).

207. “A finales del siglo XVI [dice A. Castro tras referirse a la situación de las religiones positivas en la actualidad, circunscrita al dominio de la conciencia] la situación era otra; el catolicismo era antes materia de Estado que de conciencia, y entre nosotros iba ligado al honor nacional”, (*op. cit.*, p. 251).

208. Véanse las pp. 261-262 de la citada obra de A. Castro, y también lo correlacionado en este capítulo; concretamente, el texto comprendido desde la n. 98 hasta la n. 102.

209. *Op. cit.*, p. 253.

210. “Cervantes es un hábil hipócrita, y ha de ser leído e interpretado con suma reserva en asuntos que afecten a la religión y a la moral oficiales; posee los rasgos típicos del pensador eminente durante la Contrarreforma” (*op. cit.*, p. 248). Y, posteriormente, prosigue al filo de ser alcanzado por los efectos de su teoría de la “doble verdad”: “Como molde intelectual, la ‘doble verdad’ sirvió a maravilla a quienes se encuentran en mala postura. En Cervantes esa ‘doble verdad’ vino a armonizarse con el ‘engaño a los ojos’; y

así, su mente y su sensibilidad están gobernadas también ahora por la elasticidad y la ondulación que esencialmente las informan” (*ibíd.*, p. 252).

211. *Op. cit.*, pp. 291-292.

212. *Op. cit.*, p. 292.

213. *Ibíd.*

214. Revista *Anthropos*, nº. 98/99, p. 128.

215. Al hablar de la precisión terminológica, y al estar incidiendo insistentemente con el concepto «autoconciencia» como uno de nuestros ejes en los que basar nuestras argumentaciones, contraviniendo, quizás, los cánones concisos filosóficos (su nomenclatura técnica), insistimos que nos impulsa a esta libertad una fuerza innata de su uso, y el hecho de habernos confrontado en numerosas ocasiones con su aplicación (lo cual constataremos en el capítulo pertinente), de forma que se evidenciaba una connotación mayor que el estricto orden denotativo al que se le pretende confinar. La hermenéutica, también, parece ser más tolerante con esta licencia, si nos atuviéramos a una consideración finalista.

216. No olvidemos que en este capítulo los aspectos parciales que tocan al conjunto o totalidad subjetiva y que pueden presentarse o aparecer como distintas modalidades temáticas, en modo alguno pretenden radicalizarse desde posiciones demostrativas; más bien, insinúan la complejidad y heterogeneidad perspectivista quijotesca. Al mismo tiempo, constituyen potenciales líneas de actuación argumentativa, como la que a nosotros nos impulsa en la dirección filosófica emprendida de *metafísica* de matiz idealista-racionalista, con complemento o fundamentación objetiva; o, si queremos, realista.

217. Estas razones arguye E. Lledó (p. 23 de su citada obra *El silencio de la escritura*): “Porque aunque el pasado sea algo donde ya no impere la posibilidad, son posibles, sin embargo, nuestras formas de interpretación de ese pasado; y del pasado viene aquello que nos ha *hecho*, que afirmamos o negamos con nuestros actos, y que elegimos en nuestras más o menos intensas decisiones. Es, por consiguiente, nuestra vida la que convierte en experiencia, al incorporárselo, lo vivido por medio del lenguaje que transmite, abstractamente, el antes de la temporalidad que cada ahora realiza, asume e interpreta”.

218. G. Fraile, *op. cit.*, vol. I, p. 68.

219. Esta terminología, en nuestra apreciación, puede sufrir alguna modificación posterior. De hecho, casi hemos visto la conveniencia de englobarlo bajo la denominación de «contrastes existenciales, vitales», por resultarnos más elocuentes. Asimismo, en n. 202 del presente capítulo lo referimos como «paridad antitética».

220. Apud G. Fraile, *op. cit.*, vol. II (2º), p. 40.

221. *Op. cit.*, vol. II (1º), p. 4.

222. Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, vol. I, p. 31.

223. Véase la obra de Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacto*, pp. 87-88

224. Américo Castro, *España en su historia*, p. 384. Cfr., *op. cit.*, p. 310, donde encontraría su precedente este fragmento, ya que en dicha página el autor habla de que el islamismo niega el «libre arbitrio» o libertad humana. Tiene una visión «determinista» del mundo y de la vida, conduciendo, por tanto, a una fe ciega –fatalismo–, o ser consecuencia de ella. De aquí concluye A. Castro algunas derivaciones, como la de que al ser Dios la única causa de cuanto existe, no ha lugar a «causas segundas», por parte de la naturaleza ni por parte del hombre, para modificar esa legislación universal, que mueve o movería los ‘resortes’ del devenir existencial.

225. Miguel Cruz Hernández, *op. cit.*, vol. II, p. 48.

226. Emilio Tornero, en su Introducción a la citada obra de Ibn Tufayl, p. 20.

227. Adam Schaff, *op. cit.*, pp. 129-130.

228. En este sentido podemos interpretar la cita que reproduce A. Castro de Montesquieu: “Un peuple connaît, aime et défend toujours plus ses mœurs que ses lois”. Véase su obra citada, p. 386, n. 1.

229. Américo Castro, *op. cit.*, p. 383.

230. *Op. cit.*, p. 398. Y en p. 405 se precisa: “Hemos de situar bajo otro horizonte el problema total de las letras españolas entre los siglos XVI y XVII. El arcipreste debe al Islam su modo de enfrentarse consigo mismo y con las cosas, impensable en la literatura del resto de Europa”. ¿No podría decirse otro tanto de Cervantes, siquiera parcialmente?

231. *Ibid.*, p. 396. Al leer pasajes del *Quijote*, espontáneamente se han suscitado también en nosotros resonancias que nos condujeron a aquellas fuentes del Alto Medievo (*El collar de la paloma*), como, por las circunstancias que fueran, le aconteció ya a Américo Castro. Y ese ‘eco’ paulatinamente fue convergiendo más en afinidades con aquella obra arábigoandaluza. Sin embargo lo interpretamos más como una temática común al sentir humano, y que el azar trae a colación de una manera casual (por alinearse más con el uso intemporal), que como un encadenamiento a un eslabón causal, influenciado. La razón pudiera estribar en que hay una precesión a la que uno está, en cierto modo, sometido, o debe (o con quien tiene) una dependencia. En la realidad, en la existencia, perviven fórmulas, recursos, iniciativas, reacciones eficaces o efectivas, cuyas captaciones pueden concurrir de forma casual o arbitraria en sujetos cuya perspicacia o adaptación se adecue a la instancia aprehensible; o que la concurrencia de factores pueda determinar tal entidad (sujeto), o estar particularmente dotado (por afinidad con lo aprehensible; cuestión que conjeturamos en la figura cervantina; como una aprehensión e identificación de instancias metafísicas, que se desenvuelven en la existencia, por razón e interacción sujeto-objetiva).

232. *Ibid.*, p. 405. Tal vez esta peculiaridad sea consustancial con el carácter y sentir árabe tradicional; que su forma de razonar fuera más práctica que teórica o idealista, conformados, quizás, por un medio duro, monótono y poco variado. Con respecto a esto, Miguel Cruz Hernández dice que “este modo de ser de los árabes primitivos está condicionado por sus peculiares condiciones de vida”. Y en otro lugar, nos lo especifica y amplía: “Sus costumbres eran una mezcla de virtudes y defectos. Generosos, valientes, caballerosos, protectores del débil, esclavos de la palabra dada; a la par, pendencieros, vengativos y orgullosos. Respetuosos con la mujer, tuvieron por el amor un entusiasmo platónico, a cuya sombra surgieron las primeras cortes de amor, muchos siglos antes que en Provenza; pero a la vuelta del tapiz eran sensuales y polígamos, tahúres en el juego y amigos de embriagarse con el espeso vino que buscaban en los monasterios cristianos. De todos los rasgos atribuidos a los árabes, sólo uno es falso: la fantasía, que sólo muy tardíamente tomarían de los persas”; (pueden verse estas citas en las pp. 21 y 20, respectivamente, de la obra del citado autor, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, t. I).

233. Puede consultarse, junto con la p. aludida de Cervantes, las pp. 97-98 de la citada obra de Ibn Hazm de Córdoba. Allí se establece el plan general de la obra, las divisiones y los temas que abarca cada capítulo, para ver esa correlación.

234. Ibn Hazm de Córdoba, *El collar de la paloma*, p. 144.

235. *Don Quijote I*, cap. 22, p. 274.
236. Ibn Hazm, *op. cit.*, p. 145.
237. *Don Quijote I*, cap. 22, p. 274.
238. Ibn Hazm, *op. cit.*, p. 144.
239. *Don Quijote II*, cap. 10, pp. 92-93. Seguimos encontrando poderosísimas analogías con textos de *El collar de la paloma*, según se ve. Nos remitimos a las argumentaciones de este capítulo para enjuiciar tal correspondencia.
240. Ibn Hazm, *op. cit.*, p. 112.
241. *Don Quijote II*, cap. 47, p. 532.
242. Américo Castro, *op. cit.*, p. 373.
243. *Don Quijote I*, cap. 37, p. 454.
244. *Op. cit.*, cap. 33, p. 403.
245. José M^a. Arbizu, “Lectura de lecturas globales del Quijote”, en revista *Anthropos*, nº. 100, p. 30.
246. *Don Quijote I*, cap. 4, p. 117.
247. José M^a. Arbizu, art. cit., p. 30.
248. *Don Quijote I*, cap. 8, p. 150. La fundamentación quijotesca de la verdad hemos de encontrarla con relación a la «Verdad Absoluta», en conexión con la cual –como se aprecia en el texto correspondiente a la precedente n. 245–, encontraría Cervantes justificación y adecuación con el mundo objetivo.
249. Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 36.
250. *Ibíd.*
251. *Op. cit.* p. 37. (Observamos también, que en esta misma p., llama este autor la atención diciéndonos que “(...) por Don Quijote (por cuya boca habla –muchas– veces Cervantes”). Concuerdia con nuestra idea de “intermediación”, que nos ha asaltado a lo largo de este trabajo. Pero no es menos obsesivo Américo Castro, pues en su art. “El Quijote, taller de existencialidad”, del núm. 52 de la *Revista de Occidente*, p. 16, hace notar que “la gran revolución estilística consistió en pasar de la narración-descripción a lo que llamaría ‘autobiografismo’, en virtud del cual las figuras humanas, los animales y, a veces el autor, harán presente su saber estar ahí, abierta o encubiertamente”.
252. Américo Castro, *op. cit.*, p. 40.
253. *Ibíd.*, p. 41. Concretamente, en lo referente al aspecto psicológico de la verdad, y en p. 39, refiere que “la verdad será, en último término, *armonía con el punto de vista de quien la considere*, –con una vivencia literaria”.
254. Américo Castro, “El Quijote, taller de existencialidad”, *Revista de Occidente*, p. 30.
255. *Don Quijote II*, cap. 22, p. 188.

III

DOS PLANOS DE LA CONCIENCIA

A) AUTOCONCIENCIA

¿Quién puede dar más datos, aportar más asuntos y experiencias concienciativas, que aquél que las acumula en sumo grado? ¿Y cómo apreciar tal acumulación sino en la exploración de la vida y, en suma, del pensamiento que la informa? ¿Cómo no traducir y ver actitudes, hechos, posiciones y opiniones definidas y precisas en los ecos circunstanciales concienciativos?

Desde estas cuestionadas premisas, incidimos en la eximia figura de la mentalidad de nuestro autor, con objeto de ‘explorar’ su conciencia, a través de sus múltiples manifestaciones. Así pues, el principio metodológico condicionador –«intermediación» o «medio»–, lo asumimos de nuevo: ver o intuir en la expresión y descripción de personajes, lugares, hechos y demás –en el lenguaje novelesco–¹, la interacción sujeto-objeto; pero, principalmente, la respuesta y actitud del autor, Cervantes, ante la vida: su mundo interno y la problemática inherente en cuanto sujeto existencial y «objeto» ineludible del concierto social.

Quizás que la conjunción circunstancial con el resultado del propio conocimiento concienciativo –de ese proceso consciente, por el que acumulamos reflexivamente conocimiento empírico, identidad decisoria, aunque, también, por qué no, aquello que de inconsciente configura nuestro «ser»–, decidan nuestra particular visión del concepto o término *autoconciencia*: una decisión problemática subjetiva. Pero «problemática», en lo concerniente a todas aquellas ‘salpicaduras’ del entorno objetivo, ineludible; aunque reafirmando los procesos de la propia interiorización, del sentir autónomo, en afinidad, quizás, con postulados existencialistas.

Basándonos, pues, en supuestos precedentes inmediatos, extraemos de ellos precisamente los términos «conciencia» (ya prefigurado como «autoconciencia») y «social». En ellos pretendemos cifrar la problemática inherente a una época, y el desenvolvimiento subjetivo: su intuitiva previsión y el desenlace personal ante el ‘juego’ interactivo subjetivo en su función social.

A pesar de todo, la inmediatez expresiva del autor, que encontramos ya en el “Prólogo” de la Primera parte, nos induce más fehacientemente en la dirección emprendida de ‘urgar’ en su conciencia, que los susodichos supuestos (nada despreciables, por otra parte, para nosotros, según queda dicho). Inferimos que la propia intencionalidad queda patente en la fuerza expresiva del período que formaliza el mundo interior subjetivo: la delegación mediatizada en la palabra, en el relato novelesco, a tenor de las líneas finales del texto aludido:

Y pues esta vuestra escritura no mira a más que a deshacer la autoridad y cabida que en el mundo y en el vulgo tienen los libros de caballerías, no hay para qué andéis mendigando sentencias de filósofos, consejos de la Divina Escritura, fábulas de poetas, oraciones de retóricos, milagros de santos, sino procurar que a la llana, con palabras significantes, honestas y bien colocadas, salga vuestra oración y período sonoro y festivo, pintando, en todo lo que alcanzáredes y fuere posible, vuestra intención, dando a entender vuestros conceptos sin intrincarlos y escurecerlos ².

Asimismo, la identificación del autor con sus obras (explícita en la célebre frase cervantina “cuanto más que cada uno es hijo de sus obras”) ³ cabe interpretarse en la figura del autor, implícitamente con el talante social-vivencial desarrollado a lo largo de su vida; y de modo manifiesto en los datos biográficos que ha aportado la investigación histórica y en los autobiográficos desprendidos de su obra. Pero en esta frase también cabe entender o comprenderse su ostensible conciencia de escritor (autoconciencia), a través de la mención e identificación personal que hace de sus propias obras. Previendo, pues, la relatividad existencial y fugacidad de la vida, en relación al ser humano y a sus manifestaciones conscientes y personales, en la mención explícita de sus obras, ⁴ se nos lega el eco de su pensamiento. Consciente del olvido de la temporalidad, y aleccionado por las adversidades que tuvo que afrontar, él nos remite a sus obras como delegando en lo profundo de su contexto la justa exploración de su verdadero pensamiento, en aras de la imparcialidad y del juicio crítico conferido a la posteridad (“pero el tiempo, descubridor de todas las cosas, lo dirá cuando menos lo pensemos”) ⁵, aquietadas las convulsiones de su época; donde la visión no

quede sometida al propio interés y a los que impone la conciencia social contemporánea, tal vez por los mecanismos de poder.

Esa legación personal a la escritura, a la propia creación literaria, podemos interpretarla cual expresión objetivable de la conciencia: un mundo que se escapa de las reducciones deformadoras para situarse en aquel otro plano de libertad, donde se alcanza mediatamente aquel estado especulativo y trascendente que vislumbramos en la reflexión metafísica.

No es una evasión de la realidad, un recurso a los perdidos y apetecidos clamores del «mito dorado». Más bien es un despertar a la cruda realidad, y un estado concienciativo de tal situación. La conciencia y la obra, entonces, se amalgaman en un criterio expresivo de objetividad y subjetivismo. Por eso deduce Jean Canavaggio del “Prólogo” de la Segunda parte, que Cervantes “respira, más que nada, la melancolía del superviviente de un tiempo caduco”⁶.

Efectivamente, un «tiempo caduco» hace mella en la moldeable ‘masa’ concienciativa, o, al menos, decide momentos decisorios personales; impulsa su génesis y efectividad. Y traducimos esa caducidad temporal precisamente a tenor de ese impulso o actitud vital personal cuyo enfrentamiento constituye el estado concienciativo en su reafirmación y desembarazamiento. Esto, al mismo tiempo, nos brinda el fondo o estado de cosas del que se emerge en ansias de vida y de esperanza. No es una renuncia, sino el compromiso personal, fiel a su sentido progresivo y trascendente; es la lucha ante los obstáculos, la pasividad, la sinrazón y la confusión; son las pautas que el *deber* determina en detrimento de aquella disfuncionalidad sistemática, inherente a los mecanismos de poder y a intereses sociales (traduzcámoslo por «desinterés», si ello conduce a aquella recordada «caducidad»). Sería, en suma, lo caótico, por las circunstancias que a ello concurran.

Siempre tiene la conciencia capacidad de ‘gravitar’ sobre tal confusión decayente, y de mostrar sendas revitalizadoras. Este es el sentido que intuimos en esos dos planos que establecemos, fieles a nuestro compromiso contrastante: Cervantes, y su mundo entorno; la autoconciencia, y la presión social.

Estas a modo de advertencias previas reclaman imperiosamente una ponderación «autoconcienciativa», que ya se vislumbró ocasionalmente antes⁷. Pero, como se brinda específica y principalmente por la eximia figura de nuestro autor, nada más elocuente y aleccionador que la propia voz, surgida del fondo concienciativo: “Yo sé quien soy”⁸. Y no sólo Cervantes se identificaría aquí reflexivamente con esa afirmación concienciativa del

protagonista, sino que es una constante, un compromiso personal y, por tanto, es exigible de cualquier entidad, de la generalidad; como en el siguiente pasaje, cuando don Quijote siente el peso de la responsabilidad, a la hora de aleccionar a su fiel escudero:

–No te enojés, Sancho, ni recibas pesadumbre de lo que oyeres, que será nunca acabar. Ve tú con segura conciencia, y digan lo que dijeren; y es querer atar las lenguas de los maldicientes lo mismo que querer poner puertas al campo ⁹.

«Autoconciencia»: una voz que traduciría, en el lenguaje, un fondo introspectivo y un eco personal; aunque no puede desprenderse de su referente social, en la medida en que la sociabilidad (lingüística) presupone un agente ‘descodificador’ del mundo personal: la interpretación social reafirma la propia existencia y dota de temporalidad lo que, de otra forma, podría desvanecerse en el más puro nihilismo, al no haber constancia del mundo subjetivo sino en el exclusivo parecer «autárquico». No *parece* sino que, se nos insinúa tal en el siguiente fragmento:

Y escuchémosle que por el hilo sacaremos el ovillo de sus pensamientos, si es que canta; que de la abundancia del corazón habla la lengua ¹⁰.

El lenguaje, según antecede, nos reporta múltiples posibilidades, ya que todo pensamiento es lenguaje. Entonces, toda expresión conlleva en sus ideas aquellas formas que involucran semánticamente; responden (las ideas), por tanto, al mundo interior. Y al ser el lenguaje expresión de ideas, de vida y de formas o modelos históricos, entonces los personajes literarios serían el *medio* indirecto del que se revisten los mencionados principios, por lo que se involucran en la vida, en la historia, en el ser; incorporan (los personajes) la carga objetiva que se quiera delegar en ellos. Los personajes, dentro de su subjetividad e independencia, no pueden evadirse de la carga intencional con que son creados. Tal intencionalidad referiría el «medio» al que aludíamos, como formas ajenas de expresión: conllevan un testimonio social, enajenado, histórico, personal o del cariz que se precie.

Teniendo presentes las inmediatas consideraciones, ¿qué principios subjetivos encarnaría el perfil autoconcienciado que consideramos en este capítulo, y qué ideas metafísicas asignamos a nuestro autor, Cervantes?

Pensamos dar respuesta a estas cuestiones, si bien antes se impone la reflexión o ponderación que del término «autoconciencia» teníamos pendiente; para lo cual nos parece adecuado el recurso de autoridades (como viene siendo preceptivo en nuestro trabajo).

La experiencia será, quizás, el exponente más fidedigno de un conocimiento objetivo; en ella, a la acción y a los acontecimientos, aunamos la consideración consciente, que involucra al mundo y al sujeto agente en el conocimiento que perfilamos como autoconcienciativo. Luego, el resultado adquiere las designaciones del predominio existencial con que «parece» conformarse el ser racional ¹¹. Cervantes, fiel a ese talante veraz que descubrimos en su obra, nos presenta algunas notas autobiográficas, de su experiencia vivencial, por lo que pudo expresarse así, igual que tantos otros autores, José Rubia:

Sabido es que el infortunio, la pobreza y las cárceles le fueron a él familiares a lo largo de la vida ¹².

Anthony Close, por su parte, y tras exponer las reticencias de la actual crítica literaria acerca de lo fidedigno del contexto novelesco en el aspecto autobiográfico, por “lo escurridizo del *yo* del autor literario”, parece refutar esta posición cuando expresa lo siguiente (con lo que concordamos):

Suarez de Figueroa, en un pasaje de *El pasajero* (1617), y pensando sin duda en la historia del capitán cautivo (Quijote, I, 39-42), ironiza incluso sobre el hábito de Cervantes de convertir sus vivencias en materia de ficción. De todas las obras cervantinas, el *Quijote* es la que más claramente deja constancia de haber sido compuesta con espíritu de compromiso personal: la Primera parte es un apasionado credo estético, cuyas implicaciones rebasan con mucho el marco caballeresco; la Segunda constituye un homenaje lúdico pero sentido al triunfo popular de los héroes, y, por extensión, a la genialidad de su concepción. Incurriríamos, pues, en un anacronismo perverso si renunciaríamos a ver al hombre tras su obra, ya que está instalado de modo manifiesto dentro de ella ¹³.

Nos fijamos, con énfasis, en la posición de este autor, Anthony Close, pues, como él, apreciamos la presencia del autor en su obra más significativa: el *Quijote*. Creemos que se han aportado ya suficientes razones a lo largo de nuestro trabajo, tanto de orden hermenéutico, como del contexto literario que analizamos, como para no ver en la escritura el testimonio

verosímil concienciativo, histórico, sociológico o metafísico (por enumerar aquellas materias involucradas en nuestros esquemas argumentativos).

En el escrutinio de la biblioteca de don Quijote (I, VI), se hallan diversas secuencias harto elocuentes como para pasar desapercibidas en lo tocante a estos asuntos (lo expresivo del contexto, su identificación y contenido metafísico). Así, cuando las dos indignadas mujeres –ama y sobrina–, solícitas, ejecutaban las órdenes de los escrutadores, leemos:

Lo mismo dijo el ama: tal era la gana que las dos tenían de la muerte de aquellos inocentes.

O, poco más adelante, cuando se dice:

Hízolo así el ama con mucho contento, y el bueno de Esplandián fue volando al corral, esperando con toda paciencia el fuego que le amenazaba.

Decíamos que estas dos secuencias, y, en especial, los términos «inocente» y «paciencia», encierran, tras su lenguaje metafórico, la fuerza significativa testimonial-expresiva y la reafirmación concienciativas en su «razón» u orden interno idealista, respectivamente; que «conciencia» o «razón» no están sujetas sino a su propia substantividad, por lo que trascienden o están exentas de cualquier limitación o restricción impositiva, dentro de las estructuras político-sociales en las que se desenvuelven. Por eso Cervantes, en la figura de don Quijote, puede apelar a las instancias temporales, descubridoras de todas las cosas, para encontrar su propio eco concienciativo; su talante creativo, “la genialidad de su concepción”:

–Dichosa edad y dichoso siglo aquel adonde saldrán a la luz las famosas hazañas mías, dignas de entallarse en bronces, esculpirse en mármoles y pintarse en tablas, para memoria en lo futuro ¹⁴.

Si en el tiempo, pues, se crean los momentos autoconcienciativos y se plasman en acción inteligible, en expresión lingüística, nada entonces más revelador que el mismo tiempo y los instantes que inscribe la temporalidad inteligible –testimonio escrito–, para descubrir en él las caracterizaciones que conforman el desarrollo intelectual y su causa. Tiempo: lugar de ‘edificación’, de comprensión y desciframiento; en el tiempo, pues, las contingencias parecen

transformarse en testimonio; y el ser inteligible, por la crítica reflexiva, funde en analogías la capacidad con su sendero autoconcienciativo. Evocamos, por tanto, una categoría temporal similar a las concepciones platónicas (“manifestación o imagen móvil de una Presencia que no pasa”)¹⁵; también, recorreremos sendas marcadas por la invención literaria y su implicación temporal, que deviene una abstracción por encima de cualquier momento intersubjetivo – según nos recuerda E. Lledó–; se transforma en memoria evocable (sin olvidar el referente subjetivo y social inherente al lenguaje):

La memoria se origina bajo esa continua reabsorción de cada presente en el cauce de la corporeidad. Es el cuerpo quien asimila el tiempo de cada experiencia, y lo integra en su propio desarrollo, de manera semejante a como asimila e integra los alimentos. Este proceso imprescindible para la evolución del individuo y de su autoconsciencia, o sea imprescindible para la constitución de un ser humano, no tiene otra manifestación que el propio reconocimiento (el reconocimiento de sí mismo) y la comunicación oral con los otros¹⁶.

El principio testimonial autoconcienciativo, el descubrimiento de su propia naturaleza, podría venir dado con mayor propiedad por las referencias del propio autor, el cual lleva al extremo de la dificultad suma la revelación del conocimiento propio, y que apreciamos en los consejos dados por don Quijote a Sancho antes de que se fuera a gobernar la ínsula:

Lo segundo, has de poner los ojos en quien eres, procurando conocerte a ti mismo, que es el más difícil conocimiento que puede imaginarse¹⁷.

Apuntábamos antes hacia el existencialismo, precisamente buscando en esa filosofía alguna explicación del conocimiento problemático subjetivo que, como en este caso, nos plantea Cervantes, pero como de ello trataremos en su capítulo específico, sólo procede decir que su presencia ahora nos va indicando referencias antecedentes orientativas de nuestro procedimiento. En cuanto a la dificultad autoconcienciativa, explícita en la alocución quijotesca, hay que precisar que su resultado (el conocimiento propio) habrá requerido el aprendizaje previo vivencial-empírico en la existencia; mientras que los obstáculos que se presentan a su conocimiento podrían venir dados por la absorción y sometimiento a la inercia social, la cual rompería los vínculos de la propia consideración en aras de una sujeción a sus principios; si bien esto pueda proceder inconscientemente, reconduciéndonos hacia una

conciencia enajenada. Esta parece ser la advertencia encerrada en aquel «difícil conocimiento» del texto inmediato, que el autor por propia experiencia pudo constatar ¹⁸, según se irá refiriendo del transcurso cervantino.

Quedan ya patentes algunos fundamentos, dentro de este capítulo, que debemos tener presentes por su incidencia en la finalidad autoconcienciativa que pretendemos; a saber: ser conscientes del propio conocimiento; ser exigible esto de la generalidad; la dificultad grande que encierra ese autoconocimiento; finalmente, traducirse el testimonio en memoria, en comunicación (por supuesto, basándonos fundamentalmente en el texto y en la crítica cualificada. Lo «temporal» y lo «histórico», también se involucran, en alguna medida, en el anterior esquema).

Y aunque decíamos que el término «autoconciencia» se nos brindaba particularmente por la eximia figura cervantina, al delegar, según vimos, el propio autor su experiencia concienciativa en los personajes novelescos (principalmente los dos protagonistas, don Quijote y Sancho, y el mundo circunstancial circundante), entonces, necesariamente deviene el concurso social-subjetivo, aparecen la equiparación personal y el contraste, significativos de ese mundo heterogéneo, que desciframos como unidades compositivas de aquella vislumbrada conciencia social. También Cervantes nos advierte del interés circunstancial, por lo cual a la delegación personal en el texto escrito, habrá que añadir aquellas que se imponen por exigencias ajenas. Lo encontramos explícito en la alusión que hace a las dedicatorias de las comedias, y a las implicaciones que conllevan a causa del mecenazgo y la amistad, que podían limitar o influir en las iniciativas y decisiones de los autores:

Y no tienen la culpa desto los poetas que las componen, porque algunos hay dellos que conocen muy bien en lo que yerran, y saben extremadamente lo que deben hacer; pero como las comedias se han hecho mercadería vendible, dicen, y dicen verdad, que los representantes no se las comprarían si no fuesen de aquel jaez; y así, el poeta procura acomodarse con lo que el representante que le ha de pagar su obra le pide ¹⁹.

Consecuentemente, la obra reflejará tanto la concepción inicial del autor, como las ponderaciones que advirtiese el patronazgo; pero toda ella se configuraba, además, con la diversa afición pública y con los temas propios de aquella sociedad. A través de la obra podría reconstruirse la historicidad social en sus diversas manifestaciones: culturales, morales, políticas...

Si esta advertencia cervantina incide condicionante en nuestras ponderaciones autoconcienciativas, ¿podría conducirnos al extremo de una asunción personal? Es muy probable que así pudiera acontecer. Y si, además, concebimos el contraste o diversidad de ‘opiniones’ y ‘pareceres’ como una peculiaridad de Cervantes, entonces los cánones estéticos establecidos posiblemente incidieron y decidieron algunas de sus determinaciones personales. Inferimos, pues, que los esquemas personales se conforman en el medio entorno del sujeto. Este medio tiene que comprenderse dentro de su creatividad propia y del legado heredado, los cuales cumplen su misión propia de interdependencia, al estructurarse en dependencia con el pasado y con su transmisión futura, en la medida de su influencia, de acuerdo con todo proceso evolutivo. La conciencia necesita esquemas formales de concreción y expresión; se abastece de lo existente y crea aquellos medios que le son necesarios, si no son satisfechas sus exigencias. Por tanto, creemos necesarios estos postulados, con objeto de aproximarnos desde el contexto sociocultural (histórico) a la incidencia subjetiva que nos atañe, prosiguiendo con la mediación autoritaria a la que nos ata la necesidad; con ello, además, no hacemos sino cumplir con las normas que ya considerara el mismo Cervantes, según se desprende, aunque con tintes de ironía, del “Prólogo” de la Primera parte. Nosotros no podríamos suplir ni su ingenio, ni su autosuficiencia (“y porque naturalmente soy poltrón y perezoso de andarme buscando autores que digan lo que yo me sé decir sin ellos”), y hemos de recurrir a criterios eruditos.

III. 1. A. Contexto sociocultural e histórico. Su incidencia autoconcienciativa.

Riley, en referencia al contexto cultural contemporáneo, aludiendo a la génesis de la novela realista, entre otros antecedentes se refiere a la aparición del *Lazarillo de Tormes*. Nos dice sobre esta obra que supuso ya una ruptura con los cánones del romance, al incorporar el factor *realismo*. Aún así, no marca el nacimiento exacto de la picaresca, según este autor, “porque para constituir un género se necesita más de una obra”.²⁰ Aparecerían luego obras al estilo (*Guzmán, El buscón...*) que consagraron definitivamente el género. Américo Castro se remonta a la Edad Media como marco que iniciara ya el paralelismo de ambas tendencias (idealismo-realismo). La forma que adaptaría cada una de ellas, las aportaría el Renacimiento. La picaresca, el *Lazarillo*, inician la comicidad del idealismo.

En este contexto cultural E. Orozco analiza las obras que fueron configurando los estilos y la época, bajo los denominadores de *Manierismo* y *Barroco*. Dos estilos cuyas características sintetiza en la tendencia desintegradora del primero y la unificadora del segundo. Sobre el manierismo, atendiendo a la estética poética de Herrera, fiel representante del clasicismo manierista, nos refiere este autor que consideraba “esencial el aspecto compositivo”.²¹ Otra obra manierista con que especula Emilio Orozco que influyera en Cervantes, por su estructura desintegradora análoga a la reflejada en el *Quijote*, era la *Araucana*, de Alonso de Ercilla, junto a la *Diana* de Montemayor, otra obra plurimétrica y fragmentada. Así pues, según este autor, la teoría estética compositiva contemporánea de Cervantes, sirvió a los propósitos de éste para “realizar una nueva y compleja creación síntesis de los géneros literarios en las que el aspecto compositivo, como en todo arte manierista de su tiempo, constituía algo fundamental”.²²

Y ya que no nos desprendemos del concepto histórico, antes bien parece gravitar sobre cualquier asunto que atendamos, como si requiriesen de su concurso para decidir sobre su naturaleza, apelamos al “factor subjetivo” apuntado por Adam Schaff; en él encontramos sugerentes relaciones que nos esclarecen el entendimiento cervantino. En primer lugar, nos llama la atención la objetividad concerniente a los asuntos históricos, dada la pluralidad de visiones y la evidencia de reescribir generacionalmente los asuntos históricos²³. No podemos eludir el hecho de adentrarnos concienciativamente en la figura de Cervantes, objeto de este capítulo, para apreciar el mundo que nos legó; ni tampoco, la pluralidad crítica en torno a su persona, tan diversa como la que nos indica Schaff. Por otra parte, Cervantes y su pensamiento se involucran en la historia y constituyen un lugar transcendente en la misma, por lo que su obra encierra los elementos categóricos para atraer y decidir; consecuentemente puede entenderse un prerrequisito el ‘enjuiciamiento’ histórico, que, desde las analogías, teóricamente nos dé entendimiento fehaciente.

Ahora bien, lo que determina al mencionado autor (Schaff) acerca de la objetividad histórica (su conocimiento), se inscribe en postulados gnoseológicos marxistas, aunque mencione otros a los que él no se atiene (idealistas), pero que sí son decisivos para nosotros. De tal forma que el modelo para él más atractivo (interacción sujeto-objetiva: factor social y actividad práctica humana o subjetiva), más la ideología gnoseológica reseñada, pero no compartida por él, afín al idealismo (en la cual el factor subjetivo es determinante en la acción cognitiva, anulándose prácticamente lo objetivo, ya que lo psicológico determinaría la

realidad),²⁴ creemos que sirven a nuestros propósitos de «clarificación» o entendimiento cervantino, especialmente la vertiente idealista que se decanta o desemboca en el presentismo croceano, de raíz hegeliana, según Schaff.²⁵ (Ya se ha relacionado algo de esto –presentismo croceano– en el capítulo anterior. Ahora, apoya nuevamente nuestros argumentos y adquiere un carácter transitivo, ya que se desarrollará en la parte específica de esta investigación). Reseñamos, sin embargo, el juicio que formula este autor sobre la ideología presentista:

Según Croce la intuición pura es la forma fundamental de la actividad del espíritu: fundamentalmente porque es independiente de la actividad práctica, mientras que ésta, por el contrario, depende de la intuición. La intuición es el fundamento de la existencia, ya que ella crea su objeto. Este objeto lo constituyen los ‘estados del alma’ fuera de los cuales nada existe.²⁶

Nos preguntamos consecuentemente si la problemática cognitiva, que hace surgir tantas y variadas posiciones, puede armonizarse en Cervantes; si es posible que se concilie en su trayectoria aquello que parece ser tan contradictorio. Una posición radicalizada y excluyente puede que se encierre en sí, y su hermetismo impedir cualquier consecuencia complementaria o compatible; porque la naturaleza humana comparte, se debate y transita entre esa dicótoma realidad «idealista-realista», o «sujeto-objetiva»; entonces, podrían ‘sentirse’ cual requisitos imprescindibles del «ser», y del ser en su naturaleza o estado intelectual. Consecuentemente, y según decíamos en o de Cervantes, este «estado» interno le conduciría a aquellas reflexiones en las que el cariz quimérico le hiciera añorar utópicamente aquel «estado» reflexivo, que su naturaleza presentía como equilibrio del «estado» social en el que se desenvolvía y con el que convivía. Dicha coexistencia reconduciría estados concienciativos en los que mejor apreciar la identidad propia, con todas las connotaciones causales que pretendamos atribuirle. Es por lo que muy bien se pudiera armonizar en la utopía subjetiva la consecuencia con el precedente objetivo que la impulsa. Tal simbolización metafórica se desprende del siguiente texto quijotesco:

Entonces se decoraban los conceptos amorosos del alma, simple y sencillamente del mismo modo y manera que ella los concebía, sin buscar artificioso rodeo de palabras para encarecerlos. No había la fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y llaneza. La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interese, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen.²⁷

Siempre, pues, (y de común acuerdo con el «presentismo» que someramente analizamos), se refleja el pasado sobre el presente, y en esa reflexión no tienen que haber unos vínculos necesarios de inmediatez (del pasado) para una mayor eficiencia; más bien decidiría aquello que aporte mayor valor o que resuelva favorable o convenientemente cualquier contingencia problemática de los estados concienciativos o del proceso evolutivo. Y en esa decisión, la razón contempla en el presente y bajo unos contenidos, cuya naturaleza es determinada operativamente.

Vemos, pues, que «autoconciencia» (como desarrollo testimonial consciente temporal), «utopía» (en su manifestación concienciativa, tal vez impelida por imperativos históricos, en los que vemos el proceso del juego social), e «historia» (o momentos concretos fehacientes de toda decisión inteligible), deciden mucho en nuestra apreciación de un sentido personal concienciativo cervantino, y en el esclarecimiento objetivo o conjetural del conjunto causal que el contexto encierra de valoraciones sujeto-objetivas (y estamos comprendiendo, concretamente, en este juicio, aquello que por subjetivo pudiera inherirse específicamente a una categorización metafísica, por escaparse a las estrictas determinaciones que pudiera requerir cualquier ideología de estricto sentido científico, como pudiera ser el positivismo; pero, también, los mecanismos que comprendíamos bajo la denominación de «juego social», y que conllevarían aquellas estructuras del entorno político en las que quedan patentes las exigencias objetivas de cualquier investigación que trascienda cualquier manifestación idealista: lo histórico, en su apreciación filosófica, contiene o contempla reflexivamente ambas caracterizaciones).

Pero, además, creemos necesario y apropiado con la finalidad que perseguimos, no perder el hilo que nos conecta con lo social; buscar en sus argumentaciones el apoyo que se nos brinde desde la reflexión filosófica. En tal sentido Martha C. Nussbaum, que se considera a sí misma neoaristotélica,²⁸ investiga las obras clásicas de la filosofía griega, para determinar aquellos valores éticos que encierran: qué mensajes transmiten a la sociedad presente. Y concretamente, en el estudio que dedica al *Protágoras* platónico, considera lo que denomina «excelencia social» como un valor intrínseco de la naturaleza humana:

Así pues, la excelencia social es a la naturaleza psicológica como la salud a la naturaleza corporal, esto es, un bien intrínseco (no instrumental) que guarda una estrecha y profunda relación con todas nuestras demás búsquedas y ocupaciones: ‘aquello de lo que

todos deben participar y según lo cual deben obrar, siempre que quieran hacer o aprender alguna cosa'.²⁹

Si bien no es una adhesión incondicional al espíritu de este texto, estimamos acertada la relación que el influjo social puede establecer en el pensamiento humano, debido a los vínculos que unen ambos extremos (individual-social); por consiguiente, su incidencia en la acción. Sin embargo, es obvio que nuestro despertar autoconcienciativo se refleja y desarrolla en estrecha relación con esa interacción social, de la cual vendrá a resultar como un eco, por lo que ambas entidades se necesitan en sus respectivas líneas preformativas. Del texto precedente y del subsiguiente, inferimos tal relación:

El discurso de Protágoras pone de manifiesto algunas características importantes de nuestra forma de identificar individuos y especies; simultáneamente, profundiza en el lugar que ocupa lo social y lo político en nuestro autoconcepto. Muestra unas artes y prácticas organizadas que, en el interior de nuestras ciudades, nos protegen del conflicto y el desorden emanados de las pasiones. Elevando la práctica a un nuevo nivel de autoconciencia y ofreciendo una descripción general de la naturaleza humana y del lugar que ocupa en ella la excelencia social. Protágoras puede legítimamente afirmar que enseña una *téchne*, un saber organizado de un objeto que posee cierto grado de poder explicativo, universal y comunicativo.³⁰

Desde un contexto similar es posible que se despertara en Cervantes el siguiente impulso que nos manifiesta Sancho:

—Señor, yo soy hombre pacífico, manso, sosegado, y sé disimular cualquier injuria, porque tengo mujer e hijos que sustentar y criar. Así, que séale a vuestra merced también aviso (pues no puede ser mandato) que en ninguna manera pondré mano a la espada, ni contra villano ni contra caballero; y que, desde aquí para delante de Dios, perdono cuantos agravios me han hecho y han de hacer, ora me los haya hecho, o haga, o haya de hacer, persona alta o baja, rico o pobre, hidalgo o pechero, sin exceptuar estado ni condición alguna.³¹

Hemos aducido razones subjetivas y de orden estructural sociopolíticas, comprendidas ambas en el principio dualista en el que entendemos los grandes contrastes y problemas existenciales. El texto citado nos da una réplica exacta de tal esquematización: por un lado, y en primer lugar, muéstrase la conciencia en el talante y arbitrio liberal de Sancho, cuyas

decisiones responden a un autónomo orden interno decisorio; por otro, ahí están las bases estructurales, la alteridad ineludible, concomitante y paradigmática, con todo el peso de su substantividad, de sus valoraciones y de su dinámica influenciable; también, una reconocida concepción jerarquizante como muestra objetiva social, frente a la objetividad primaria del conocimiento intuitivo autoconcienciativo, cuya primacía hace referencia a una superestructura de índole metafísica, afín a connotaciones absolutas preestablecidas sobre cualquier consideración de naturaleza sociopolítica; más en consonancia con el concierto moral, desde cuyos principios la razón encuentre un fuerte apoyo en su orden interno, más firme, consistente y fehaciente que el ofrecido por las quebradizas y mutables ‘imágenes’ reflejadas en el ‘espejo’ del ‘concierto’ estructural-social. Tal vez como el que pudiera derivarse del trasfondo de esta manifestación quijotesca:

La historia es como cosa sagrada, porque ha de ser verdadera, y donde está la verdad, está Dios, en cuanto a verdad.³²

Sería elevar la razón a los principios reflexivos de su naturaleza, frente a la mera ponderación funcional en el concierto de las contingencias que se ofrecen a su vivencia, y que parecen estar a merced de la fortuna, igual que si de un potencial determinismo se tratase. Es trascender la especulación racional de la ética griega, en la que la esperanza en torno al bien humano se funda en el poder de la razón frente a la pasividad humana en el mundo de la naturaleza: una autosuficiencia racional “como el deseo de poner a salvo de la fortuna el bien de la vida humana mediante el poder de la razón”.³³

Conjugamos, pues, con la figura cervantina una serie específica de postulados (autoconcienciativos, utópicos, sociopolíticos, históricos, racionales y metafísicos), cuyo fin se encaminaría, primordial y específicamente, hacia la ‘objetividad’ entendida en términos de «verdad». Lo verídico sería el punto referencial confluyente de este mundo personal, que analíticamente comprendemos bajo la significación autoconcienciativa.

III. 2. A. Sentimientos y hermenéutica en el concierto de la entidad verdadera.

¿Qué papel podrían desempeñar los sentimientos en la valoración que asignamos tanto a nuestras propias decisiones subjetivas como a los juicios críticos que puedan formularse sobre

las mismas? Es decir, si los sentimientos pudieron ejercer una fuerza directiva en la valoración del pensamiento cervantino, en sus decisiones, así como qué clase de sentimientos anidaban en su interior. Análogamente, si desde la ponderación hermenéutica es posible deducir aquellos estados psicológicos como principios referenciales de las situaciones objetivas que analizamos en torno a la obra de Cervantes. Nos preguntamos también si el sentimiento apunta principalmente a la necesidad instintiva, al apetito, o, contrariamente, más que impulso irracional participa de elementos intelectivos. Quizás, con mayor razón, podríamos argüir que se combinan ambas características: ser un estado concienciativo con implicaciones afectivo-intelectivas. Y bastante nos tiene que decir, en este sentido, no sólo la relevancia asignada por la historiografía al pensamiento como artífice de la acción, sino también, y principalmente, el juicio hermenéutico, guía paradigmática de ‘desentrañamiento’ del texto.

Continuando por esa vía analítica de «sentimientos» y de «hermenéutica», Martha C. Nussbaum, en sus reflexiones morales sobre la dialógica platónica del *Protágoras*, encaminadas a la búsqueda de la verdad, apunta el carácter intelectual de este diálogo medio, frente a la finalidad de pasiones y sentimientos que pretendían despertar los dramas trágicos griegos:

¿Por qué una obra que tiene por fin enseñar la sabiduría práctica no debe despertar pasiones ni sentimientos? ¿Por qué utilizar el lenguaje sencillo y sobrio y situarse en una esfera puramente intelectual? Por fortuna, el propio Platón nos da la respuesta. Lo primero, y también lo más obvio, pues lo subrayan los mismos poetas y retóricos, es que el lenguaje dirigido al sentimiento y la pasión puede distraer a la razón de su búsqueda de la verdad.³⁴

Centrados, pues, en nuestro deseo de aproximarnos al «ser» Cervantes, a su objetividad concienciativa, podría parecernos que el sentimiento constituyese una posibilidad descartable del trasfondo quijotesco, máxime si tenemos en cuenta la reflexión que se desprende de la pugna dialéctica habida entre don Quijote y Sancho:

–Ahora te disculpo –dijo don Quijote–, y perdóname el enojo que te he dado; que los primeros movimientos no son en manos de los hombres.

–Ya lo veo –respondió Sancho–, y así, en mí la gana de hablar siempre es primero movimiento, y no puedo dejar de decir, por una vez siquiera, lo que me viene a la lengua.³⁵

Porque parece evidenciarse una defensa idealista de la posición quijotesca en ese rechazo del impulso irracional o sentimiento; análogamente, la ironía de Sancho compromete el sentimiento con la racionalidad práctica, implícitamente en ese dejarse llevar a la deriva por la irracionalidad que parece inherirse a su lenguaje coloquial. No obstante, según iremos analizando a lo largo de nuestro trabajo, encontramos en la obra de Cervantes un fehaciente reflejo de sentimientos, en adecuación con lo que la precedente autora asigna al contexto aristotélico, con cuya opinión se identifica. Contexto, por otra parte, en oposición a la concepción platónica:

El antropocentrismo ético general y el rechazo de la perspectiva platónica del ‘ojo divino’... le inducen a buscar el perfeccionamiento moral, no en la representación de seres divinos e ilimitados... sino en relatos sobre la buena actividad *humana*. El valor que atribuye a emociones y sentimientos, partes del carácter virtuoso y fuentes de información sobre la acción correcta... le llevan a prestar otros oídos a los textos que Platón proscribió porque representan las emociones y apelan a éstas.³⁶

La categórica transcendencia que parece contener la obra quijotesca, se relacionaría estrechamente con ambas modalidades clásicas en torno a la valoración moral (platónico-aristotélica) referida por Martha C. Nussbaum, porque comprendería ambas perspectivas: un mundo ideal, que no es incompatible con el talante absoluto, y el cúmulo empírico que parece compaginarse con el ámbito inconsciente de la existencia humana, explícito en esa manifestación de emociones y sentimientos. Todo lo cual convergería en el ámbito de lo verídico; «verdad» que reflejaría el estado concienciativo y su mundo relacional. Según lo cual, la obra conduce o desembocaría en la mente del autor y en su dependencia con las modificaciones del entorno social; pues al ser el sujeto parte de la sociedad, ha de encontrar en ella el impulso que la revitalice y perfeccione, bien por exigencia de la propia dinámica interna (social), bien por necesidad de la propia existencia subjetiva, que vería en tal medio los fundamentos de la propia subsistencia.

Quizás, sean acertados, en tal sentido, los juicios siguientes que nos formula Vicente Gaos en la objetivable síntesis del autor (Cervantes) y su más genuino protagonista (don Quijote). Ya que si enunciáramos la proyección del mundo concienciativo a través del texto, y específicamente mediante los personajes (con todas las reticencias o precauciones que se entrecrucen), y si formuláramos hipótesis favorables a la recta personalidad cervantina, a su rectitud y sinceridad, el juicio o pensamiento al que el autor tienda por inercia puede

marcarnos la pauta de su concepción idealista; es decir, equipararíamos el idealismo con el consecuente propio proceder, con las propias vivencias y con el personal mundo emotivo.

Cervantes se planteó, como Descartes y como Kant, el problema del conocimiento, la cuestión de saber qué son las cosas *en sí*. La mente de don Quijote funciona conforme al ‘giro copernicano’ de Kant: creando las cosas, adaptándolas al pensamiento, y no al revés. Conocer es, esencialmente, deformar.³⁷

Nos fijábamos entonces en actitudes subjetivas, pero con esa matización objetiva que se confunde con un criterio verdadero. No supone esto negar o desprenderse del mundo ‘real’, del realismo quijotesco. El peculiar carácter general de la obra admite una diversificación entre cuyas unidades se comprenderían lo que venimos considerando aquí de «idealismo» y «subjetivismo». Aspectos ambos equiparables, en cuyas perspectivas se compatibilizaría una unidad o criterio evidente, verdadero. De manera que en esas «apariencias» o «deformaciones», de que nos hablaba Vicente Gaos, encontraríamos una realidad relacional, intuitiva e inteligible (en cuanto razonada, comprendida y enunciable). Descubriríamos en el lenguaje metafórico un sentido idealista, que enunciaría de la realidad una correspondencia analógica con aquellas intuitivas formas que sobrevienen a la razón con una adecuación evidente: emotividad e inteligibilidad ‘viendo’ los aspectos ideales (espirituales) de la realidad; queriendo no confundir, sino aprehender ‘formas’ que podrían trascender el mundo convencional, lógico, y contener una propiedad metafísica. Como si la «apariencia» denotara el tránsito del fluir contingente y mutable a un mundo racional conformado con sus criterios:

Don Quijote sería también un orate si tomase unas mozas del partido por elefantes, pero transformarlas en altas damas no es contradecir la realidad, sólo es sublimarla; don Quijote no vive en el mundo de las cosas, sino en el de los valores.³⁸

Entonces la verdad, clara y manifiesta, en cualquier categoría vital que se precie, se encumbra a la esencia de la verdadera adecuación con el sentido de la aspiración humana. La ‘valoración’ categoriza la esencia vital en conformidad con los criterios subjetivos; posición analógica con lo quimérico, idealista o utópico, porque en estos esquemas se insertarían ejemplarmente las categorías universales que descubren el mundo espiritual humano.

Don Quijote se cuestiona la realidad, y, en su atrevimiento se independiza de ella transformándola, porque en la transformación encuentra la verdadera forma de sus pesquisas,

los elementos de su mundo ideal. Mas la realidad, que ha despertado o incitado la consistencia imaginativa de su conciencia, queda ahí independiente, libre, entera; ha servido de enlace causal con los arquetipos que están modelando la conformación de un mundo ideal, quimérico, fantástico e ilusorio. Aunque nada debe sobrecogernos y extrañar tal mundo. Tomémosle como una excusa, como un soporte o transición a otro mundo, tal vez utópico, pero matizado de esencia moral (como requiere su ‘sensación’ autoconcienciativa) y, por añadidura, de esencia social, si admitimos la particular incidencia de formas subjetivas sobre el entorno social.

Don Quijote no inventa ninguna realidad; ni siquiera la finge; se contenta con conformarla a su necesidad, cuando, en efecto, es necesario hacerlo. Claro que bastan mínimas incitaciones del mundo real para desencadenar su fantasía, o quizás mejor, su memoria repleta de literatura: unas nubes de polvo, algo que brilla a lo lejos, un ruido en la noche... Como vive en plena expectación de inminencias, casi no le falta nada para que la maravilla surja en cualquier instante. Podríamos decir que más que transformar, anticipa. Y también que no sólo transforma la realidad, sino que la provoca.³⁹

Y, tal vez, de todo este ‘muestreo’ quijotesco analizado por V. Gaos, nos quedemos particularmente con tres conceptos: anticipación, valores y subjetivismo (explícito en la adaptación de las cosas al pensamiento). Porque, según criterio consecuente de la formulación proyectiva del autor en la estructura material protagonista, juzgamos que concuerdan con la personalidad cervantina (conforme a lo ya dado y a lo que vayamos progresivamente desarrollando en torno a su pensamiento; tan estrechamente vinculado al mundo social, moral, metafísico e histórico). Intuimos en la «verdad» personal cervantina un ‘estado’ concienciativo henchido de «deber» y de «libertad», fundamentos de su crítica y creativa visión literaria.

De todo cuanto ya hemos expuesto en este capítulo, es conveniente ofrecer una recapitulación, conforme a nuestro peculiar estilo, con objeto de aunar conexiones con lo precedente y de ordenar las partes en una síntesis estructural que contemple los argumentos subsecuentes.

Nos referíamos, en primer lugar, a la «conciencia» del autor a través de sus manifestaciones literarias (*Quijote*); «conciencia» con su problemática inherente, debido a la interacción sujeto-objetiva (idealismo-realismo, si se precia). Matizábamos, entretanto, el

término «autoconciencia» como eco personal transferido a la escritura, y resultado de aquel juego interactivo social-subjetivo; también, como experiencia personal «curtida» y «acrisolada» en el acontecer problemático vivencial, teñido de adversidades: un tiempo caduco. Pero, quizás explícita de una manera manifiesta (autoconciencia) en la consabida frase “Yo sé quien soy”, epílogo metafísico de «verdad» y «conocimiento»; paradigma de subjetividad universal. Consecuentemente, del lenguaje afloraría el intrincado mundo interior y la descodificación personal crítica formulada por el criterio social, y que cifrábamos temporalmente en lo histórico, si bien bajo el ropaje o soporte formal de los personajes literarios, medios intencionales de expresión material ajena.

A continuación nos cuestionábamos algunos principios filosóficos (subjetivismo, metafísica), y fieles a nuestro principio fragmentario, consecuente con el proceso cervantino, nos quedábamos en una indeterminación, por incidir necesariamente en el concepto «autoconciencia», ampliando su valoración. Para lo cual nos acercábamos a la crítica cualificada. Anthony Close nos manifestaba la conciencia cervantina de su genialidad creativa y su manifestación dentro de la obra, criterios ambos que corroborábamos con textos quijotescos: el escrutinio de la biblioteca de don Quijote (donde metafóricamente encontrábamos correlaciones de libertad concienciativa) y otro texto en el que constaba el valor concienciativo rompiendo los esquemas restrictivos temporales, y situándose en el devenir como correspondencia del valor metafísico autoconcienciativo. Aunque, paradójicamente (y según criterio de E. Lledó), sea en los momentos temporales donde se ‘fragua’ o ‘cimenta’ tal substantividad. Ardua tarea, según proseguíamos, la del propio conocimiento, a juicio de don Quijote. Por ello mencionábamos orientativamente el pensamiento existencialista; apelábamos al juicio propio empírico y a la problemática incidencia social en tal proceso autoconcienciativo (según contrastes dualistas con que parece equipararse la existencia toda; por lo que, al matiz subjetivo, añadíamos circunstancias socio-históricas). De ahí concluíamos con algunas premisas fundamentales: ser conscientes del propio conocimiento; ser exigible de la generalidad; la dificultad que implica, y su traducción en testimonio, en memoria y en comunicación.

Tras esto recapacitábamos en la advertencia de Cervantes sobre el mecenazgo, y considerábamos los cánones estéticos contemporáneos (*Lazarillo de Tormes*, Herrera, Alonso de Ercilla, *Diana de Montemayor*...), por su posible repercusión autoconcienciativa; si podría ello modificar el criterio del autor, su libre arbitrio. Sin embargo, lo veíamos como un *medio*

sujeto a modificación, según propias necesidades y exigencias, y conforme al talante y valía personal de Cervantes.

A continuación, hemos recurrido al juicio historicista de Adam Schaff; nos hemos identificado con el idealismo que implicaba el presentismo croceano, por servir más a los intereses que defendemos de la mentalidad cervantina; si bien también admitíamos su compatibilidad con el realismo, tan sobreabundante en la obra, y del que referíamos su implicación autoconcienciativa, pero mediante un proceso idealista y utópico. Es decir, ponderábamos «autoconciencia» (como desarrollo testimonial consciente temporal), «utopía» (en su manifestación concienciativa), e «historia» (o momentos concretos fehacientes de toda decisión inteligible) como elementos decisivos en la apreciación autoconcienciativa cervantina y en la valoración sujeto-objetiva.

No satisfechos con las anteriores argumentaciones, retornábamos al marco social desde los postulados neor aristotélicos, que Martha C. Nussbaum formula de los textos clásicos griegos acerca de los valores éticos. Desde aquí reforzábamos esa interacción dualista que, como principio, nos viene condicionando; veíamos esa fuerza objetiva (equiparable a la *téchne* protagórica), pero recalcábamos la primacía subjetiva, o autoconcienciativa, en la que columbrábamos una superestructura de índole metafísica afín a connotaciones absolutas e inmersa en el concierto moral que investiga la referida autora. Buscábamos, pues, mediante una serie de postulados, la consistencia subjetiva cervantina explícita en el término «verdad», como perfil autoconcienciativo. Es decir, aquellos signos referenciales del talante personal cervantino. Dicha autora también nos ilustra con sus reflexiones morales de la dialógica platónica del *Protágoras* («razón» frente a «sentimientos»), y con la oposición aristotélica («emociones» y «sentimientos»), a la hora de cuestionarnos si los sentimientos (y qué naturaleza de ellos) pudieron ser relevantes en la determinación de nuestro autor. Intuíamos tal repercusión y, además, compatible en esa trayectoria emotiva con los esquemas platónico-aristotélicos, dada la categórica transcendencia de la obra y la pluralidad que contiene. Inferíamos, asimismo, de tal compatibilidad, la «verdad» que reflejaría el estado concienciativo y su mundo relacional.

Finalmente, transcendíamos el orden lógico preestablecido, mediante el lenguaje metafórico, y aludíamos a las «deformaciones» o «apariencias» enunciadas por Vicente Gaos; en donde se equiparaba «idealismo» y «subjetivismo» con una finalidad objetivable, sin menoscabo del realismo, dado el carácter general de la obra, antes bien, reflejando aspectos de

la realidad que la razón descubre análogos a sus fundamentales sentimientos espirituales, cuyos ideales designábamos como «formas» con propiedades metafísicas: una ‘valoración’ subjetiva que, desde el sentir ideal y utópico, categorizaría los esquemas vitales, universales, afines al mundo espiritual humano. En esa transformación quijotesca de la realidad, presentíamos un trasfondo moral (como requería su «sensación» autoconcienciativa); matizábamos tres conceptos del análisis del precedente autor: anticipación, valores y subjetivismo (explícito en la adaptación de las cosas al pensamiento), y concluíamos enunciando una conciencia «verdadera», recta, cervantina, basada en el «deber» y en la «libertad» (principios ambos que podríamos equiparar).

III. 3. A. Desde el contexto al *ser*. Influencia andaluza.

Bajo algunos de los supuestos previos referidos en la síntesis anterior (como pueden ser «autoridad crítica»; «verdad», asumida como criterio autoconcienciativo; «historia», según elemento objetivable y cronológico del pensamiento, y «lenguaje», desde la exploración expresiva de los personajes y sus circunstancias, entre otros), continuamos con nuestras conjeturas cervantinas y recogiendo el juicio crítico, a fin de recapacitar sobre un asunto tan intrincado y difícil como el que nos ocupa. Debería matizarse, sin embargo, la repercusión del medio físico en tal estado autoconcienciativo (que muy bien pudiéramos cifrar o comprender bajo la perspectiva histórico-social, y, desde tal apego, habría que incidir en el estado emocional o sentimental, según ya tratamos anteriormente. Se nos indica de Cervantes que

Tuvo una vida muy agitada en la que osciló siempre entre las disputas con los cuerpos municipales y eclesiásticos y las discusiones con los censores de cuentas... siendo excomulgado en más de una ocasión y encarcelado un par de veces. Los últimos treinta y cinco años de su vida estuvieron tan llenos de tedio, pobreza y enojos como los diez anteriores lo habían estado de aventuras novelescas.⁴⁰

Ya se considera aquí la iniciativa psicológica de ‘arrojo’; quizás también, una posibilidad de acción social heterodoxa, con relación al funcionariado sociopolítico (ya que se aprecia una plena identificación con las empresas políticas en las que participó ejemplarmente). Asimismo, el tributo que se puede pagar al «sistema» (la inercia tributaria

social). El caso es que si lo político-social contenía materia y formas suficientes como para que de su apreciación el genio pudiera concebir un plan macroestructural sujeto-objetivo, no menos cierto es que también su propia subjetividad acumulaba tal experiencia, que “Cervantes hace literatura basándose en su vida”.⁴¹ J. J. Allen ve una compenetración entre la vida y la literatura. No obstante, encierra un riesgo conjeturar un pensamiento, que corresponda a una biografía, por medio de una producción literaria: de la creatividad, formular una psicología personal. Riley nos dice:

Para esbozar la historia personal de Cervantes los historiadores han tenido que fiarse casi exclusivamente de las páginas preliminares que incluyó en sus libros y de esa peligrosa fuente que es su propia obra de ficción.⁴²

También subraya este autor la ambición explícita de Cervantes al reconocimiento de su obra, a la fama. Son manifestaciones que indican un hecho común a la generalidad humana y no pueden elucidar una categorización personal. Se requerirían muchos datos, acciones y opiniones contemporáneas para poder correlacionar un pensamiento, una vida, con su expresión (aunque queda bien patente nuestra confianza textual, medio fidedigno de realidad autoconcienciativa). O bien, por analogías con otros autores, intentar ver si se formula una equiparación generalizada (pensamiento-producción), que sirva de ley al caso que nos ocupa, por extensión. Un aspecto parcial de la extensión comprendida por la precedente argumentación, podría estar comprendido dentro de la posición probabilista en la que se movería la siguiente opinión:

...la mayoría de los novelistas y dramaturgos de su época eran probablemente tan conscientes como los escritores actuales de la necesidad de saber para quién escribían y para qué lo hacían, si para conseguir popularidad o para obtener recompensa de tipo artístico, menos lucrativas pero más duraderas. Cervantes aspiraba a alcanzar ambos objetivos.⁴³

Pero, retornando a su pensamiento como plan de estructuración biográfica, psicológica (autoconcienciativa), y asumiendo un juicio de Américo Castro (“no puede olvidarse que la moral de Cervantes es, ante todo, la proyectada en la vida de sus personajes”),⁴⁴ por analogía, podría hacerse extensible, como válido, este principio a otros órdenes objeto de consideración personal-posicional, conforme venimos aceptando (social, político, económico, tradicional,

cultural, ideológico, etc.), si tenemos en cuenta las implicaciones que puede encerrar cualquier enunciado. Entonces, cabría considerar o interpretar si esos personajes traducen en su representación ‘impulsos’ subjetivos, que desbordan los contenidos de su creador; o, bien, si evocan una descripción objetiva de hechos y situaciones que están ahí presentes y que de personal puedan tener el adorno formal con que se materializan en la expresión plástica. También pudiéramos argumentar cómo la dinámica social, lo tradicional-cultural, normaliza pautas de conducta, de pensamiento, de expresión, reconduciéndonos a un ‘determinismo’ de tipo social. O todo pudiera concurrir circunstancialmente (según prototipo orteguiano), junto a otros posibles factores, en la objetividad subjetiva que pretendemos analizar; sin eludir la libertad individual y el pensamiento que la informa. Tampoco los condicionamientos a que ambos pueden exponerse o bajo cuya influencia puedan resultar o modificarse. Pero sí nos parece notable ponderar, en primer lugar y según venimos sosteniendo, que estamos traduciendo unos hechos históricos, una vida del pasado. Que prosiguiendo con los criterios de E. H. Carr y R. G. Collingwood de que la historia es fundamentalmente «pensamiento» (y sin olvidar el presentismo croceano, por la conexión que establecimos con el perfil metafísico de nuestra investigación), tendríamos que objetar la dificultad que encierra su justa aprehensión e interpretación. Luego, también, lo que de personal se introduce en lo interpretado o considerado (siendo fieles a los criterios hermenéuticos asumidos); si bien la subsunción en los principios que pudieran informar el pensamiento, a través de los diferentes juicios posicionales e interpretaciones de quienes investigan con interés y documentación, puedan sintetizar un criterio firme, consciente y objetivo. La asunción, pues, de ese criterio de Américo Castro sobre el asunto moral cervantino, no es sino un intento de principio metodológico que, de alguna forma, nos orienta en la composición de este plan sobre el autor. Esto, más cómo se ve él, a través de sus manifestaciones directas, y cómo lo ven los demás, podrían ayudarnos en la ampliación de este capítulo.

Ya, desde los prolegómenos de la obra, conviene detenernos y enjuiciar el pensamiento cervantino, desde las expresiones que él mismo nos legó y desde las interpretaciones o ecos que su pensamiento produce en cada uno de quienes lo leen y analizan.

Cuando en el “Prólogo” de la Primera parte habla de

¿qué podrá engendrar el estéril y mal cultivado ingenio mío sino la historia de un hijo seco, avellanado, antojadizo y lleno de pensamientos varios y nunca imaginado de otro

alguno, bien como quien se engendró en una cárcel, donde toda incomodidad tiene su asiento y donde todo triste ruido hace su habitación?,⁴⁵

para, a continuación, anteponer el medio físico adecuado como requisito o condición propicia *per se* al surgir ingenioso y creativo, no parece sino que acapare toda circunstancia externa a favor de resaltar su propia excelencia personal. Pues dentro de las restricciones físicas que padeció en la cárcel sevillana y que él mismo destaca en un doble sentido: como accidente causal coincidente con su momento de inspiración creativa, y como medio restrictivo de su potencialidad creadora, podría interpretarse cual una pretensión de preeminencia, buscando en la expresión y medio una corroboración paradójica de lo que critica. Pero todo el “Prólogo” en sí contiene una reafirmación de cualidades y excelencias personales; un mencionar ropajes externos de erudición y saber compositivo, que se enuncian por asentar su conocimiento y dominio mecánico, pero que se eluden, una vez más, en aras de su autoridad. Como si el mensaje lanzado presupusiera implícitamente todo el exorno que echa en falta; o, también, como si su categoría pudiera prescindir suficientemente de todo ello (“Sólo quisiera dártela monda y desnuda, sin el ornato de prólogo”).⁴⁶ En resumidas cuentas: conciencia de autoridad y singularidad. Toda manifestación de humildad y sencillez (“... soy padraastro de don Quijote... las faltas que en este mi hijo vieres”, “... una leyenda seca como un esparto, ajena de invención, menguada de estilo, pobre de conceptos y falta de toda erudición y doctrina” y otras manifestaciones del “Prólogo”, que tanto trabajo confiesa le suponían, así como la ironía de acotaciones, anotaciones y citas), se prestan a diversas interpretaciones en cuanto al sentido conferido por el autor. Destacaríamos su ironía en el juicio formal ajeno, una autoconciencia personal y, quizás, cierta condescendencia con la opinión pública, bajo capa de humildad, en lo concerniente a su formación erudita.

Si del “Prólogo” nos adentramos en el desenlace, las conjeturas fluyen copiosamente al suponer que el personaje central de la obra, don Quijote, debió estar inspirado en un personaje real, a juicio de Riley:

Uno de los candidatos más populares a este honor, aunque en un sentido bastante diferente del resto, fue el mismo Cervantes... Esto se comprende en parte, pero dudo que Cervantes se proyecte de una manera más esencial en Don Quijote que en Sancho Panza.⁴⁷

Lo cierto es que E. Orozco nos ofrece suficiente materia y análisis autobiográfico, que puede también corroborar la anterior opinión, por la pluralidad y actividad diversa que alentó

su vida. Como lo interesante para este autor son los antecedentes circunstanciales engendrados de su obra (ya advertíamos antes del elemento «medio físico»), nos sitúa en Andalucía, principalmente en Sevilla. De ahí, por sus cargos de comisario proveedor primero, y de recaudador de impuestos después, tuvo que moverse necesariamente con frecuencia por gran parte de Andalucía. Esto le condujo al conocimiento de las más variadas gentes, clases y condiciones sociales. Su prisión en Sevilla, tras entregar cuentas... en fin,

...en esas múltiples experiencias de vida, de continuo enredo y choques con las resistencias, engaños, inmoralidades, abusos y debilidades de lo humano, aunque algunas veces se encontraría con los rasgos de nobleza, comprensión y virtud, fue recogiendo el material que en íntimo entretrejer con el propiamente literario y la invención imaginativa, dio vida a muchas de sus creaciones novelescas, comenzando por el Quijote.⁴⁸

Estos datos de la cautividad sirven de base a E. Orozco para establecer la «teoría de la cárcel». En ella descarta este autor el sentido místico o alegórico conferido por diversos autores a este término, asumiéndolo con toda responsabilidad y consecuencias; que los siete meses y las incomodidades soportadas en la prisión por Cervantes, traducen la expresión de una realidad vital, de una experiencia cruda, dura, difícil y, al mismo tiempo, fecunda. Concluye, mediante hipotéticas cuestiones, reafirmando lo antecedente:

¿Por qué no admitir, como muchos críticos afirman, que en ese abigarrado mundo de incomparable miseria moral y material, de violencia y picaresca, de tragedia y burla, de la cárcel de Sevilla, donde tantos tipos extraños vería y tantas historias escucharía, también Cervantes pudiera aprovechar ese obligado ocio... para entregarse a escribir? ¿Por qué no admitir que, como el escritor dice, allí en la cárcel tuvo su génesis la historia de don Quijote?⁴⁹

Por si se tuvieran dudas de que estas interrogantes contuvieran más una posibilidad conjetural que una posición firme, en páginas posteriores enfatiza ya con un tono más positivo:

Contaba con una idea y personajes... que, según nos dice, se había engendrado en el obligado encierro de una cárcel; en el pensar y repensar a solas en sus propias vivencias recuerdos y concretos hechos autobiográficos –quizá en su íntima y triste experiencia de fracaso–, en sus múltiples lecturas, en el espectáculo de aquella abigarrada cárcel que le

ofrecía un inmenso mundo grotesco, trágico y cómico, de locura, inmoralidad, miseria y picaresca.⁵⁰

Se refiere luego este autor a la afición y conocimiento que tuvo Cervantes de los libros de caballería, para servirse de su extensión en cuanto a gusto por el tema de toda clase social – cap. XXXII de la Primera parte del *Quijote*, y que ya referimos en el capítulo precedente–, con “el propósito de sustituirla, atrayendo a ese público hacia su propia obra, que, además, y sobre todo, se ofrece como una nueva e importante creación literaria, síntesis de los más variados géneros”.⁵¹ Pero no sólo los libros de caballería, sino las más diversas materias y estilos, así como su experiencia vital y contactos con las clases sociales más heterogéneas, sirven de elementos para la siguiente afirmación:

Sus muchas lecturas y sus muchísimas experiencias de vida, en contacto, choque y diálogo con todas las clases sociales le permitió conocer la psicología y gustos de todas las gentes. De ahí las razones sicosociológicas que orientan su nuevo concepto de la narración, esto es, de la novela moderna que con él se inicia.⁵²

Andalucía, sobre todo Sevilla y Córdoba, se constituyeron en focos culturales, centros de la cultura y mecenazgo; lugares idóneos para fomentar y desarrollar las inquietudes literarias. Doblemente fueron beneficiosos los lugares andaluces para el autor: se le ofrecían las condiciones propicias a sus aspiraciones; al mismo tiempo, en los reveses sociales que tuvo que soportar encontró el espacio-tiempo quizás necesario experiencialmente para configurar la magnitud de su empresa. Pero sí es patente que él aprovechaba toda circunstancia local (armada, cautividad, Italia, España) en adecuación a sus planes creativos. No sería un riesgo aventurar una posición activa de recopilación intuitiva circunstancial, más que ser objeto moldeable de esas circunstancias. Tampoco es de extrañar la nostalgia temporal-local patente en su obra, en la profusión de citas, lugares, historias, cuya trama conduce referencialmente al mismo autor (experiencias, sentimientos); un atávico condicionamiento psico-físico. En los capítulos de la cuarta parte (Primera parte), se podría correlacionar paradigmáticamente todo lo anterior, descubriéndose el perfil autobiográfico más los sentimientos nostálgicos a que aludíamos. La irrupción del capitán cautivo (capitán Viedma –cap. XXXVII), en la venta; su posterior relato (orígenes –de su padre nos dice que “la condición que tenía de ser liberal y gastador le procedió de haber sido soldado en sus años de su juventud”–⁵³ enrolamiento militar, ascensos y diversos servicios, como en la Armada,

donde fue hecho prisionero y deportado a Constantinopla, Túnez –cap. XXXIX–, Argel –cap. XL–, donde, además, alude directamente a su rescate desde esta ciudad: “Sólo libró bien con él un soldado español llamado tal de Saavedra”;⁵⁴ su posterior rescate, liberación y desembarco en el puerto de Vélez Málaga –cap. XLI–. La llegada, a continuación, del oidor –hermano del capitán cautivo: capitán Viedma–, continuando con la llegada del barbero a la venta –cap. XLIV–, y la orden de prisión de don Quijote por mandamiento de la Santa Hermandad, en el cap. XLV, más los planes predeterminados por el cura y el barbero –cap. XLVI– para llevarle a su aldea “para ver si por algún medio hallaban remedio a su locura”,⁵⁵ el medio empleado para retornarlo: una jaula a modo de prisión). En fin, todos los relatos de la cuarta parte del primer *Quijote*, predispuestos para la reclusión en su humilde aldea, constituyen indudablemente relatos alegóricos del propio autor. Así lo entiende E. Orozco al decir que “puede interpretarse la narración completa como la idealización de Cervantes de su rescate y liberalización en Argel en 1580”.⁵⁶ Y en páginas posteriores, refleja esa misma posición:

Cervantes proyectaba su propio sentimiento nostálgico de abandonar Andalucía, y especialmente la opulenta y divertida Sevilla, para encerrarse en la pobreza y quietud de Esquivias dedicado a cuidar de la administración de la modesta hacienda de su esposa, atento a los frutos y cosechas y al pago de las rentas.⁵⁷

La huella es profunda; mucho el provecho de esos lugares, porque contenían las estructuras socioculturales adecuadas a su empuje creador. El Renacimiento, del cual pudo asimilar la independencia y autonomía de los personajes frente al autor, en común conformidad con su propia apreciación de la libertad:

La mutación fundamental que introduce el Renacimiento en la literatura de ficción consiste, esencialmente, en la independencia creciente de los personajes. Frente a su subordinación absoluta al autor en la edad anterior, tienden ahora a escapar de tal dominio, afirmándose, cada vez más, dueños de su albedrío.⁵⁸

Su afición por Garcilaso, lo pastoril:

La atracción de un género que representaba la más completa realización literaria de una de las aspiraciones centrales del hombre del Renacimiento: la que en las églogas de

Garcilaso –la poesía preferida de Cervantes– había conseguido una de sus realizaciones definitivas.⁵⁹

Por eso cita E. Orozco a M. Fernández Navarrete, compendiando en un denso texto la interacción andaluza en el sentir y expresión cervantinos:

Quien examine con cuidado y perspicacia las obras de este escritor, conociendo su carácter particular y los sucesos de su vida, se convencerá muy fácilmente de que su trato e intimidad con los andaluces, y la agudeza, prontitud y oportunidad de los chistes y ocurrencias que les son propios y naturales; fueron tan de su genio, y amenizaron tanto su fecunda imaginación, que puede asegurarse dispuso allí la tabla de donde tomó los colores que después hicieron célebre e inimitable su pincel, por aquella gracia nativa, aquella ironía discreta, aquel aire burlesco y razonado, que produce un deleite cada vez más nuevo, singularmente en las obras posteriores a su residencia en Andalucía.⁶⁰

Posteriormente recoge el parecer de Menéndez Pelayo sobre esta influencia andaluza en Cervantes, en la cual veía como un “verdadero campo de observación y verdadera patria de su espíritu”.⁶¹

Pues es de notar que

...la familia de Cervantes se instaló en Córdoba en 1553 y en consecuencia que allí iniciaría Miguel sus primeros estudios y es muy posible que al cumplir los ocho o nueve años ingresase en el Colegio de Santa Catalina de la Compañía de Jesús. Y estos estudios, aunque tuvieron una interrupción, entre 1558 y 1562, al trasladarse con los suyos a Cabra – donde estaba asentado su tío Andrés– se continuaron en Sevilla a partir de 1562 hasta 1566.

⁶²

Como vemos, mucho se resalta la relevante influencia andaluza, en base al “Prólogo” de la obra, a los lugares que en ella se mencionan y a los datos biográficos que se han señalado sobre Cervantes, a pesar de que el título, los personajes, el nacimiento y casamiento del autor, etc., hacen pensar más en Castilla la Mancha que en cualquier otra Comunidad. Por todo lo cual, apelábamos a la fuerza de los sentimientos, pues de ellos queremos desprender el eco profundo de la reflexión vital-personal. Y el «medio», al ser evocado y resucitar nuestros recuerdos, puede simbolizar las trazas temporales sobre el «sedimento» autoconcienciativo. De ahí, la nostalgia del pasado:

La nostalgia de esos años se percibe siempre en sus escritos. El viajar, las armas y el cautiverio son los recuerdos que en forma obsesionante se descubren en sus obras de estos últimos años, no tranquilos, pero sí quietos. Cervantes vive hasta el último día de su vida, ligado con su pasado.⁶³

III. 4. A. Compromiso personal: la cuestión religiosa.

Otro estudio (problemático) que nos parece transcendental acerca de este ‘itinerario’ emprendido a través de la mentalidad cervantina, versaría necesariamente sobre la cuestión religiosa: su compromiso personal, su identidad religiosa. Si hay en él una evidente posición personal, o si el ambiente religioso contemporáneo y su dominio lo arrastraban a un orden o acatamiento ‘inercial’, condicionado por ese matiz autoritario del que se revestía la entidad religiosa de su época, en armonía con lo político. A lo largo del *Quijote* hay muchas citas y alusiones al tema religioso. A partir de ellas, y de las opiniones de los estudiosos que venimos consultando, intentaremos responder a la cuestión planteada.

Uno de los críticos más centrados en asuntos religiosos es Américo Castro, el cual aduce la dificultad de ordenar la actitud de Cervantes hacia la religión.⁶⁴ De ahí las diferentes posiciones críticas para catalogarlo: desde los que lo tienen por inquisidor, pasando por los que lo consideran un liberal progresista, hasta quienes se inhiben en un conformismo con posiciones tradicionales. Intentando posicionarse, parte de la base siguiente:

Cervantes no se propuso conscientemente un sistema de ideas paralelas o adversas a la teoría católica; en los pensamientos acá y allá revelados hay contradicciones, que procuraremos explicar; pero admito asimismo que, al explicar su pensamiento acerca de esos graves problemas, se deja guiar del complejo espíritu de fines de siglo, mezcla extraña de adhesión a la Iglesia y de criticismo racionalista. Psicología e historia han de ser aquí también nuestros guías.⁶⁵

De todas formas, las conclusiones que saca este autor sobre este asunto cervantino lo analiza desde diferentes obras, no sólo del *Quijote*, por lo que ayudan más a interpretarlo. De ello colige, tal vez, un proceder común a cualquier individuo pensante crítico de los siglos XVI y XVII, por cuanto Américo Castro presenta a Cervantes “primero sin máscara, en la espontaneidad de su pensar, y luego con una faz convencional, tal como lo requería el

momento y el ambiente”.⁶⁶ Precisamente en ese requerimiento debería explicitarse el carácter restrictivo de la época al libre pensar renacentista desde las instancias del poder; donde tanto tenía que afinar el pensamiento estilísticamente para traducir cualquier compromiso personal, como puede apreciarse en el capítulo IX –Segunda parte, p. 89–, donde aparece el bulto oscuro al entrar por la noche en la aldea del Toboso, y su identificación con la Iglesia, junto con la manida frase “con la Iglesia hemos dado, Sancho”, y las interpretaciones que de ella se han dado o dan: ser imagen restrictiva de la autoridad religiosa, moral, frente a las aspiraciones liberales renacentistas, o subsecuentes, pese a ser ya período de calma o consolidado, según Américo Castro:

Gracias a esa laguna puede hablarse de ‘paz en las conciencias’ a fines de siglo XVI, y tratarse, con cierto elegante descuido, del erasmismo, es decir, de algo que, con buen acuerdo, juzgó la iglesia en el siglo XVI peligrosísimo para su existencia, tanto teológica como prácticamente.⁶⁷

Y nos lo refiere este estudioso de Cervantes, tras posicionarse contra las opiniones de Menéndez Pelayo en su juicio sobre el erasmismo, al que trata de «mordacidad» en relación a algunos asuntos religiosos. Su posición, en el acercamiento de Cervantes al erasmismo, va más “hacia una nueva concepción religiosa”. Previamente Américo Castro nos descubre el espíritu de la Contrarreforma. Habla de «disimulo», de hipocresía en materia teológica, bajo la estructura de la «doble verdad» (verdad de fe y verdad de razón). Tendencia que descubriría el albedrío en su compromiso consigo mismo frente a la normatividad:

La hipocresía consiste en este caso en encubrir hábilmente el alcance del pensamiento íntimo, en lo que tendría de crítica nociva (personalmente muy peligrosa) para esas verdades de carácter público y tradicional.⁶⁸

Podemos ya entretrejer, bajo estos supuestos, un juicio de la religiosidad de nuestro genio, que luego apoyaremos con textos de su obra y con los fundamentos idealistas – psicológicos, si se precia– que nos reconducen hacia unas perspectivas metafísicas, que dan cuenta tanto de nuestra posición argumentativa como de su estado concienciativo, del que traduciríamos aquella defensa nuestra. El crítico que nos ocupa llega a la siguiente conclusión:

En Cervantes, visto en conexión con el momento en que vive, hallaremos reflejos de ese complicado espíritu en lo que atañe al pensamiento religioso. Católico, sí, hemos de repetirlo; pero en la forma en que lo eran los otros hombres de genio, preocupados de novedades. Creyente, piadoso; pero formula la doctrina de la naturaleza como (creadora del) hombre, y cuya consecuencia es una moral con sanciones inmanentes, que para nada tiene en cuenta la vida futura. Frente a ciertas creencias y prácticas católicas, mantiene actitudes bastante críticas.⁶⁹

Si traducimos este marco teórico al nivel de la expresión, de su obra, cabe inferir una dual interpretación: en cuanto perspicaz ingenio reconstruyera el pensar común, general; o bien, comprender su misma identificación. Sin descartar su íntima conexión con esa opinión general. De hecho nuestro estudio se compenetra con las ciencias sociales, por las razones que nos aportan en la influencia del pensamiento. Y nos situábamos en el contexto renacentista, cuyas ideas impregnaban el espíritu cervantino. Así, y en conformidad con nuestro principio hermenéutico, encontrábamos el apoyo necesario en los supuestos bataillonianos, que veían una fidelidad en la trayectoria cervantina, imbuida por el pensamiento de la época de Felipe II, heredera, a su vez del espíritu del imperialismo de su padre.⁷⁰ Pero también la filosofía renacentista contiene bastantes características que vemos traducirse en la ideología cervantina. En tal sentido, según trataremos en el momento oportuno, autores como Nicolás de Cusa, Pico de la Mirandola, Savonarola, Maquiavelo, Agripa, Erasmo, Moro y Huarte, entre otros, serán puntos referenciales en el entendimiento y equiparación de la ideología cervantina, que implícitamente, y ahora desde la perspectiva religiosa, se desprende del contexto literario.

Por medio de don Quijote, Cervantes hace una reflexión seria sobre la finalidad religiosa de las obras. Y en esa finalidad hallamos una perspectiva metafísica, en el idealismo que trasciende las contingencias de la objetividad temporal:

...los cristianos, católicos y andantes caballeros más habemos de atender a la gloria de los siglos venideros, que es eterna en las regiones etéreas y celestes que a la vanidad de la fama que en este presente y acabable siglo se alcanza; la cual fama, por mucho que dure, en fin se ha de acabar con el mismo mundo, que tiene su fin señalado. Así, ¡oh Sancho!, que nuestras obras no han de salir del límite que nos tiene puesto la religión cristiana que profesamos.⁷¹

No falta sin embargo la ironía, cuando el cura y el barbero, disfrazados, emprendieron la búsqueda de don Quijote, con el ‘beneplácito moral’ de Maritornes:

Despidiéronse de todos y de la buena de Maritornes, que prometió de rezar un rosario, aunque pecadora, porque Dios les diese buen suceso en tan arduo y tan cristiano negocio como era el que habían emprendido.⁷²

Ni tampoco el comedimiento ante el recato del cura por las vestimentas sustitutorias, que vejaban la dignidad clerical, lo que hizo que se trucase con la del barbero, como se relata a continuación de la cita precedente. O el tono de humilde reconocimiento, ante las alabanzas de Sancho, de D. Diego de Miranda:

–No soy santo –respondió el hidalgo–, sino gran pecador; vos sí, hermano, que habéis de ser bueno, como vuestra simplicidad lo muestra.⁷³

Según apreciamos, es fácil colegir conjeturalmente una ambivalencia en la crítica religiosa cervantina: la que distaría entre la ortodoxia y la heterodoxia. Nuestra posición es firme en cuanto a su idoneidad ortodoxa, si bien la crítica nos ayudará a ver, quizás, esa otra posición antagónica (con «crítica» comprenderíamos la proyección cervantina hacia el juicio social). Aquella idoneidad ortodoxa que preconizábamos, la inferimos de la rectitud concienciativa o moral que se desprende del «ser» Cervantes, de su categoría personal. Tal vez las referencias sentimentales que anidaran en su interior, y que hemos ido intercalando a lo largo de nuestro trabajo, sean análogas a las que nos impulsan hacia ese nuestro juicio favorable. Pero no sólo a nosotros, sino a tantos otros autores cuyas apreciaciones así parecen confirmarlo. Como acontece con Ramón de Garciasol, al afirmar la sujeción de Cervantes a su propia conciencia, a sí mismo; y que el *Quijote* es la autobiografía moral cervantina, el reflejo de su sentimiento y pensamiento.⁷⁴ Para Marcel Bataillon la ética que se desprende de su obra está “dispuesta al perdón y a la resignación” (colegimos, consecuentemente, responder a sus móviles internos); luego nos presenta a Cervantes como un “creyente ilustrado”, y posteriormente nos dirá que su humanismo es cristiano.⁷⁵ Vicente Gaos, a su vez, tras ironizar con que “leyó algo más que los papeles rotos que se encontraba en la calle”, concluye con “que era, en suma, hombre culto. Su personal religiosidad es inseparable, en parte al menos, de su cultura”.⁷⁶ Mientras que la perspectiva religiosa que nos presenta Américo Castro, podría oscilar entre los dos extremos antes aludidos, o comprender ambos: por un lado, miraría a la ortodoxia, mientras que por otro se recrea o reivindicaría una apelación natural como árbitro de otras opciones que pueden escapar a tal sujeción por derecho propio:

Cervantes siente hondamente el valor de las virtudes cristianas, en cuanto amor y comprensión del prójimo. Su cristianismo se basa más en la conducta que en las aparentes ceremonias. La caridad y el perdón de las injurias mueven su pluma con expresiva elocuencia. Ánimas del purgatorio, oraciones, sermones, reliquias, santos, milagrería supersticiosa, ceremonias religiosas, conducta antievangélica de frailes, ermitaños y eclesiásticos, todo ello da lugar a zumbas y ataques más o menos penetrantes; en cambio, se ensalza a menudo la heroica sumisión de las pasiones al imperativo cristiano, que en nuestro autor se resuelve en categoría moral.⁷⁷

En cuanto al otro extremo, tal vez el heterodoxo, nos dice:

Los estímulos morales, sancionados por la religión, hallan su límite en otros impulsos vitales basados en la naturaleza.⁷⁸

Esto podría tener cierta dependencia con el influjo erasmista que Américo Castro defiende en Cervantes: una mezcolanza de «misticismo» o de «insatisfecha inquietud» (aunque creemos que esto es materia para un análisis filosófico posterior, si bien hemos querido reseñarlo por cuanto globaliza más su identidad personal; y por ser consecuentes con nuestro principio metodológico de anticipación argumentativa).

Creemos conveniente formular la siguiente cuestión, que de alguna manera nos haga responder en la recapitulación de estos precedentes juicios emitidos, acerca de la directriz religiosa cervantina: ¿Cómo separar el pensamiento de una persona de toda su actividad, de sus hechos, si éstos son una consecuencia de aquél? Tal cuestión nos predispone, al mismo tiempo, a la continuidad analítica de la sustantividad autoconcienciativa cervantina. Aunque momentáneamente nos sintamos cautivados por la crítica acreditada debido a esa visión múltiple acumulada, cuya experiencia nos faculta predispositivamente a una mayor profundización en nuestra labor. Y nos fijamos en esta apreciación de Luis Rosales sobre el ideal cervantino de la felicidad, de raíces estoicas; porque, en parte, creemos que responde a la caracterización autoconcienciativa del Cervantes que venimos postulando o contemplando:

...cada hombre tiene que realizar su propia vida con arreglo a una ley personal. En el encuentro consigo mismo, encuentra el hombre a Dios. El contacto con la naturaleza favorece el encuentro del hombre consigo mismo. La soledad compendia toda posible felicidad humana. La bienandanza de nuestra vida estriba en poner límite a los deseos. Y, en fin, para vivir cristianamente es preciso alejarse de la vida social.⁷⁹

Nuestra involucración en el «sujeto» y en los «elementos históricos» como conciencia y como testimonio temporal, respectivamente, reclaman la consideración semántica de algunos de estos términos referenciales, para que decidan teóricamente sobre los objetivos a los que encaminamos nuestra indagación.

El término “sujetividad” puede tener análogamente dos sentidos: según uno de ellos la sujetividad es la característica del ser del cual se afirma algo; según el otro, es la característica del ser que afirma algo.⁸⁰

Este término, y la distinción que de él nos ofrece José Ferrater, encajan perfectamente con nuestro esquema argumentativo, en la doble consideración en torno a la figura de Cervantes y su obra: enfocada ésta y la personalidad agente, desde el perspectivismo formal de los principios metodológicos precedentes. Por tanto, tendremos presente que la tarea historicista o crítica considerada como «sujeto» que relaciona o revive hechos o sucesos del pasado, nos conduce análogamente a la consideración de que Cervantes deviene sujeto agente e impulsor de todos aquellos asuntos que relaciona en su obra; lo cual implica que nos posiciona en el pensamiento informativo de los acontecimientos de su época y de su propia interioridad.

Y si veíamos, o leíamos, que desde la contemplación subjetiva se evocaban instancias absolutas, no cabe duda que identifican principios de la propia naturaleza; pero ese reconocimiento absoluto y su repercusión concienciativa, en la interioridad introspectiva, predispone implícitamente a una categorización jerarquizante, desde donde se desprendería un orden autoritario cuya valoración coimplica concienciativamente.

Sin perder de vista la psicología cervantina, que redundaría en su reflexión autoconcienciativa, con todas aquellas hipótesis que apoyan nuestra particular visión («verdad», «creencia», «sentimiento», «autoridad», «deber» y demás), estimamos necesaria la esquematización formal de los asuntos tratados y correlacionados. En tal sentido, cuanto llevamos expuesto acerca del mundo personal interno cervantino, y particularmente en el orden religioso o moral, denotaría, ante todo, inherencias subjetivas; una mirada interior que comprendería el sentir metafísico autoconcienciativo más que su transcurso existencial (pero sin olvidar que nos desenvolvemos en la existencia, y el referente histórico gravita sobre nuestro arbitrio especulativo); un afianzamiento en la «libertad» con todas sus implicaciones

(entre las que descubrimos «deber» y «autoridad», lo cual ya apela más a la facticidad que a los aspectos meramente ontológicos que preconizábamos antes). Por tanto, ambas situaciones⁸¹ –la reflexiva o autoconcienciativa y la que atañe a la facticidad o actuación–, parecen confabularse en nosotros por la trayectoria dualista que seguimos; y con connotaciones existencialistas, aunque difieran del sentido que confieren a la filosofía heideggeriana:

Dasein y *Sein*, ser-ahí y ser se pertenecen mutuamente y no podrían darse por separado. Tal pensamiento cancela todos los dualismos al atacar a aquel en que todos se basan, el dualismo del objeto y el del sujeto, para atenerse más allá de esos términos, a lo único que los une y los hace aparecer, el *Zwischen*, el “entre” que los domina.⁸²

Aunque podría situarse o transitar con una mayor propiedad en aquella otra dirección espiritual (cristiana), acorde con el talante subjetivo ideológico-moral que venimos analizando últimamente de la figura cervantina, y a tenor de lo que se expresa a continuación, donde se armonizan teoría y práctica, razón y creencia (pues creemos que la crítica religiosa cervantina se encamina hacia aspectos vivenciales internos, axiológicos, más que dogmáticos):

Entre la razón y la fe se establece una circulación, una circumincisión; sus nociones privilegiadas se intercambian. De tal manera que G. Marcel nunca se ha preocupado demasiado por tematizar la relación y ello cuando la polémica de la filosofía cristiana hacía estragos.⁸³

Estimamos análogas situaciones circunstanciales en época de Cervantes y una actitud y respuesta similar: armonizar en la vida, en la existencia, los conflictos dialécticos que genera el entendimiento. Lógicamente, tal deducción se infiere de la organización autoconcienciativa, cuya ejecutiva atiende al propio sistema. «Deber» y «autoridad» se asentaban prioritariamente en tal orden. Ambos conceptos referían una disposición libre, que denotaba una instancia metafísica (absoluta). Lo veíamos prácticamente a lo largo del cap. XLIV (Primera parte) del *Quijote*. Allí la actuación tripartita (padre, criados y don Luis) correlacionaba la libertad, a partir de una autonomía concienciativa que designaba claramente una jerarquización autoritaria, con una designación absoluta (en la cual se comprendería la fundamentación de la rectitud en la facticidad). Cervantes se atiene aquí a un orden lógico y empírico. Los criados no sobreponen la autoridad paterna a un principio absoluto, sino que se espera una acción concorde con lo que ellos expresan, porque así debe suceder en la escala valorativa de las tres

categorías que se confrontan: subjetividad, autoridad y poder absoluto, en el que Cervantes esquematiza jerárquicamente la autoridad. Entonces la categoría «absoluta» se dispone como máxima autoridad. Desde ella emanaría tanto el «deber» como la normatividad a la que éste debe atenerse (en este caso concreto, la autoridad paterna). Se nos insinúa, pues, que la libertad está en el «deber»; que hay un compromiso entre «ser» y «deber» en la formación autoconcienciativa.

Otros personajes quijotescos podrían corroborar esta convicción cervantina. De ser consecuente con sus propias ideas se infiere un planteamiento y expresión en su obra. Cuando dice que “no hay antecámara de señor donde no se halle un *Don Quijote*: unos le toman si otros le dejan... Finalmente, la tal historia es del más gustoso y menos perjudicial entretenimiento que hasta agora se haya visto, porque en toda ella no se descubre, ni por semejas, una palabra deshonesto ni un pensamiento menos que católico”,⁸⁴ entendemos que aparte de proclamar la fama de que iba precedido ya *Don Quijote* en la Segunda parte, manifiesta no sólo la sujeción a un orden institucional (puede que por conveniencia), sino la expresión de aquella máxima autoridad aceptada, y un consecuente obrar según aquel principio.

A pesar de las reticencias que encontramos en A. Castro⁸⁵, vamos a incidir en el primer aspecto que pondera este autor; no en la faz convencional, sino en la que brota del fondo de la conciencia cervantina. Por tanto, ponderamos que es consecuente el pensamiento cervantino con el esquema que señalábamos antes (sujeto-autoridad-Absoluto). Que cualquier alteración o ruptura de ese ordenamiento que observemos en su actitud, hay que analizarlo desde el *medio*, que aquí ciframos en *autoridad*. Cuando ésta desequilibra el estado de normalidad, es decir, no cumple con su cometido primordial sino que frustra el *deber* que le es inherente y, consecuentemente, el ‘mundo’ que se establece en su entorno, pierde su rumbo; cuando del proceder intermediario se sigue la confusión, el caos, el desorden, la desorientación e inestabilidad, y todo ello es soportado por agentes que comparten aquel orden con instancias normativas de su obrar (v. gr., la reacción del eclesiástico, el cual abandonó el castillo de los duques, ante la farsa que montaron al asignarle a Sancho el gobierno de una ínsula –cap. XXXII, Segunda parte); entonces ser consciente de ese estado situacional puede despertar en el sujeto reacciones, con cuya finalidad se pretenda restituir al medio aquellas prerrogativas que atañen a la propia subjetividad. Es decir, en toda esa problemática entablada entre autoconciencia e instituciones puede ser que lo que Cervantes posicione estribe en aquello que

la posteridad requiere con avidez como legación normativa y constructiva; y, por tanto, ser una vigencia intemporal adaptable a toda realidad evolutiva:

Los pensadores modernos buscaban, en el XIX, el apoyo de los del siglo XVI: de Luis Vives, de Luis de León y de muchos otros. Sin tener clara noticia de cómo fuese interiormente, en el siglo XVI, la situación de los españoles conscientes de sus vidas, Francisco Giner intuyó en una frase clara y precisa el motivo ideal de coincidencia entre los modernos y los antiguos: “El poder coactivo parece, día en día, perder la posición especial que había tenido desde Thomasius hasta Kant... se ha empezado a volver los ojos hacia otras garantías más sólidas: sobre todo *hacia el hombre interior*, la disposición del espíritu, los motivos de la conducta...”.⁸⁶

La vida pudo descifrarle a Cervantes las motivaciones problemáticas; su ingenio, su aguda intuición, el impulso crítico y correctivo. Leemos en Manuel Cruz:

...la energía que impulsa hacia el conflicto con la realidad se alimenta de la convicción de que todavía hay mucha realidad no-consumada, muchas cosas en el mundo que aún no han acontecido, y de la convicción suplementaria de que es tarea del hombre la intervención apremiante en lo que es modificable.⁸⁷

Si negamos la mayor (en el sentido de desprendernos de la causalidad), la energía cervantina radicaría, pues, en ese otro aspecto transformador. La figura quijotesca transitaría por ese cometido intermediario; su carácter utópico, en línea con ese impulso restitutivo que pretendemos conferir a los estados carenciales de la conciencia, enfrentada a las situaciones que la desvirtúan.

No es, por tanto, la insinceridad religiosa ya antes anotada por Américo Castro una contemporización cervantina con los poderes fácticos e institucionales. Su propósito a través de sus personajes novelescos, quizás marginales, se encaminan más hacia un ordenamiento de características morales, acordes con su sentir. Testimonios no nos faltan en el *Quijote*, que así nos lo confirme. Se sirve, v. gr., de las sentencias (“Iglesia, o mar, o casa real”)⁸⁸ para enunciar el marco de posibilidades laborales de la época de mayor prestigio y promoción social. Al mismo tiempo, con relación al primer gremio, la situación dejaría mucho que desear. Su voz es un suceso de aquel tiempo; describe situaciones reales, pero una realidad desvirtuada, tal vez, por abusos y desigualdades:

Estando en estas razones, asoman por el camino dos frailes de la orden de San Benito, caballeros sobre dos dromedarios: que no eran más pequeñas dos mulas en que venían.⁸⁹

No es de pobreza precisamente lo que se predica mediante el empleo de estas figuras, siendo así que aquella se prodigaba en el medio rural (“la pobreza y el trabajo embrutecedor son, desde los años de la niñez, el pan cotidiano de esta desdichada plebe del campo”).⁹⁰ No es de extrañar, entonces, que se codiciasen estas posibilidades sociales como justo medio de dignificación personal; si bien el apremio del abandono carencial pudiera decidir más que una verdadera vocación. Todo este cúmulo circunstancial era de dominio concienciativo y empírico en Cervantes, por lo que su verosimilitud descriptiva nos induce a una representación histórica fidedigna. Américo Castro, por ejemplo, nos recuerda, al respecto:

En el grado más alto de la sociedad se encontraban los eclesiásticos; dentro de ellos, el clero regular poseía de hecho más fuerza y poder económico que el secular, y hacia él se canalizaron las apetencias de los interesados en vivir con sosiego espiritual y seguridad económica.⁹¹

Así pues, Cervantes acusa con tanta sensibilidad estos acuciantes problemas y, paradójicamente, sus contrastes, porque los vivió en su experiencia; convivió con todas estas situaciones (no sólo privativas del medio rural),⁹² que tiene que resucitar para concienciar quizás a una masa insolidaria, despreocupada; lo cual conlleva ineludiblemente transcender todas las barreras de la estancada y enrarecida institución social:

Pues lo que Cervantes lleva a cabo es una demoledora tarea desmitificadora; un consciente y denodado ataque contra el monumentalismo y el gigantismo... vacío de todo contenido humanista, de la época. Para ello, y en un momento en que el hombre hispano está atrapado en la ingente *máquina*, es preciso refugiarse en el propio yo –como lo hicieron, en otro orden, los místicos– alcanzar la identidad personal, para de ahí pasar a tomar posición ante una sociedad y una literatura.⁹³

No le duelen prendas, pues, a nuestro insigne autor a la hora de tomar esa posición. Como vimos, ha de recurrir a *medios* determinados, a través de los cuales los conflictos no surgieran por exceder el uso de la libertad o los límites impuestos por los poderes institucionales. Los personajes, el lenguaje..., todo concurre y distrae la atención del

observador, para encubrir el filo hiriente de la verdad desnuda. El siguiente refrán, “a buen salvo está el que repica”,⁹⁴ ya lo ha repetido en varias ocasiones a lo largo de la obra. Se ve que era muy utilizado, por lo que lo trae a colación; y que tendría relación con el servicio a la Iglesia, obsesión que parecía atormentar su espíritu. Mas insistimos que ni la envidia,⁹⁵ ni el contraste con sus carencias y desdichas provocan tal actitud. Él era religioso, sincero. Fue fiel a unas ideas hasta las postrimerías de su vida, donde quizás se condense con mayor intensidad lo más esencial de la misma:

Consciente de su gravedad, decide profesar en la Orden Tercera de San Francisco, de la que ya era hermano no profeso desde 1613. El dos de abril se celebra la ceremonia de ordenación de Cervantes en el mismo domicilio del escritor.⁹⁶

Decimos, pues, que es firme en sus convicciones y sincero. Esta actitud puede corroborarse, quizás, si nos atenemos a las notas que nos apunta A. Márquez sobre “La Inquisición y Cervantes”, pues dice que el abuelo paterno de éste y su padre fueron miembros del Tribunal de la Inquisición:

...ese legado inquisitorial de familia se rompe con él. Significativo porque, siendo los cargos de la Inquisición hereditarios y venales, como los de otras corporaciones de la época, Cervantes nunca solicitó, ni desempeñó cargo alguno en ningún tribunal inquisitorial. Justamente lo contrario de lo que ocurre con Lope de Vega.⁹⁷

Esto, entre otras cosas, es significativo también porque puede darnos pábulo para pensar que los métodos de esta institución pudieran repugnar o ser conflictivos con su conciencia. Al contrario, y bien sea debido a las consecuencias de esta actitud, o, tal vez, por algunas manifestaciones,

las relaciones propiamente personales de Cervantes con la Inquisición son todas adversas: unas esotéricas, como las que mantuvo con el comisario de la Inquisición de Llerena, el Dr. Juan Blasco de Paz, su delator en Argel; otras bien evidentes, como su enemistad con Lope de Vega, que culmina en la polémica de los prólogos de la primera y segunda parte del *Quijote*, y en el de Avellaneda.⁹⁸

Todas estas razones nos inclinan más por aquella convicción y sinceridad aludida, que por una hipocresía como forma encubierta de pensamiento íntimo frente a los poderes fácticos (por estar aliada la iglesia más con el Estado que con las conciencias).⁹⁹

La ironía que descarga particularmente contra el personal religioso, si lo analizamos minuciosamente, nos conduce a la posición hipotética que venimos sosteniendo. Porque, si en un principio, la recepción que los duques y el eclesiástico tributaron a don Quijote, es toda una arenga afrentosa al oficio eclesiástico por parte del narrador, que lo ve todo, pero sólo opina de manera satírica y vituperable del religioso (II, XXXI); sin embargo, después, en el capítulo siguiente (como vimos anteriormente), tiene una reacción propia de su dignidad, y abandona el lugar, recriminando y censurando los hechos que allí se estaban sucediendo.

Lo mismo podemos decir de la forma osada con la que se enfrenta don Quijote al canónigo, por la censura y vituperio que éste formula contra los libros de caballería y su contenido (I, XLIX). O lo hiriente de este otro juicio, pero teniendo en cuenta que opina bajo unos supuestos que no debieran darse en tal cargo:

Y vuestra merced créame, y como otra vez le he dicho, lea estos libros, y verá como le destierran la melancolía que tuviere, y le mejora la condición, si acaso la tiene mala.¹⁰⁰

El énfasis que estamos confiriendo al tema religioso conlleva una doble perspectiva: por un lado, su directa implicación en nuestra ‘vertiente’ metafísica; por otro, responder a las correlaciones que se intuían con el modelo espiritualista croceano (él parte del “Espíritu Universal” y de lo “Absoluto”).¹⁰¹ Sentir cualquier afinidad con tal orden implica un pensar y actuar conformado con tal convicción. El discurso disuasorio de don Quijote a los contendientes de la aventura del rebuzno, fundamenta el principio asumido por nuestro autor sobre la naturaleza objetiva:

...porque Jesucristo, Dios y hombre verdadero, que nunca mintió, ni pudo, ni puede mentir, siendo legislador nuestro dijo que su yugo era suave y su carga ligera; y así, no nos había de mandar cosa que fuese imposible de cumplirla. Así que, mis señores, vuestras mercedes están obligados por leyes divinas y humanas a sosegar.¹⁰²

Las citas bíblicas¹⁰³ que introduce en el contexto de la obra, corroboran, asimismo, esta línea argumental, y pueden justificar por sí su convicción, conocimiento y práctica. No se corresponde, pues, con una contemporización, condescendencia o convencionalismo; así lo

venimos defendiendo a lo largo de este trabajo, ya que le hubieran reportado distintos resultados a los que estaba ya habituado (cosa que podemos observar en la dedicatoria al Conde de Lemos, en la Segunda parte). Resulta más congruente asociar su figura con aquellas máximas que proclama con tanta firmeza: “yo sé quien soy”,¹⁰⁴ síntesis de autoconciencia, de albedrío y de acción responsable y consecuente.

III. 5. A. Lo simbólico y lo carnavalesco.

La persistencia conceptual dialéctica que viene matizando la entidad subjetiva a lo largo de nuestra exposición, y cuya reiteración señala los momentos oportunos en los que amplía o matiza los horizontes de nuestro conocimiento, se manifiesta, según lo precedente, en los siguientes términos conceptuales: en primer lugar reviviríamos lo «simbólico» como juego interactivo sujeto-objetivo, o como asimilación concienciadora del «flujo» objetivo (y que en lo más inmediatamente argumentado podríamos cifrar en la actitud concienciadora a través de su expresión moral-religiosa); luego, la ‘necesidad’, cuya expresión encierra el sentimiento constructivo autoconcienciador y sus aspectos relacionales, entre los que destacarían el plano metafísico, y el histórico-social en cuanto parece dar claridad y entendimiento a la realidad concienciadora (con el primero, aparte del dualismo cartesiano, encontramos cierta analogía en la ontología sartreana, particularmente en su estructural dualidad del «en-sí» y «para-sí».¹⁰⁵ Respecto al segundo –lo social-histórico, aunque se contempla bajo una afección metafísica también–, seguimos columbrando el criterio de aquellos autores que se apoyan en la fuerza del pensamiento; en especial, Croce). En tercer lugar mediaría el «interés», cuya incidencia pasada podíamos matizar como una latencia inconsciente, reviviendo la huella objetiva en la subjetividad. Entonces la reacción que asignábamos al interés, pudiera ser propia de aquel «microcosmos» croceano (y tradicional):

La trayectoria que encarna la figura quijotesca parte del mito, de ese acontecer cósmico-divino, se objetiva en la conciencia y se pierde en el hombre en pasión de ser.¹⁰⁶

Aunque nos preguntamos si el interés sea la repetición de los intereses fallidos de la persona: una perenne esperanza en el constante devenir de las instancias que marca la necesidad. Porque lo necesario fondea en el innatismo humano, impulsa lo propio y lo afín

(aquello que configura la autoconstrucción humana, el progreso y el desarrollo subjetivo), estimulando las respuestas de la subjetividad. Contemplarse y mirar el entorno es tanto como verse sometido a un dominio ajeno; a lo otro, mágico en cuanto zarandea los cimientos de la subjetividad y nos sume, a través del azar o la fortuna, en la indeterminación.

Juan Ramón Resina ve así el sentido o función de los ‘encantadores’ en la concurrencia del mundo quijotesco (una perenne lucha entre la paradójica contradicción de dos mundos – sujeto-objetivo, o social-subjetivo–, que fuerzan sus propios principios en mutua y continua interrelación existencial, y con unos anhelos de independencia que contemplamos en toda aquella simbología con la que se identificarían):

Estos encantadores no son, por supuesto, otra cosa que el poder del complejo conceptual de la sociedad, lo que en nomenclatura psicoanalítica se denomina «principio de la realidad»; son la fuerza real que somete las ilusiones incompatibles con el funcionamiento social a una prolongada y nada benevolente presión con el fin de producir la catarsis del subjetivismo.¹⁰⁷

Pero, ¿amedrenta la cruda realidad el ánimo cervantino, o ve en ella el sedimento multiseccular, necesitado, por el contrario, de una dinámica concurrencia? Desde su situación autoconcienciativa ¿puede la subjetividad inmiscuirse con el destino? ¿De qué forma? Tal vez lo primordial para Cervantes sea detectar la realidad en su estado o situación. Lo vimos en el medio educativo, cuando don Luis antepone el derecho a la libertad al deber de someterse a la autoridad paterna. Aunque no podemos descubrir su verdadera intención, ya que en este otro pasaje lo tradicional paradójicamente se encumbra sobre las ideas liberalizadoras –claro que hay que tener en cuenta la enorme fuerza y presión normativa a que se ve sometida Dorotea a causa del orden estamental–:

...le dije que mirase bien lo que hacía y que considerase el enojo que su padre había de recibir de verle casado con una villana, vasalla suya; que no le cegase mi hermosura, tal cual era, pues no era bastante para hallar en ella disculpa de su yerro, y que si algún bien me quería hacer, por el amor que me tenía, fuese dejar correr mi suerte a lo igual de lo que mi calidad pedía, porque nunca los tan desiguales casamientos se gozan ni duran mucho en aquel gusto con que se comienzan.¹⁰⁸

Es de prever que tal imprecisión no traduce la voluntad de nuestro autor, ni es consecuente con la convicción conferida a una posición firme en el obrar. La resolución

cervantina transita más por los caminos reformadores que por las posiciones inmovilistas. La conciencia, como vimos, prefigura su obrar con mayor precisión que el convencionalismo tradicional. Porque “no es un hombre más que otro si no hace más que otro”.¹⁰⁹

De nuevo tendremos que insertarnos en el contexto sociocultural, histórico, en su persona y en criterio ajeno, crítico e investigador, con objeto de profundizar en las motivaciones y causas de la concurrencia de ciertos temas determinados y concretos. Y es que no sólo involucramos a la vida como agente impulsor de un común denominador, sino también a la interacción que enlaza lo histórico-social con el sentir constructivo de la propia identidad autoconcienciativa. Porque en los asuntos comunes, en las facetas de la vida, se preforma la conciencia individual, se arbitran los mecanismos de la practicidad fáctica y se conjugan las reglas del juego social. Así pues, encontramos otro tema reiterativo en la temporalidad, como un elemento tradicional, cuyo peso e incidencia personal traduce la diversidad sujeto-objetiva: nos referimos a lo carnavalesco, y a todo aquello que conlleve enmascaramiento y desdoblamiento de la personalidad. En ello vemos no sólo el peso de la tradición, según decíamos, sino también el dilucidamiento de las potencialidades humanas, en la expresión arbitraria más libremente determinada. El «yo» descubre, junto a su identidad, el juicio práctico de enfrentarse a «lo otro», confiriéndole los elementos correctores y dinámicos que puedan precisar, y asignándole sus propias deficiencias. El aire festivo estimula la clarividencia, porque el optimismo destierra obstáculos y palia las limitaciones y estrecheces adquiridas por un ánimo inquieto y perturbado. Entonces, a través de estas manifestaciones sociales, Cervantes saca el máximo partido posible; nos manifiesta el eco subjetivo y «lo otro», en su desnudez; por eso su voluntad de manejarlos intermediariamente e introducirlos en el cuerpo estructural de su obra, proclamando o denunciando unos hechos y sus causas, dentro de la creatividad.

Tenemos como referente del sentir cervantino, de su expresión y de las analogías (incluso equivalencias históricas) con la realidad, dos términos: el *medio* o intermediación (no sólo lo que éste supone de aportación objetiva a través de los personajes novelescos, sino también la transferencia subjetiva en su visión objetiva y autoconcienciativa, a través de la propia expresión); y otro, que hemos mencionado o insinuado poco ha: a saber, el *símbolo* o simbolismo. El «medio» parece que nos resulta más evidente, a pesar de la problemática interna que implica, desde su mera enunciación; sin embargo lo «simbólico», aun expresando

referencialmente afinidades o propiedades sujeto-objetivas, parece desembarazarse de estas restricciones y apelar a un orden metafísico, porque:

Entrar en lo simbólico significa lanzarse hacia un objeto que siempre está más allá del alcance de uno, un objeto deseado por la apariencia de unidad y auto-suficiencia que ofrece.¹¹⁰

Se emparenta, por lo tanto, con el mundo de la utopía, inalcanzable, irrealizable:

Se puede sostener que el centro ideal de la visión de Cervantes está representado por la aspiración a un mundo nuevo más justo y feliz, que coincide con un regreso (simbolizado a veces por la imagen mítica de la Edad de Oro) ya sea a la naturaleza genuina del hombre, ya sea al espíritu originario del cristianismo.¹¹¹

Podemos decir también que el «medio» ideal que simbolizan las figuras centrales de la obra que nos ocupa (don Quijote y Sancho), participan de esa peculiaridad fantástica que conllevarían las aspiraciones aludidas por Mariarosa Scaramuzza, aunque no cesamos en nuestro intento de destapar la realidad, el mundo factual que se encierra en las entrañas de tanta artificialidad.

Señeras son las dos figuras protagonistas; “Sancho Panza y Don Quijote constituyen una pareja típicamente carnavalesca, que se apoya en el contraste entre el gordo (el carnaval) y el flaco (la cuaresma)”.¹¹² El contraste entre la pobreza, la necesidad, los braceros; y los estamentos altos, privilegiados. La clase alta y la baja. Un mundo por hacer, en construcción; y las trabas e impedimentos que lo obstaculizaban. Las diferencias tienen su acentuación para la categorización del sistema, su hegemonía y pervivencia:

Hasta la época de Felipe II, la plaza había sido el lugar privilegiado de las manifestaciones carnavalescas, en las cuales participaban los diversos grupos de la población. En la época que nos interesa, se asiste a una verdadera carnavalización de la fiesta aristocrática. Al pasar de la plaza pública a las salas de Palacio, las Carnastolendas han perdido parte de su substancia y el espacio festivo ha venido a ser doble: el palacio y el popular. No obstante, no se ha perdido la tradición carnavalesca y el tiempo de Carnaval continúa siendo símbolo de jolgorio, libertad y transgresión, lo que le opone directamente al de Cuaresma que le sigue inmediatamente y es emblema, al contrario, de mortificación, abstinencia y sumisión al espíritu ascético impuesto por la Iglesia, de acercamiento al orden social y religioso acostumbrado, el de los grupos dominantes.¹¹³

La rememoración carnavalesca medieval hecha por Américo Castro, centra su comentario en la obra del Arcipreste, e incide en el marcado contraste entre lo sensible y la reflexión moral. Esta acentuación está imbuida por la visión cristiana dentro del ambiente convivencial e influyente del mundo árabe.¹¹⁴ Connotaciones similares reaparecen en el contexto quijotesco. La visión del «mundo al revés» e inversión de papeles propios de tales conmemoraciones, no impiden o sirven de motivación para esclarecernos el mundo subjetivo, manifiesto en la diversidad estamental. Es verdad que “la lógica del Carnaval es pues la del mundo al revés, la de las inversiones sistemáticas. De ahí que los hombres vistan muchas veces de mujer y recíprocamente; de ahí también que el rey de la fiesta sea un pobre diablo burlescamente exaltado y luego rebajado al acabarse ese tiempo fuera del tiempo normal”,¹¹⁵ pero no es menos cierto la asunción mediatizadora, asumida como norma por Cervantes a lo largo de su obra, para descubrirnos un rumbo perdido, una vida errada, una total irresponsabilidad. El deber al servicio de la egolatría:

Las razones de Sancho renovaron en la duquesa la risa y el contento, y, enviándole a reposar, ella fue a dar cuenta al duque de lo que con él había pasado, y entre los dos dieron traza y orden de hacer una burla a don Quijote, que fuera famosa y viniese bien con el estilo caballeresco.¹¹⁶

Un mundo al revés, sí, no tanto en el momentáneo intercambio de las respectivas funciones cuanto en un *laissez faire*; un silencio de la conciencia y una categorización de intereses de clase. Porque:

...las burlas que en la segunda parte de la obra tienen lugar en el palacio de los duques o en relación con éstos remiten a las carnavalescas bufonadas que se desarrollaban en la Corte.¹¹⁷

Los problemas de la época, el extremo y la necesidad, acusan irremisiblemente a los círculos de poder; son los hijos de las obras de aquéllos. Esto nos viene a decir Cervantes:

La risa carnavalesca escarnece a todos, aún a los mismos burladores, gracias al procedimiento del *mundo al revés*. La mascarada y el juego dan la posibilidad de invertir las relaciones sociales y de rebajar a los duques, representantes de un poder aristocrático que no cumple con sus obligaciones y está hundiendo a España en la crisis.¹¹⁸

Nos asalta la duda, sin embargo, si esas actitudes aristocráticas son meros mecanismos de poder o fuerzas coercitivas y reduccionistas de masas, cuya raíz o fundamento pudiera emanar de esta advertencia, dada por don Quijote a Sancho, supuesta también la autoridad con que se reviste la masa social:

–No te muestres, aunque por ventura lo seas (lo cual yo no creo), codicioso, mujeriego ni glotón; porque, en sabiendo el pueblo y los que te tratan tu inclinación determinada, por allí te darán batería, hasta derribarte en el profundo de la perdición. ¹¹⁹

III. 6. A. Sentido de libertad.

Si se nos arguye que deducimos conclusiones a través del medio ficticio, y que, por tanto, deben de participar dichas conclusiones de todas las consecuencias antecedentes, es decir, si se nos insinúa o refuta que, a lo sumo, lo que pretendemos demostrar rayaría lo tangencial de la verosimilitud por fundamentarse en esta clase de género, tendríamos que descartar todas aquellas argumentaciones (histórico-sociales-psicológico-metafísicas-hermenéuticas, etc.), que sustentan todo el plano ficticio. En ellas nos hemos basado y han sido dadas razones suficientes de la heterogénea multiplicidad de medios a través de los cuales la conciencia descubre su sentir, su identidad y sus implicaciones operativas en función con el devenir. Todas ellas nos van descubriendo un pequeño resquicio de entendimiento autoconcienciativo. Lógicamente, hemos tenido que recurrir a una metodología para ajustarnos a unos principios operativos que sirvan de base fehaciente a nuestras conjeturas y deliberaciones. Una fuerza interna se desprende del fondo de aquel contexto literario, que da vida a la concepción de su propia génesis. La naturaleza del ser temporal, plasmada en forma autoconcienciativa, difunde su esencia en ecos de identidad, que nosotros pretendemos hilar desde el substrato de una variada multiplicidad, de acuerdo con lo que venimos ya correlacionando. Esa trayectoria conceptual es el fundamento de toda nuestra ‘construcción’; y con ella se van agrupando nuevos elementos, porque se implican en aquel estado de necesidad que sustentaba la propia *quiddidad* del ser. Nuevamente, pues, reaparecen la «libertad» y su reflexión metafísica, los elementos utópicos, y la valoración de la conciencia de clases o casticismo. Todo ello se funde en aquel estado correlacionado al que tiende por

propio derecho, porque nos completa –o nos va ampliando– la función autoconcienciadora de reflexión propia, y de proyección temporal en las circunstancias que se fraguan en el devenir.

En «conciencia de ser» o «autoconciencia», venimos comprendiendo el mundo existencial cervantino (sus estados conscientes, inconscientes, emociones, sentimientos...). Pero, en general, podría circunscribirse también a toda circunstancia externa cuya contingencia hace difícil la situación humana; a su dramática circunspección existencial; al conocimiento intuitivo de una realidad configurada en la existencia por valores sociales impuestos, cuyas finalidades atienden intereses ocultos o tácitas aquiescencias, o asimilaciones implícitas en la dinámica del poder. Como si el perjuicio o daño que deviene a una situación existencial personal autorreflejara una distracción justificativa de nuestras anómalas situaciones contingentes.

Cervantes capta esa trayectoria que le conduce al extremo de esa causalidad fortuita, asentada normativamente en un poder cuya finalidad legislativa permanece inescrutable a una disposición consciente, pero cuyos efectos parecen zarandear y determinar la existencia.

«Ser» y «fortuna». Toda vida humana está sujeta a contingencias que la conducen por una doble senda existencial: los propios propósitos (autoconciencia), y los reveses que conmueven la propia identidad. Tendríamos que analizar si a éstos se oponen aquéllos, o, simplemente el fortuito encuentro determina el desenlace, teniendo presente las deficiencias que encuentra.

El individuo, con ser una particularidad independiente, no está desprendido o aislado de la realidad exterior ni de las demás individualidades. En don Quijote apreciamos, tal vez, esa independencia o aislamiento; ese sentirse en sí completo y trascendente, o responsable y capaz. Intuía una misión y un impulso:

...irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras y a ejercitarse en todo aquello que él había leído que los caballeros andantes se ejercitaban, deshaciendo todo género de agravio, y poniéndose en ocasiones y peligros donde, acabándolos, cobrase eterno nombre y fama.¹²⁰

Esa abstracción de lo que era pertinente y el encerrarse en otra realidad pretendida, ideal:

La locura de Alonso Quijano se puede explicar en pocas palabras, y consiste en creerse caballero esforzado y valiente, siendo en realidad un pobre hidalgo, viejo y enfermo.¹²¹

Pudiera ser que esa enfermedad desembocara en delirio y diese al traste con la cordura, independientemente de la afición obsesiva por la lectura caballeresca. Pero, al menos, encontramos ser consecuente con unos principios; y estos principios, imprimirse en el ser y estimular todas las potencias en concurrencia para la acción. Mas también pudiera ser que en don Quijote hiciesen mella los infortunios y las calamidades de la época; que las circunstancias trágicas o dramáticas aprehendieran en una sensibilidad, se ataran a unos sentimientos, y que el sufrimiento descabalase sus buenos propósitos. Aunque esa circunspección en torno a sí y a lo que era favorable a sus propósitos pudiera denotar un espíritu cuya libertad confunde el deber con metas particulares, incapaces de adaptación, comprensión y progreso. Por eso dice J. Salazar que don Quijote fracasa:

Don Quijote fracasa, además, porque pretende resucitar una imagen del mundo caduca e inoperante, y porque quiere dar vida al orbe, idealizado en las novelas de caballería, en que la acción del caballero podía tener sentido. Se engaña, porque persigue un ideal de justicia irrealizable por un individuo aislado, y, sobre todo, porque al negarse a aceptar el advenimiento de la modernidad, ayuda a mantener vivo el repertorio de valores sociales en que el régimen de privilegios nobiliarios se había sustentado. Su error es, en fin, el de una sociedad en que la reacción señorial, el orgullo de los hidalgos, la tendencia de los humildes a imitar a los poderosos, el espíritu mesiánico y militarista, crearon las condiciones propicias para la subsistencia y multiplicación de las novelas de caballerías, y para la pervivencia de la arcaica visión del mundo que en ella se ofrece. Pero don Quijote es también la encarnación de la justicia y el bien, y en esa aparente contradicción que constituye su historia, reside la gran lección y la esperanza que se nos ofrecía en la novela.

122

La conciencia individual, la *autoconciencia*, tendría que comprenderse, en su consideración, desde el tradicional orden estamental porque en ese orden existían unos principios inviolables, que parecían definir unas categorías de pensamiento y conducta. Unos principios, cuyo aferramiento y salvaguarda constituíanse como en un código descifrado de sus correspondientes sistemas inteligibles. Cabe inferir, entonces, si el ser se comprende en un estado, y éste engendra una conciencia, y, en la conciencia, hemos de ver unos principios

atávicos, deterministas, involucrados en el estado del ser devenido. Y en la conciencia que ese ser desenvuelve, comprenderse lo que el individuo desarrolla de iniciativa personal y lo que aquel orden ascendente ha impreso como modelo o condicionante de su pensar y actuar. Si la conciencia del ser está ligada en su identidad a agentes, como el individuo en la que se asienta se liga a la temporalidad y a su constitución, a aquellos factores físicos, o de otra naturaleza, que lo determinaron. Si la conciencia se despierta ya con los ecos que el discernimiento subjetivo escucha desde su medio circunstancial; y que el libre albedrío disponga ya de condicionantes previos al actuar, de preprincipios. Pues, según se refería antes, aquellos principios informativos y constituyentes del orden estamental se crean porque definen tal orden, pero en su conceptualización implican un ser organizado y eficiente. Entre estos principios hallamos el *honor* y la *limpieza de sangre*. En la sangre sin mezcla, pura, aquel sector social que la encarnaba ponía la razón de su existencia (de su pensamiento y acción), el orgullo y ahínco de la vida; y en el honor, la delegación de la vida misma. Uno y otro término se precisaban en la existencia como la razón misma del ser en sí y en su desenvolvimiento, en su actuar consciente y responsable. A este respecto, nos dice Javier Salazar:

El honor es, en efecto, un importantísimo mecanismo ideológico de la sociedad tradicional: funciona como factor de cohesión social, conforma las conciencias, determina las conductas, impone obligaciones, asigna al individuo la dignidad y estimación que socialmente le corresponde, y actúa como auténtico principio constitutivo y organizador del sistema social tripartito vigente en la Europa del Antiguo Régimen.¹²³

Si, como este mismo autor expresa, “el honor equivale a la reputación y la dignidad; pero también puede definirse como el conjunto de normas y obligaciones derivadas de la sangre y el rango: el sometimiento a la ley o estatuto que la propia condición social impone”,¹²⁴ entonces es muy difícil sustraerse a la consideración precedente de conformación de la conciencia individual. Por eso el “yo soy quien soy”,¹²⁵ síntesis personal, tendría que transitar, antes de su definitiva categorización, por aquella otra síntesis orteguiana: “Yo soy: yo y mis circunstancias”.¹²⁶

Ateniéndonos al juicio de Américo Castro, la conciencia hispana se articula sobre postulados individualistas (“El hecho es que la vida española, a base de radical personalismo y en contraste con el mundo europeo fundado en la victoria del hombre sobre los obstáculos de la naturaleza, cayó en progresiva desesperanza, en parálisis y desinterés para cuanto no

fuera expresión de la conciencia del propio vivir”¹²⁷); y se consolida definitivamente en el casticismo, como firme expresión de «ser» y de «obrar»; y en sus inherencias («honor» y «limpieza de sangre», fundamentalmente, según se ha expresado ya):

La economía española estaba tan anclada en la casta y en las creencias de las personas, como lo estaban la literatura, el arte, la política y todo lo restante. La producción y el uso de la riqueza dependían ante todo de la conciencia de la propia dignidad personal, de la honra-opinión.¹²⁸

Pero no se puede prescindir en modo alguno y según este autor de ese referente objetivo o social, explícito en las otras castas coexistentes –islámica-judía–, que paradójicamente moldean esa dinámica autoconcienciativa:

La vida, tanto individual como colectiva, existe articulada en una jerarquía de valores. Pues bien, el hispano-cristiano, sin otro horizonte que el de sus creencias, veía que no podía extraer de la comunidad cristiana cuanto le era necesario para subsistir; hubo de aceptar como realidad ineludible, diversas superioridades musulmanas y judías.¹²⁹

En don Quijote parece limitarse esa fuerza de la opinión social, y aparece o irrumpe más bien una autoconciencia dinámica, impelida a la acción por iniciativa propia, por decisión personal o por imperativo circunstancial. Por otra parte, la crisis social contemporánea no sólo se cifraba en los extremos materiales,¹³⁰ también se extendían a desequilibrios personales; suponían una mutua involucración, pues las grandes calamidades parecían confabularse y tocar especialmente a los intereses humanos.¹³¹ Y como todo problema requiere una solución, hacia ésta converge el esfuerzo de sus sufridores. El «ser», entonces, se transforma e intenta transformar aquello que le acosa.

J. A. Maravall considera esta iniciativa como una individualidad renacentista llamada a construir su entorno mediante una acción eficaz. Ese “construir su entorno” supone “la transmutación del mundo de lo real”, lo cual lleva a cabo transformando la realidad en condiciones bipartitas, pues las cosas no se le aparecen como realmente son; sufre dudas sobre la realidad (reminiscencia ascética no renacentista, de desprecio del mundo, por los engaños o desengaños que éste produce, siempre enfocado hacia una finalidad superior, en orden al concierto de la vida espiritual), o crea “las condiciones de realidad necesarias al objeto de llevar a término su acción heroica”,¹³² lo que supone su libertad. Esa «creación» de las

condiciones de la realidad adecuadas a las acciones que emprende, él las fundamenta en la razón, para purificarla de toda apariencia. Y como tal, como real, aparece el mensaje quijotesco en conjunto, si atendemos a aspectos fundamentales como los que atañen al amor, la justicia y la creencia. Sólo la mediación por la que aquellos conceptos quieren expresarse o materializarse los alejan de su sentido, por perder toda conformidad temporal o histórica.¹³³

Esas condiciones creativas son un producto o una exigencia de la voluntad “para hacer posible su obrar”,¹³⁴ pero están emparentadas con el influjo caballeresco:

Porque tenía a todas horas y momentos llena la fantasía de aquellas batallas, encantamientos, sucesos, desatinos, amores, desafíos, que en los libros de caballería se cuentan, y todo cuanto hablaba, pensaba o hacía era encaminado a cosas semejantes.¹³⁵

Quiere decirse que esos imperativos volitivos, esa gran necesidad de actividad, aunque se encaminaban con una finalidad transformadora, constructiva del entorno, también apuntaban y repercutían en su persona; era una exigencia de conformidad, porque “no es un hombre más que otro si no hace más que otro”.¹³⁶

María Zambrano parte de la novela o ve en ella el medio idealizado de expresión que atañe al hondo sentir, y que proyecta su sombra en el espacio de la virtual realidad humana. Como finalidad aparecen la libertad y la conciencia, jugando al unísono, con el intrincado mundo interno, con la substantividad humana (si definimos al hombre como «conciencia» y «libertad»):

La libertad puede ser soñada como un sueño, es decir, encadenada en su fatalidad en su no ser, en su sombra. Y puede ser también vivida de otro modo, en el despertar de la persona en quien se actualiza. Y en este último caso, la persona no se transforma en personaje, y no puede ser protagonista de novela alguna. Pues que despertar es entrar en el tiempo que puede albergar la realidad, en el tiempo de la conciencia, lo que es a la vez libertad, quien ha despertado no depende de la imagen en que se ensueña a sí mismo. Ello no sucede sino raramente en el humano vivir. Y en consecuencia, la novela es género que mejor recoge la ambigüedad de lo humano, especialmente en la era de la conciencia, a partir del momento que el hombre descubrió la conciencia y depositó su fe en ella.¹³⁷

Adentrémonos, pues, desde los postulados quijotescos,¹³⁸ por el espeso e intrincado sendero que nos señala la didáctica emuladora del proyecto, del mundo humano, el sentir anticipado, la previsión que plasma en el modelo formalista la precavida caracterización que

puede alcanzar la aspiración del ser en su ejecutiva trayectoria. En la novela, en esta obra concreta cervantina analizada por María Zambrano, se desarrollan paradigmas que, como decíamos antes, parecen trascender el aspecto idealista o su equivalente metafísico; descubren el proyecto humano en devenir hacia esa actualización. Predisponen el nebuloso mundo interno para una «catarsis» despejada, libre:

En la novela, lo equivalente de la «catarsis» se da en la participación del lector en la pasión del personaje, concienciándose con él, probando ese convencimiento por el cual la libertad, en su derrota que no cesa, se abre camino. Sucede la acción de la novela en el ánimo, más que en el ánimo, y en la conciencia que busca desprenderse de lo sagrado y entrar plenamente en el campo de la libertad. Y de ahí que toda novela sea, a pesar suyo, didáctica. Muestra al hombre el camino de la libertad, y esa su soledad, de donde parte.¹³⁹

Aparece, entonces, un horizonte, un constante fluir, donde vislumbrar las exigencias en conformidad con las necesidades del ser; y un eterno fluir que se crea en el instante, en los instantes predecesores de esa secuencia incesante de momento del ser, en el que éste se realiza en su conciencia y en su dinamismo:

Una revelación, pues, de la libertad, el horizonte. Surge, se alza como su promesa y como su obstáculo. El horizonte es el último límite de la libertad; al avanzar, se desplaza. Su ser inalcanzable crea el camino; es su posibilidad y su exigencia.¹⁴⁰

Cervantes, en nuestra opinión, parece cotejar la libertad, desde su conciencia, con la historia. Como si aquella requiriese el apoyo de ésta como objeto de su propia concienciación, de sus propios contenidos que le son símbolos de su autodefinición:

...y tienes tu alma en tu cuerpo y tu libre albedrío como el más pintado, y estás en tu casa, donde eres señor della, como el rey de sus cabales, y sabes lo que comúnmente se dice, que debajo de mi manto, al rey mato. Todo lo cual te esenta y hace libre de todo respeto y obligación, y así puedes decir de la historia todo aquello que te pareciere sin temor que te calumnien por el mal ni te apremien por el bien que dijeres della.¹⁴¹

Aquí Cervantes, metafóricamente, alude a la mansión, a la vivienda o casa, para expresar el dominio interior del arbitrio humano sobre el objeto de su consideración. Así pues, con ese dominio estaría conformándose el sujeto con su propia naturaleza, con sus innatos derechos naturales y vivenciales, convergiendo todo en el fundamento o principio de *libertad*,

como salvaguarda y operatividad de todos ellos. En la libertad se justificaría, según intuimos en este texto, el proceder personal. También se refleja explícitamente la falibilidad inherente al juicio personal,¹⁴² pero creemos que no está exenta de una réplica a los medios coercitivos externos, sociales,¹⁴³ más que al hecho de decidirse la libertad por las sendas contrarias al deber. Está más en consonancia con el juicio recto que con el error la diversidad de consecuencias de la crítica favorable o desfavorable al hecho histórico, que pondera de modo general. Y es que la historia, el «mal» y el «bien» sujetos al parecer del propio juicio, se enuncian desde la perspectiva del *deber* subjetivo y, consecuentemente, desde aquellos deberes que contextualmente debieron informar la conducta en el pasado.

Vimos o asentamos en la figura de la «casa» el afianzamiento subjetivo en la propia interiorización personal (autoconciencia). También precedió a esto unas consideraciones sobre la conciencia y la libertad que nos dejaban en suspensión entre el sentir histórico y el novelesco, pero argüíamos o se deducía un principio común, didáctico, de ambos procederes. Ahora es momento de emprender otro instante quijotesco, como hace M^a. Zambrano, para desprender de él las inherencias y connotaciones que se coimplican en el texto: “La del alba sería cuando don Quijote salió de la venta, tan contento, tan gallardo, tan alborozado...”.¹⁴⁴

Tal vez, desde aquí, vislumbremos ese perpetuo horizonte que nos señala ese constante asomarnos a los sentimientos y aspiraciones propios de nuestro libre sentir, de nuestra necesidad imperiosa de libertad. Es probable que este sentimiento coincida más con las pautas que marcan el proceso novelesco que con la substantividad que requiere el proceso personal humano. Aún así nuestras aspiraciones, no por emprender rutas utópicas dejan de condescender hacia el plano que le marca la necesidad ejecutiva de su trayectoria consciente, real. Entonces, de «allí» se copia o emprende lo que «aquí» en correspondencia se necesita de luz, de clarificación, para que el sentido de las secuencias constitutivas de la acción no carezca de la suficiente luminaria intelectual, modeladora y paradigmática de la ejecutoria humana:

Y así, el alba de la certeza del tiempo y de la luz y la incertidumbre de lo que la luz y el tiempo van a traer. Es la representación más adecuada que al hombre se le da de su propia vida, de su ser en la vida, pues que el ser del hombre también siempre alborea. Ante el alba, el hombre se encuentra consigo y ante sí, en ese su ir a desbordarse e ir a ocultarse; en esa su indecisa libertad semisoñada. Y ante el alba, la suya, la del día, se despierta yendo a su encuentro. Es su primaria y primera trascendental acción.¹⁴⁵

Entonces nos preguntamos: ¿Qué representa la libertad, un sueño, una idealización o una realidad? Y al unísono con esta cuestión precedente, cabe conjeturar si aquella preciada cualidad y propiedad humana goza de autarquía en su 'fuero' interno, o se ve comprometida en su ínsita unidad por las salpicaduras conferidas desde aquellos sectores influenciados que hemos considerado. Si aquellos principios autoritarios, que parecen beber en lo Absoluto mismo, y que reorientaban la capacidad de iniciativas autárquicas, no desprenden marcas indelebles en la configuración personal autoconcienciada. Si la «alteridad» (o efectos enajenados o relacionables autoconcienciados), conllevan el influjo de lo «otro» junto a la iniciativa del «yo». ¿O es todo un proceso interno, ajeno a cualquier dependencia?; ¿más aún, en cierto modo él («yo», «autoconciencia»), influenciado, más que influenciado, y trascendente? ¿Si el «alba», los «horizontes», el «sueño», el «despertar» y demás imágenes con que nos ilustra María Zambrano, son meros formalismos descriptivos o mecanismos significativos de una inextricable realidad? :

Como la libertad en el hombre es esencialmente activa, actualizadora de su propio ser, el sueño de la libertad será, en su forma más pura, sueño de liberación. El de verdad movido por la libertad, sale de sí mismo a liberar algo o a alguien, o a todos. Que la legitimidad del sueño de la libertad reside en ese movimiento de darse universalmente y en concreto a la par; en ese su trascender del sujeto que la lleva consigo, aunque no la haya logrado para sí mismo, que no la tendrá nunca mientras no la haya dado. La libertad pertenece al reino de lo que se tiene para darlo y que sólo de verdad se tiene cuando se da, como la palabra, como el mismo pensamiento. ¹⁴⁶

Esa cárcel del no darse, de la no trascendencia, estriba en un cabal desconocimiento de la realidad exterior, de la problemática en torno y de su acuciante ir en su remedio; o de una despreocupación total. Don Quijote es libre, porque es consciente de la realidad y se decide por ella:

...no quiso aguardar más tiempo a poner en efecto su pensamiento, apretándole a ello la falta que él pensaba que hacía en el mundo su tardanza, según eran los agravios que pensaba deshacer, tuertos que enderezar, sinrazones que enmendar, y abusos que mejorar, y deudas que satisfacer. ¹⁴⁷

III. 7. A. A modo de recensión autoconcienciativa.

Venimos contemplando una serie de ideas cuya trayectoria nos reporta una aproximación concienciativa al *ser* del cual, en la mediación o intermediación novelesca o literaria, y en su formulación o expresión filosófica, hemos querido o pretendido correlacionar. De tal forma que en dicha correlación, desde la intermediación alegórica, podría hallarse una virtual equiparación de aquella conciencia cervantina que se insinúa bajo la expresión monográfica «autoconcienciativa»; en cuya expresión encontraría valor una autarquía o autonomía de la substantividad del ser; «ser» como unidad de valores físicos y metafísicos. Por tanto, en la medida en que vayamos sintetizando, a modo de recensión, todo aquel cúmulo de ideas y las circunstancias a ellas asociadas, al mismo tiempo podamos descubrir su asociación con dicho perfil autoconcienciativo. Y si bien nuestro interés persigue una conjunción argumentativa que esclarezca y apoye el *quid* de nuestra Tesis, nos deja abierto, al mismo tiempo, un resquicio hacia nuevas perspectivas.

Según lo cual lo que encierra el texto literario constituye nuestro punto primordial de referencia. De él seguimos infiriendo (junto con el principio que sustentaba nuestra orientación: la idea de «pensamiento» como descifrador del sentido historicista, el propio juicio del autor –entreverado en el contexto– y el criticismo autoritario), que de la situación social se urdía un plan conforme a la disposición aptitudinal del genio. Esto conllevaba la autoestima y valoración propia, explícita en la legación a la posteridad (fama); y el juicio sujeto-objetivo implícito en el acontecer de los personajes y sus situaciones. Además, o como consecuencia, la incidencia autoconcienciativa en el ámbito de lo social.

Pero, si vamos por partes en esta nueva trayectoria recapituladora, a la finalidad autovalorativa (fama o autoestima autoritaria) hemos de incorporar aquellas otras valoraciones sujeto-objetivas que se desprendían de la entidad autoconcienciativa y de su implicación social. Nos encontramos, pues, con nuevas experiencias vitales decisivas (estancia en Andalucía). Incidíamos en el estudio problemático de su entidad religiosa (problemático en cuanto al juicio de la crítica, supuesta la situación del momento en que vivió), por cuanto nos induce a una valoración concienciativa positiva, veraz; y en la medida que fundamenta nuestra perspectiva metafísica. Es decir, se especula entre la heterodoxia y la ortodoxia, deducidas conjuntamente desde aquellos movimientos con los que se le pretende alinear, como pudiera ser el erasmismo. No obstante, nosotros preconizábamos, en base a su

rectitud concienciativa, una posición ortodoxa afín a sus creencias («sujeto» y «elementos históricos»), como conciencia y como testimonio temporal, así parecían avalarlo).

«Deber» y «autoridad», emanados desde un marco de libertad, constituían sendos principios conectados íntimamente con aquel proceder ortodoxo dentro de la creencia; «pensamiento» y «acción» venían gravitando al unísono, asimismo, en esa nuestra conjetural predisposición cervantina: siempre acorde y consecuente con unos principios determinados; razón y creencia, armonizados en la reflexión y en la vida (acción). Esto sería un apoyo conceptual en la siguiente esquematización: sujeto-autoridad-Absoluto, que, según veíamos, podrían orientarnos en la comprensión del «ser» Cervantes (consecuente con el prototipo de «hombre interior»). Por otra parte, y en relación al otro factor –el heterodoxo, al que aludíamos– veíamos que correspondía, en cierto modo, a una posición crítica cervantina, por no ser consecuentes creencias y costumbres, «ser» y «acción»; por disfuncionalidad –o mal ejercicio– religiosa o social. En su concepción utópica, hay implícito un elemento reformista, transformador (un ordenamiento de características morales, acordes con su sentir). Su vida, también, fue un testimonio consecuente con su creencia. Lo corroboramos paradigmáticamente con su negativa a seguir la línea ascendente de pertenencia al tribunal inquisitorial.

Después, matizábamos con los términos «simbólico», «necesidad» e «interés», expresiones que se confundían con el juego interactivo sujeto-objetivo, pero con especial énfasis hacían alusión al factor subjetivo en su proyección social y metafísica y en su construcción autoconcienciativa, trascendiendo las pautas convencionalistas y configurando una mentalidad reformadora (utopía). Dicha mentalidad parecía encontrar una imagen alusiva o metafórica en los asuntos carnavalescos.

Posteriormente, la autoconciencia alcanzaba matizaciones individualistas, pero se inmiscuía, mediante el desciframiento contextual, en la dinámica social coetánea. Entonces, «libertad» (siguiendo pautas renacentistas) y elementos utópicos pugnaban con los intereses contemporáneos (conciencia de clases). Ello se inscribía en el medio literario: personajes, sus fines y circunstancias constituíanse en «medios» de entendimiento autoconcienciativo. «Ser», «autoconciencia», constreñida por la realidad problemática a un impulso transformador, por imperativo de la libertad misma. O a un estado ascético, metafísico, en orden al concierto o necesidad de la vida espiritual.

Nos extendíamos, entonces, en torno a la doble consideración libertad-conciencia. Y en alegoría con el género literario, conjugábamos ambos conceptos entre lo ideal y lo real. Se veía una cierta dependencia metafísica, idealista, y con un anhelante deseo de desprendimiento para edificar la libertad, que, en Cervantes, parecía cotejarse desde su conciencia con la historia, como si ésta informara de la conducta habida en el pasado; lo cual equivaldría o podría ser una cierta convergencia de «naturaleza», «libertad» y «conciencia»; sin perder de vista lo que el término «deber» supone para los susodichos principios (en lo que concierne a la propia configuración); y los «sentimientos» (como guía conductora del esclarecimiento y orientación de ese proceso concienciativo). El texto, pues, en lo ideal, se confunde con el elemento histórico. Serían, respectivamente, como el foco que ilumina o clarifica lo real. Entonces la problemática objetiva, inscrita en la temporalidad, se perdería en la explicación ideal (sin renunciar a las decisiones emanadas del conocimiento objetivo), para ilustrar su causalidad inteligible desde los postulados metafísicos que pudieran darle entendimiento; paradigmáticamente podría analizarse en el concepto «libertad».

B) CONCIENCIA SOCIAL

Como contraposición y contraste con la primera parte de este capítulo y, por qué no también, en complementariedad o interacción con el plano de la autoconciencia, nos asomamos ahora al círculo de lo social. «Círculo», en cuanto rodea majestuosa, ostensiva y prescriptivamente el desarrollo individual, la «finitud» del complejo sentir concienciativo. Una fuerza coactiva, disuasoria, amenazadora; plena de autoridad en lo que podríamos denominar «irracionalidad avasalladora», cuyos compromisos o principios prescriptivos, ‘obligan’ imperiosamente al libre sentir de la propia iniciativa. Constantemente se asoma al balcón de nuestro albedrío para señalar un rumbo referencial armónico con unos principios constitutivos internos, de los que, supuestamente, ha de nutrirse la autarquía individual por desenvolverse en su propio ámbito (social). Estaríamos en la conmensurabilidad del ejercicio concienciativo, y en la ponderación de la actitud informativa y decisiva del proceso autoconcienciativo.

Ya se trató precedentemente la autoridad como un principio relevante en la mentalidad quijotesca (cervantina). Conlleva este asunto la problemática que cifraríamos en lo subjetivo (si atiende a los intereses individuales), o en el dominio social (en cuanto consideremos la realidad social como fuerza coercitiva, subyugadora y avasalladora, tal como se apuntaba antes). De ahí, la pugna constante o conflicto que puede generarse entre ambas entidades; si bien la iniciativa parece promoverse por la mayor presión social, a causa de su mayor complejidad, interés y responsabilidad, al erigirse o contener la heterogénea ‘masa’ individual. Responsabilidad, por tanto, que emana de la propia estructura del ‘continente’, cuya forma se reviste de un carácter legislativo (autoridad), y del múltiple ‘contenido’ que lo configura.

Cuando en el *Quijote* se habla de “calamitosos tiempos”,¹⁴⁸ o de “detestables siglos”,¹⁴⁹ entendemos una ‘afloración’ o descarga de la entidad subjetiva contra aquel dominio manifiesto o coacción social aludidos.

Entendemos también que si compleja y problemática resultaba la entidad subjetiva, sumida en el cúmulo existencial-circunstancial –según hemos visto ya– y considerada la subjetividad como elemento del complejo social, análogamente, o con mayor razón, éste entrañará múltiples dificultades y problemas. Pero que en ambas entidades (sujeto-social) la ambigüedad acuciante,¹⁵⁰ refleja el peculiar sentido de su formación autoconcienciativa.

Lo de «irracionalidad avasalladora», que conferíamos al mundo de lo social, aunque semeja una paradoja, ya que lo hemos circunscrito al sector concienciativo, se debe al sentimiento subjetivo sobre aquella entidad, que le condiciona, presiona y en cierto modo dirige, más que a la idiosincrasia social; sin embargo –como veremos–, y dado que otorgábamos a la conciencia subjetiva atisbos de irracionalidad, con mayor motivo estimamos que el concierto social, en lo que conlleva de subjetividad o propiedad, parece discurrir por esa vía inconsciente. Las razones que esgrimiríamos versarían fundamentalmente en que vemos en lo social una funcionalidad subjetiva (como una institucionalización o sistematización de la intersubjetividad); pero sin olvidar que adquiere autoridad, se enfrenta al individuo y presenta todas las características propias de una entidad ‘pensante’. Y si la conciencia subjetiva se expresa mediante juicios e ideas, el orden social presenta aquella ideología propia de los miembros que aglutina; luego, la reflexión y el entendimiento social nos conducen a un macropiano autoconcienciativo.

Pero prosigamos con las cautelas introductorias y con nuestros móviles metodológicos y argumentativos. En ambos sentidos tendremos que advertir lo siguiente: en primer lugar, es unánime el juicio crítico autorizado de una prudencial aproximación al texto quijotesco; en algún caso, rayano al veto (entendemos que por no distorsionar la mentalidad cervantina; ya lo expresábamos al inicio, en la Introducción); sin embargo, el texto está ahí expectante, sugerente, siempre despertando iniciativas nuevas y estímulos verosímiles. Ambas características (precaución y sugerencia) son notorias en la apreciación de Hans-Jörg Neuschäfer quien también nos manifiesta que “ningún texto se presta tanto a la interpretación como el *Quijote*”.¹⁵¹ Según vemos, tanto el juicio crítico como el propio sentimiento interior nos instan en esa aproximación interpretativa quijotesca. No es de extrañar, entonces, y según esa conflictividad subjetivo-social apuntada, que se desprendan de la obra, dada su relación alegórica, interpretaciones del siguiente tenor: v. gr., cuando don Quijote nos muestra metafóricamente el sentir subjetivo frente al clamor social, a la fuerza y subyugaciones sociales, explícitas en los rebaños y la polvareda:

–Este es el día, ¡oh Sancho!, en el cual se ha de ver el bien que me tiene guardado mi suerte; este es el día, digo, en que se ha de mostrar, tanto como en otro alguno, el valor de mi brazo, y en el que tengo de hacer obras que queden escritas en el libro de la Fama por todos los venideros siglos. ¿Ves aquella polvareda que allí se levanta, Sancho? Pues toda es cuajada de un copiosísimo ejército que de diversas e innumerables gentes por allí viene marchando.¹⁵²

En segundo lugar, y por lo que atañe a los móviles metodológicos y argumentativos, nos atenemos al criterio hermenéutico, tantas veces aludido, y al giro histórico-social con que afrontábamos la problemática subjetiva. Estos supuestos aparecen explícitamente en el autor anterior, cuando expresa que:

Desde el punto de vista histórico, se cierra con la gran obra de Cervantes la era de las epopeyas heroicas con sus aislados superhombres y se inicia la época en que el problema social y moral de la convivencia humana se irá convirtiendo, cada vez más, en tema central de la literatura.¹⁵³

Con todo, y quizás donde encontremos más apoyo o un correlato mayor de la mentalidad cervantina con esa estructura social, con su lucha, con los atisbos irracionales insinuados y con la autoridad o poder influyente que detenta, sería en las siguientes palabras

del “Prólogo” de la Primera parte (en la figura del vulgo): “–Porque ¿cómo queréis vos que no me tenga confuso el qué dirá el antiguo legislador que llaman vulgo...?”¹⁵⁴ El alcance intuitivo y proyectivo de la mentalidad quijotesca son un avance premonitorio de la futura ciencia social: una ciencia moderna. Precisamente Jean Canavaggio extrae algunas conclusiones al analizar la inserción del *yo* cervantino en el citado “Prólogo” (“un ente nacido de un acto de escritura”; un *yo* que se desvanece en un espectro perspectivista, y que reaparece en la interpretación concienciativa del lector):

Pero es así como nos abre una perspectiva que contribuye a crear la modernidad del *Quijote*: el encuentro de nuestra voluntad receptiva de lector con una voluntad proyectiva a la que debemos la inserción de este *yo* cervantino dentro del espacio textual; un espacio al que configura y ordena, comunicándole su presencia y su sabor de vida.¹⁵⁵

Tampoco postergamos lo simbólico, porque al tratarlo en relación con «autoconciencia», le otorgábamos ciertas atribuciones objetivas (concretamente, “juego interactivo sujeto-objetivo” y “asimilación concienciativa del ‘flujo’ objetivo”; también, comprendía elementos utópicos y metafísicos); y esa atingencia «objetiva» tiene su claro exponente en el medio social, era una alusión directa a él. Ahora lo simbólico adquiere una complementariedad lingüística y nos conduce a ciertas apreciaciones que Talcott Parsons nos muestra del estudio social, porque creemos que nos guía en el entendimiento cervantino. A lo simbólico añadiríamos otros elementos que dicho autor relaciona con el estudio conceptual de «sociedad»: la «acción» (la cual se deriva o tiene su naturaleza dentro de la categoría simbólica –tiene su formalización lingüística); los «factores ambientales» (que nosotros pretendemos correlacionar con el mundo circunstancial orteguiano), y también los «cambios» (o, si queremos, la evolución y el desarrollo, que compagina bien con la visión reformista asignada a la mentalidad cervantina); finalmente nos fijamos en la «interacción social». Vemos, pues, que todos estos conceptos sociológicos se articulan apropiadamente en nuestro encauzamiento interpretativo del contexto quijotesco (con las debidas cautelas), en esa dirección histórico-social a la que el mismo contenido de la obra nos impulsa imperiosamente.

El autor antes mencionado nos expresa lo siguiente:

La acción humana es “cultural”, debido a que los significados y las intenciones relativas a los actos se constituyen de acuerdo con sistemas *simbólicos*..., que se enfocan generalmente en lo universal de las sociedades humanas, que es el lenguaje.¹⁵⁶

Y en otro lugar viene a decirnos, aunque no haya una manifiesta oposición al individualismo, que concibe a la sociedad “...como una unidad compuesta por individuos humanos concretos. En esa forma, los organismos y las personalidades de los miembros de la sociedad están en el interior de ella”.¹⁵⁷

La peculiaridad legal o normativa constitutiva del tránsito de una sociedad primitiva o media a otra organización moderna,¹⁵⁸ se nos muestra a lo largo del relato quijotesco. De esta forma don Quijote se lamenta ante Sancho por su humilde condición y por su falta de aptitud y cualidades a la hora de detentar un cargo, en el caso hipotético de hallarse ante una situación favorable (gobierno de una ínsula):

Pues, lo vendrás a imposibilitar por no ser caballero, ni quererlo ser, ni tener valor ni intención de vengar tus injurias y defender tu señorío. Porque has de saber que en los reinos y provincias nuevamente conquistados nunca están tan quietos los ánimos de sus naturales... y así, es menester que el nuevo poseedor tenga entendimiento para saberse gobernar y valor para ofender y defenderse en cualquier acontecimiento.¹⁵⁹

Se entremezclan en este texto nociones tradicionales medievales con otras modernas, pues la sujeción de súbditos debida a un orden autoritario se contrasta con esa posición normativa (si con ello entendemos aspectos de libertad, implícita en la respuesta de que “nunca están tan quietos los ánimos”, y, consecuentemente, exigencias de aquellos derechos cuyo incumplimiento violentaría los ánimos colectivos; es decir, del incumplimiento legal se seguiría una respuesta reivindicativa). Asimismo, se ratificaría la conexión hereditaria e inductiva en los procesos evolutivos (cuya característica se ha venido correlacionando a lo largo de este trabajo, sobre todo en los asuntos histórico-sociales tratados, donde hemos querido ver sus conexiones y transmisiones u otras peculiaridades); al mismo tiempo, la diferenciación como exigencia de una mayor complejidad y perfeccionamiento social. Decimos todo esto porque el acierto gubernativo exigido por don Quijote a Sancho implica un justo equilibrio entre las normas y el grado de su cumplimiento, que se traduciría en una lealtad derivada de un proceso autoconcienciativo.

Aunque antes de deducir ninguna supuesta conclusión, nos parece oportuno proseguir nuestra vía de articulación conceptual que, a modo de preprincipios o de metodología paradigmática, vayan organizando nuestra visión sobre el modo social que entrañe el contexto quijotesco: qué nos refleja Cervantes en su obra de la sociedad, con sus intereses,

características propias (y la fuerza influyente que ello reporta), y ajenas (según los fundamentos que nos vienen condicionando sobre elementos influidos y atávicos, en tantos asuntos, donde lo ancestral nos parece reflejado en sus valores y en sus estímulos progresivos). Pero antes es preciso incidir en las advertencias históricas acerca de la obra, por su equiparación social. Habla Riley sobre la «fingida historicidad» del *Quijote*, en una advertencia pormenorizada de no dejarnos aleccionar por la ficción como realidad histórica.¹⁶⁰ Ese principio objetivo de ordenación y distinción es fundamental para la verdadera comprensión e interpretación de la obra. Si, en este sentido de referencia historicista, recapitulamos las circunstancias (acontecimientos, espacio, incluso personajes y contexto sociocultural) que influyeron o se contienen en la obra, y si asumimos el término «historia» o «historicidad» como acción transcendente en cuanto a existencia real y acción determinante de esa transcendencia, nos encontraríamos con la novedad de la novela realista y la proyección de la misma sobre la vida, con lo que es fácil desembocar en la equiparación histórica de aquellos elementos existenciales que se confunden con la misma trayectoria de nuestra propia realidad. Sin embargo hay que incidir en el agente histórico o social, en el sujeto que ‘escribe’ la historia o que describe situaciones organizativas o funcionales; el sujeto, que no se desdobra desde su realidad existencial a la construcción artificiosa de la imaginación.

Así, cuando hablamos de «historia del *Quijote*», el metalenguaje en el que se situaría su dialéctica descriptiva connotaría reflexivamente la historia real, en la medida que requiere de ésta para su construcción comprensible. Sería la transformación de la realidad en ficción, al sustraerse su agente histórico y dar paso al sujeto artificial de la imaginación creadora. No obstante, no debemos desatender el flujo que va desde la realidad a la ficción, e, inversamente, como decíamos, el apoyo comprensible o análogo de la realidad al que nos remite lo ficticio, con su equiparación de verosimilitud en el relato realista (algo similar a lo que venimos sosteniendo de fundamentación metafísica en la realidad, o viceversa, aunque parezca paradójico); tampoco debemos olvidar la mentalidad histórica con la que Cervantes concibió y escribió su obra, a juicio de la crítica, pues, según nos indica el mismo Riley:

...utilizó un estilo narrativo que podría ser llamado realista, en cuanto transmite un aire de realidad. Cervantes procede, dentro de límites bien definidos, como si estuviera escribiendo verdadera historia, demostrando el suficiente respeto por las circunstancias

geográficas e históricas reales. Hace uso del detalle significativo que salta a los ojos y que al lector le es posible corroborar instantáneamente mediante su propia experiencia. ¹⁶¹

Y concluye Riley con que estas características son suficientes para la denominación realista de la obra. Concluye posteriormente que “la ficción novelesca es una imitación de la realidad histórica”. ¹⁶²

Equiparábamos, en cierto modo, lo histórico con lo social, ya que ambas ciencias estudian el pensamiento y la acción del hombre en el tiempo; sus cambios o evoluciones y los intereses que pueden dirigir el curso de los acontecimientos. Del primer asunto llevábamos bastante tratado y hemos procurado una descripción concomitante y armónica con las derivaciones sociales, en la medida en que todo movimiento social, todo cambio, tiene su puesto y datación histórica; se comprende en el tiempo y en la interpretación metódica. Por ello también tenemos que reseñar de nuevo el elemento o concepción utópica, pues si antes lo considerábamos desde su inserción en la deliberación subjetiva, ahora conviene a los intereses sociales, deviniendo un asunto especulativo, metafísico; consecuentemente, dispone nuestro entendimiento en las perspectivas de la acción idealizada, como eco o reflexión social en el relato y secuenciación quijotesca. Sería una réplica a las situaciones temporales circunstanciales no satisfactorias o no deseables socialmente (ya, anteriormente, lo habíamos observado también como previsión futura o potencialidad eficiente, aparte de ese matiz reaccionario. Asimismo recordamos lo que decía Luis Rosales acerca del proyecto vital quijotesco: «un proyecto utópico», pero que nosotros transferíamos a las necesidades transcendentales humanas; entonces defendíamos lo utópico como ideas informativas de la acción, que involucraban la realidad y la vida, según un ordenamiento metafísico a instancias de aquellas necesidades). ¹⁶³

El problema conjetural que plantearíamos ahora sería si la mentalidad social conlleva materialmente y favorece dichos proyectos quiméricos, o le resultan una perniciosa empresa a la que hay que combatir y erradicar como salpicaduras marginales.

Sin eso, y debido a ser rasgos específicos de una época, con una concreta finalidad (por tanto, representan un fenómeno social, aunque tal vez minoritario), y pese a ser reiterativos, juzgamos conveniente tratarlo, cuando la oportunidad así lo requiera, por simbolizar o aproximarse a nuestro perfil metafísico quijotesco. No obstante, y si nos atenemos a la crítica, lo utópico muestra aquella ambigüedad que venimos observando a lo largo de la obra, ya que

resulta difícil su situación, transitando entre lo utópico y lo contrautópico, debido a la enorme ironía cervantina.

Como decíamos, y ateniéndonos al criterio de J. A. Maravall, irrumpe esta forma de fenómeno literario, lo utópico, en los albores de la Edad Moderna, siendo precursor del Barroco, y que tendría por causa el conocimiento de otras formas de gobierno, reveladas por el descubrimiento, y la aparición de grupos sociales ascendentes.¹⁶⁴ La negación de la realidad para luego incidir sobre ella con mayor fuerza transformadora –conforme a las características utópicas enunciadas por el autor–, no es en realidad sino una deformación de ciertos aspectos reales. Se enfatiza, pues, la realidad ideal según el trasfondo platónico adoptado por el siglo XVI; de ahí, el prevalecimiento racional sobre la realidad, o del «deber ser» (normativo) sobre el «ser», e infiere de esta reseña esquemática que el utopismo quijotesco es un repertorio de comportamientos sociales, un sucederse los destinos humanos, donde se destaca el drama existencial humano. También ve una inadaptación y disconformidad del pensamiento del *Quijote* respecto a la situación social en que se produce (aunque pensamos que esta disconformidad o inadaptación sea el recurso necesario del advenimiento de las nuevas formas, del progreso o evolución, del destino al que se halla arrastrado el ser, como parte integrante del todo en constante transformación y cambio).¹⁶⁵

Considerado todo lo anterior, se podría situar a Cervantes en una encrucijada harto comprometida, por quimérica, pero si nos atenemos a las conclusiones que nos aporta el susodicho autor y al profundo presentimiento que se desprende de la locura del *Quijote*, entonces habremos de situarlo más cerca de lo útil y práctico que de lo utópico.¹⁶⁶ La razón creemos que resulta manifiesta: en Cervantes podemos detectar fielmente las impresiones, juicios y conocimientos de un verdadero espíritu observador, perspicaz y abierto; después, el revulsivo interior que mueve los resortes del orden, de lo objetivo. Y este actuar media entre las situaciones y las capacidades. No es de extrañar, entonces, que se confiera al resultado o finalidad cervantinos el grado de responsabilidad cifrado en la contrautopía, que estimamos más acorde y equitativo con el espíritu cervantino (sin desestimar, insistimos, la proyección utópica en aquella dirección idealista que convenga al interés autoconcienciativo o social, y que, al radicar en la vida misma, tiene que tener su adecuada expresión y reconocimiento), para cuya ocurrencia, la situación social descrita y detectada parece responder a la voluntad crítica, en el sentido de identificarse y asumirlo, cuando lo pertinente, creemos, estribe en su

ineludible mediación, en su necesaria apelación y análisis como contraste y materia rebatible del resultado que se proyecta o pretende.

Contrautopía, según Manhein, es una manifestación del pensamiento conservador, conformándose con el presente y cerrando toda posibilidad a una proyección reformadora futura (sería el sentido conservador de contrautopía). En Cervantes la contrautopía se presenta «reformadoramente».¹⁶⁷

Pero tal vez estas consideraciones utópicas nos pueden suponer cierto confusionismo; así pues, metodológicamente intentaremos ordenar nuestras ideas mediante la formulación esquemática que nos sirva de guía sumarial, y con la ayuda de estos diversos puntos de vista de los autores aludidos. En este sentido, juzgamos oportuno comparar la realidad con la actividad consciente del «día» humano; y lo utópico, con su complementario sueño, inconsciente («noche»). Cómo aquella energía consciente, cuya panorámica es visible, se descarga sobre ésta, inconsciente y velada por el sentido, pero activada por la necesidad reparadora. Así pues, la realidad y lo utópico; el rigor y la evasión; y la transición.¹⁶⁸ Entonces, no estaríamos viendo en la «utopía» el sentido enunciado al principio de evasión de la realidad; ni siquiera la acepción que la toma como algo positivo, como una superación (aunque más se asemeje a esto). Estaríamos, pues, considerándola como el planteamiento del problema (no una meta, sino un medio; un mecanismo de transición) que contenga una finalidad resolutoria a los acontecimientos del momento, que serían los que, en su descarga, lo engendrarían. Por medio, quizás, pasaría la practicidad humana, que traspasa, con capacidad y experiencia, las dificultades del momento; con el olvido, o con las sustituciones que dan respuesta a las necesidades creadas. En lo utópico podría verse lo reparador del desgaste que la energía práctica acumula (que muchas veces se resuelve en problemas), y que ciframos en los planteamientos a dichos problemas. Esa idealización o sueño no sería una «catarsis» sino una descarga mediatizadora. En las sombras de lo ‘inconsciente’, aunque soñemos con formas utópicas concretas, irrealizables, se sedimentan el pesar y la culpa, la propia impotencia, que empujan a la escapatoria. No supondría un proceso liberador; nos encaminaríamos al nihilismo, a la propia destrucción, si no mediara esa transición ejecutiva y solucionadora (entendiendo con «transición» lo nuevo que absorbe –mentalidad–, lo que adapta y asimila, imponiéndose sin destrucción). A lo utópico seguiría el despertar.

Todo este esquema implica una lucha constante habida entre las contingencias y desventuras y la resolución humana, su industria y voluntad de alcanzar su legítima propiedad

por encima de las barreras que se le imponen (o que se impone o crea el mismo ser consciente). La practicidad de todo este trasfondo teórico, traducida al lenguaje, culminaría en las sentencias, en las máximas o refranes,¹⁶⁹ que describen y retratan esquemáticamente los momentos eficientes de tal proceso. Son pinceladas que se salen del momento histórico y se introducen en las escalas valorativas, morales, a modo de paradigmas, que advierten lo que de aleccionador y preventivo quieren ver los historiadores en los hechos que analizan (aunque sea el vulgo quien más los haya generalizado y extraído empíricamente).

Lo que apuntábamos acerca de «ser» y «deber ser» estimamos que es fundamental. Conferíamos el «deber ser» al proyecto cervantino por lo que lo situábamos casi en el punto de una entelequia, mientras que el «ser» se posiciona en la firmeza de lo estable, de lo duradero y corroborable (en nuestro caso práctico, lo social); estaría situado en los fundamentos mismos de lo verdadero. Cabe, sin embargo, preguntarse: ¿Qué es el «ser» sin el principio del «deber ser»? ¿Acaso aquél no se conforma en idoneidad a lo que le es orientativo no en cuanto a potencialidad, sino en lo que respecta a lo que se le impone, preformativo de su cabal sustantividad? Si tenemos en cuenta que el «deber ser» cervantino se orienta, al parecer y a primera vista, a directrices moralizantes, no lo es menos que también se ajusta, por igual, al *deber* como obligación, como sujeción a un *corpus* normativo, lo que supondría una condición *sine qua non* de la finalidad que se involucra en ello. En definitiva, ambos criterios concuerdan en una misma cosa o identidad; si bien podría distinguirse lo ya apuntado de potencialidad, de un lado, y, de otro, lo moral como proceso de devenir. El siguiente pasaje puede sernos ilustrativo: cuando Sancho quería rehuir la búsqueda de un individuo que andaba suelto por los montes, por creer que sería el dueño de las monedas de oro que habían encontrado. De esa forma él las podría gastar y quedar exonerado, si luego aparecía su dueño, por todo lo cual se le advierte:

–Engañaste en eso, Sancho –respondió don Quijote–, que ya que hemos caído en sospecha de quien es el dueño, cuasi delante, estamos obligados a buscarle y volvérselos.

170

Inferimos, pues, de todo lo precedente que el sistema social constituye una entidad. Como tal, presenta una normatividad, constitutiva y prescriptiva, signo inequívoco de potestad (lógicamente, lo normativo presupone una firme base de conocimiento). Que tal constitución o entidad presenta perfiles ideales y finalidades, y que su complejidad entraña

dificultades y problemas. Decíamos también ser una capacidad o continente de todos aquellos miembros que aglutina, estableciéndose interacción entre ambos. Que la presión que conllevan sus prescripciones o normas, en cuanto fuerza, parece participar o alinearse con la irracionalidad; ya que lo racional se impondría *per se*. Que si la acción social es cultural, uno de cuyos modelos puede ser el lenguaje escrito (el texto y la simbología que representa),¹⁷¹ entonces el mero hecho de la comunicación con el texto ya presenta un acto que desemboca en el hecho social, en cuanto existe intercomunicación, interpretación concienciativa, legación cultural e incremento del conocimiento; todo lo cual se presta a una base común. También, que en aquel flujo intercomunicativo que disponíamos entre lo ficticio y lo real, y que situábamos a nivel histórico equiparable con lo social, encontramos argumentos metafísicos propios del contexto quijotesco, según los supuestos que tratamos de defender, y que enlazan entidades e ideologías desde diversas consideraciones, una de las cuales (lo utópico, que incluimos en el plano ideológico), representa una preponderante función en el perfil que nos columbra la ‘realidad’ metafísica subyacente: «ser» y «deber ser», supondrían el trasfondo inteligible de ese entramado real-ideal, objetivo-metafísico.

III. 1. B. Juicios de índole concienciativa–social.

Varios conceptos (entre ellos «irracionalidad», «presión o fuerza» y «normatividad») vienen presionándonos en nuestra consideración concienciativa-social. Observemos también que el remedo y la parodia se entrecruzan en la obra quijotesca con asuntos profundamente substanciales, serios y problemáticos. Ello nos estimula en aquellas apreciaciones alegóricas consideradas a lo largo de nuestro trabajo, y en la estimable intuición y perspectiva vitales quijotescas; también, en lo que el pasado (en forma de tradición o cultura y herencia) supone en todo esto.

Lo social, en su consideración abstracta deviene como una macroestructura absorbente, capacitadora, útil, protectora, y con todas aquellas atribuciones que la hagan meritoria (en cuanto a identidad y funcionalidad), de «buena». No andaríamos muy alejados de aquellas apreciaciones nietzscheanas genealógicas-morales, en lo que atañe al sentir de lo fuerte y poderoso frente a lo «débil»; pues la «bondad» no procedería originariamente de aquellos a quienes se les atribuyera según su obrar:

Antes bien, fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo.¹⁷²

No menos elocuentes y oportunas, como siempre, resultan las alegorías paradigmáticas quijotescas. Como en esta secuencia, en la cual, la dialéctica de Dorotea, en su alocución disuasoria a don Fernando (I, 36), esgrime poderosísimos argumentos subjetivos, en los que la razón ‘cerca’ lo que concebimos metafóricamente como presión social, implícita en la irracionalidad de «mundo» y de «apetito»:

...y en esto mostrarás la generosidad de tu ilustre y noble pecho, y verá el mundo que tiene contigo más fuerza la razón que el apetito.

También, en los casi altercados habidos entre el canónigo toledano y don Quijote, éste hace un alarde personal en el que se pueden comprender las virtudes individuales y sociales de la época:

De mí sé decir que después que soy caballero andante soy valiente, comedido, liberal, biencriado, generoso, cortés, atrevido, blando, paciente, sufridor de trabajos, de prisiones, de encantos; y aunque ha tan poco que me vi encerrado en una jaula como loco, pienso, por el valor de mi brazo, favoreciéndome el cielo y no me siendo contraria la fortuna...¹⁷³

Decíamos, pues, que veíamos aquí un compendio subjetivo y, al mismo tiempo, social; supuesto que lo encumbrado a modo de identidad individual no son sino iniciativas y prescripciones sociales; es decir, demandas de acción plausibles y estimulantes para el sujeto, en tanto en cuanto son bien vistas arquetípicamente por el conjunto o conciencia social. Estaríamos ante el testimonio temporal del proceso concienciativo social.

Pero hay algo más en las anteriores palabras de don Quijote: en medio de todas las vicisitudes sujeto-sociales aludidas, interpone dos medios que parecen ser necesarios, dadas la contingencia, finitud, problemática y relatividad de la subjetividad en la que se aposentan (tales virtudes o vicisitudes): los «cielos» y la «fortuna». Ambos conceptos adquieren un preponderante relieve, según estimamos, en el insinuado contenido metafísico quijotesco (y

tendremos que seguir sustentando ambas líneas de «parecer» y «precaución»; porque tanto Cervantes, como la crítica en torno, así parecen ir concienciándonos).¹⁷⁴ Por ahora, baste decir que en la orientación metafísica que parece desprenderse de «cielos», tiene una afinidad con lo Absoluto; y, también, cierta correspondencia con «fortuna», si bien ésta, en la mayoría de los casos, parece tener una equiparación maquiavélica, y aproximarse a las consecuciones personales mediante la fuerza, el poder y la suerte o designación natural. Pero, al decir que estas virtudes individuales se comprenden en la conciencia social, con una cierta correspondencia, entendemos también que la conciencia social necesita el mismo fundamento metafísico que la entidad subjetiva.

Si proseguimos en la consideración abstracta de la conciencia social, tendríamos que admitir que así como «bien» o «bondad» parece tener una atribución a su entidad y funcionalidad, también el «mal», en general, o la problemática que de esa causa proviene, se aposenta en esa conciencia social como algo propio. Existe, evidentemente, cierta analogía entre «conciencia individual» y «conciencia social», pues ambas participan de aquellos contrastes que ciframos metodológicamente en lo dual, en los contrarios o en la oposición. Porque si la fuerza, la idealidad, la normatividad y las virtudes concienciativas sociales le atañen en cuanto bien, aquello que se le opone, así como la privación, la necesidad, los problemas y demás corresponden a su parte antitética. Siendo la sociedad una síntesis de la vida, debe, pues, mostrar lo característico de ésta. Y ya tradicionalmente esa vida asumió una concepción dualista; se sintió inmersa en un estado metafísico. Así lo contemplamos en el pensamiento cartesiano. Ángel Rosenblat expresa que:

Desde las religiones más antiguas, el hombre ha visto siempre el mundo a través de términos antitéticos... La visión dualista parece responder a la naturaleza misma del hombre.¹⁷⁵

Y después dice:

En el *Quijote* la constante articulación de pequeños y grandes juegos antitéticos está al servicio de lo que se ha llamado el problematismo, perspectivismo o relativismo de Cervantes, su visión bipolar, ambivalente, de la vida y el mundo.¹⁷⁶

El género literario, el lenguaje, es la manifestación más elocuente de esa realidad concienciativa social; el contexto adquiere el valor de ‘radiografiar’ la realidad sociocultural

contemporánea y sus implicaciones en uno u otro sentido (antítesis u oposición vital); de sentirse protagonista en los hechos o de enfrentarse a ello en actitud crítica, tal vez por contravenir los principios de la propia razón (autor y sus personajes). Esta ambivalencia o ambigüedad puede justificar por sí el alcance conjetural de su influencia, pues ese legado cultural se erige paradigmáticamente en fundamento testimonial de la posteridad. Como si la sociedad, en cuanto ‘cuerpo’ vegetativo temporal, demandara imperativamente su ‘cristalización’ consciente a través de los miembros selectivos de la intelectualidad o de la acción, para establecer los principios y analogías en que se constituye, y que aporta a la posteridad en forma de conciencia social: el pensamiento organizándose en la temporalidad teórica y prácticamente, autoformando su propio conocimiento concienciativo empírico.

Inferimos, pues, que el testimonio de la conciencia social (su naturaleza) nos puede ser más asequible a través de la subjetividad, paradójicamente, tan denostada. Estamos apoyándonos en un texto y en lo que éste ha generado (crítica); por eso decíamos que si algo teníamos que admirar en la obra cervantina es su *subjetividad*: una creación y organización personal. Lo que nos impresiona de su producción son elementos de su pensamiento, actitudes vitales; su obra nos lleva a su presencia, a su juicio, a lo subjetivo. Es un paradigma de la historia, de la sociedad y de la vida misma, si consideramos que todos estos factores moldearon de alguna forma su ser o influyeron en su persona; es decir, que supo organizar magistralmente el entendimiento de estos sistemas desde las pautas intrínsecas de sus exigencias (se entiende de las exigencias de tales sistemas), si nos atenemos a su presente, y desde la anticipación y previsión futura normativa, si apelamos al testimonio de la posteridad. La conciencia social, entonces, se organizaría en afinidad con las exigencias vitales —en analogía con «naturaleza»—, y la historicidad codificaría paradigmas ateniéndose también a tal fin. La funcionalidad cervantina estribaría en ser *medio* de las exigencias organizativas de aquellas entidades. Sería el medio idóneo, preciso y adecuado a las finalidades de tales macroplanes sistemáticos. Lo subjetivo, pues, en su problemática individual con todas aquellas connotaciones que le atañan.

El apoyo substancial que encontramos en lo tradicional nos ratificaría en el anterior aserto, si tenemos presente el erasmismo cervantino. Consecuentemente en Erasmo ratificaríamos bastantes de las alegaciones anteriores cervantinas. A lo largo de su *Elogio de la locura* hay un paralelismo antagónico entre la generalidad de los humanos, que rendirían culto a la *Stultitia* viviendo según los sentidos y los vicios (insensatez e inconsciencia social,

si se precia), y los sabios, los piadosos (unos pocos), quienes atenderían los dictados del espíritu. Esto, que puede servir muy bien de correspondencia no sólo del camino emprendido por don Quijote en este sentido (ascético y paradigmático del segundo género de individuos), sino también como alternativas que se presentan al sujeto en su vida para decidirse y conformarse, según una u otra. Tal vez la tarea emprendida por don Quijote, o su identificación con el grupo espiritual (idealista o platónico),¹⁷⁷ sea una forma de escapar de todas aquellas calamidades que, en su ignorancia, asola al vulgo o generalidad y que ellos mismos generarían o atraerían con su actitud e inconsciencia –que parece ser su característica forma de pensar. Porque esta firmeza o decisión personal quijotesca puede fallar en cuanto contraste con lo que venimos considerando como conciencia social, que parece radicar en la pluralidad. Luego, esa idiosincrasia universal decide las anomalías y lo recto en lo que entiende como su dominio o propio seno (supuestos acierto, rectitud, imparcialidad y justo albedrío en esa conciencia social; por eso adelantábamos que las decisiones personales pueden fallar, según juicio ajeno social, porque en modo alguno subestimamos la subjetividad, ni lo que puede encerrar el aserto quijotesco “lo que yo digo es verdad” –I, 8).

El lenguaje literario es alegórico y aporta, como decíamos, en su imaginación fantasiosa o quimérica elementos fehacientes, que en su verosimilitud describe fidedignamente la finalidad y demás signos que nos conducen a su conocimiento. Por otra parte, la acción cualitativamente adquiere sanción favorable o vituperable, según criterios normativos sociales. Puede que esa acción provenga del solo juicio autoconcienciativo, pero éste no puede evadir la condición codificada de la pluralidad social, explícita en ese cúmulo normativo que envuelve materialmente la existencia individual. Esa paridad (subjetiva o individual y la unanimidad de criterios, o pluralidad) se desenvuelve a lo largo de la obra cervantina según el «parecer» de las partes, v. gr., cuando el pastor Pedro cuenta a don Quijote la vida de Marcela, tiene un claro referente a la honradez religiosa, y se refiere al buen concepto que se tenía de un sacerdote, tío de Marcela y su tutor tras la muerte de sus padres; que no puso los ojos en la hacienda de su sobrina, ni le impidió una libre elección matrimonial, todo lo cual era alabado por el juicio social de aquel pequeño lugar:

Porque decía él, y decía muy bien, que no habían de dar los padres a sus hijos estado
contra su voluntad.¹⁷⁸

Así pues, y ordenando un poco nuestras ideas concienciativas-sociales, hablábamos del ‘inconsciente’ social (recordando que también era alusivo al concierto subjetivo); luego hemos analizado precisamente esa entidad subjetiva (en las figuras de Cervantes y Erasmo) bajo aspectos casi deterministas del proceso concienciativo social, al considerarlos instrumentalmente; posteriormente, nos referíamos al lenguaje, como símbolo, inquiriendo, tal vez, que su expresión contextual en la obra nos pudiera descifrar esa conciencia social (sus intereses y finalidades) a través del autor. Nos preguntábamos, entonces, si es posible o no, alcanzar un criterio objetivo en torno a esto; es decir, si podemos desentrañar el ‘seno’ concienciativo-social en su más genuina identidad o propiedad en el autor y en su obra. Puede que nos sean de ayuda, en tal sentido, las orientaciones hermenéuticas, en las que tanto confiamos. Como nos manifiesta E. Lledó:

Con la palabra *inconsciencia* pretendo únicamente expresar el hecho de que, en la temporalidad con la que se plasma, letra a letra, la escritura de la obra, no está *presente y consciente* el mundo histórico, temporal, en cuyo proceso se ha ido forjando y del que los actos de escritura son el inmediato reflejo.

En este momento se nos hace más problemática esa objetividad que parece expresar el sí mismo que el autor no alcanza con la pretendida claridad que, parece ser, lo hace el intérprete. El *sí mismo* del autor es, por consiguiente, un simple término pseudoontológico que no manifiesta realidad alguna de la que el autor pueda tener consciencia. Y por supuesto, si ese *mismo* no existe como *objeto* en el que el autor pueda determinar los límites de su propia obra, mucho menos lo comprende un intérprete que podrá construir, en torno al texto, todas las escrituras semánticas que quiera, menos el bloque de esa ajena e imposible *mismidad*.

El intérprete no comprende mejor al *autor*, porque este término es para él tan difícilmente objetivable como para el autor su propia e inasible *mismidad* en la que, por cierto debido al curso mismo del tiempo, todo es absoluta *alteridad*.¹⁷⁹

De donde colegimos, por una parte, que, pese a esa inconsciencia del mundo histórico o temporal, hay sin embargo un reflejo del mismo en el texto; que el lector puede construir sus «escrituras semánticas». Asimismo, intuimos esa absorción subjetiva (autor), mediante esa «alteridad» que parece fundirse en la finalidad imperiosa de las instancias contextuales. Consecuente y paradójicamente, debido a esa «intemporalidad» de la obra, miramos retrospectivamente al «presentismo» croceano, pues como dice José Luis Moralejo:

He ahí alguno de los rasgos que nos ayudarán a comprender que se tenga a Tácito por uno de los clásicos antiguos con mayor capacidad de atraer el interés de un lector moderno, y como ejemplo del historiador que hace bueno el dicho de Benedetto Croce de que “toda historia es historia contemporánea”.

Para luego pasarnos a decir que la historia para Tácito es «arte» y «conciencia»:

...es la “conciencia del género humano”, que antes o después premia con la gloria o castiga con la infamia a cuantos han tenido el exigente privilegio de comparecer en su escenario. ¹⁸⁰

El «ser», pues, en cuanto espíritu, en cuanto conciencia y en cuanto grupo interactivo o social, deviene históricamente como «conciencia»; pero conciencia que es memoria de la acción (según expresión quijotesca “cada uno es hijo de sus obras”) y efecto y sentimiento circunstancial (al modo orteguiano: “Yo soy yo y mi circunstancia”). ¹⁸¹ Si bien todo tendríamos que comprenderlo en aquella dirección emprendida de «contrarios» y «parecer», que se nos mostraría como «razón» de la diversidad. Entonces, en este esquema la *locura* podría asumir el desequilibrio paritario (en cuyo término comprendemos cada una de las direcciones de esa paridad, antitética y significativa del entendimiento existencial, y, a su vez, la expresión de la oposición metafísica que encarnaría cada una de las partes en cuestión). Sería la locura también la expresión irracional de esa dirección social que conduce a tales desequilibrios.

Las discusiones que se montan en torno a la duda del yelmo de Mambrino y de la albarda (I, 45) parecen encerrar suficiente explicación en lo referente al anterior esquema planteado. Pues el debate entraña, en medio de la ironía burlesca que arrastran la mayoría de los litigantes, lo relativo a los juicios de valor, la dificultad inherente al mundo objetivo, el albedrío en su libre disposición y en su sanción deliberante, y la locura impulsando con su grave perfil intemporal ese trasfondo enigmático que se escapa al mundo circundante, físico. La razón se torna irracional en la secuencia burlesca

... y digo, salvo mejor parecer, remitiéndome siempre al mejor entendimiento, que esta pieza que está aquí delante y que este buen señor tiene en las manos, no sólo no es bacía de barbero... .

Decimos, pues, que en medio del tono jocoso emprendido, se alega a la razón, como punto de entendimiento; y lo objetivo (*bacía*) queda relegado a una realidad falible en cuanto objeto ‘manipulado’ por la racionalidad o sometido a su criterio. Sin embargo, al perder unidad unánime el mundo objetivo en la apreciación social, la confusión creada plantea la libertad arbitraria

... así que, ponerme yo agora en cosa de tanta confusión a dar mi parecer, será caer en juicio temerario. En lo que toca a lo que dicen que ésta es bacía, y no yelmo, ya yo tengo respondido; pero en lo de declarar si ésta es albarda o jaez, no me atrevo a dar sentencia definitiva: sólo lo dejo al buen parecer de vuestras mercedes.

Dentro de esa libertad arbitraria queda la posibilidad de trascender la convención social o, al menos, de replantearse los estados dubitativos y apelar a un mundo de certeza y consistencia, bien sometiéndose al propio criterio en armonía con el sentir general

–Si ya no es que esto sea burla pesada, no me puedo persuadir que hombres de tan buen entendimiento como son, o parecen, todos los que aquí están, se atrevan a decir y afirmar que ésta no es bacía, ni aquella albarda; mas como veo que lo afirman y lo dicen, me doy a entender que no carece de misterio el porfiar una cosa tan contraria de lo que nos muestra la misma verdad y la misma experiencia... ,

o disponiendo la confianza en aquella instancia absoluta que encarnaría la razón unívoca

–No la tenga yo en el cielo... si todas vuestras mercedes no se engañan, y que así parezca mi ánima ante Dios como ella me parece a mí albarda, y no jaez; pero allá vayan leyes... .

Porque el entendimiento objetivo encuentra mayor dificultad en lo que atañe al mundo del espíritu y, por tanto, al sentimiento subjetivo de destino y fin:

¡Ah gente infame, digna de vuestro bajo y vil entendimiento que el cielo no os comunique el valor que se encierra a la caballería andante, ni os dé a entender el pecado e ignorancia en que estáis... ,

que en lo tocante al conocimiento convencional de la realidad, cuyas derivaciones son meras cuestiones dialécticas, salpicadas por el innato sentir metafísico:

Cosa parece ésta que puede poner en admiración a toda una Universidad por discreta que sea.

Aunque tanto o más que en el contexto literario, fruto sentimental y empírico del autor, insistimos en la subjetividad como vía del entendimiento concienciativo-social. Por dos razones: la presión social desde sus estructuras multiseculares normativo-coercitivas, y la causa que parece desencadenarla, el arbitrio subjetivo en su libertad. Ya veíamos la figura de Erasmo, cuyas vicisitudes y conmociones vitales pueden ser extensibles a Cervantes, por lo que establecemos entre ambos un cierto paralelismo que parece ser harto elocuente:

“Me arrepiento de muchas cosas –concluye Erasmo–, pero de esta partida jamás me he arrepentido”. Estas palabras no son de un hombre que, al abandonar la Corte, hubiera jurado nunca volver a poner los pies en ella. Expresan la satisfacción retrospectiva de haber permanecido fiel al instinto de libertad a que cedió en ese momento. No fue aquello una ruptura. Lo que Erasmo hizo fue sencillamente poner una distancia entre su flaca persona y el mundo oficial cuyo incienso había respirado y cuyas promesas había acogido tantas veces, desde el año de 1.517. Cada vez más y más, se le emplazaba a escoger entre Lutero y la ortodoxia, y él se negaba obstinadamente a escoger. Pero había otra elección que se le imponía, no formulada quizá, y sin embargo mucho más ineluctable, entre la libertad del espíritu y el poder. El ejército del orden establecido lo cercaba hábilmente: no lo amenazaba con las varas del simple soldado, sino que le tendía el bastón de mariscal. Erasmo eligió la libertad.¹⁸²

Esta crucial elección que se le planteaba a Erasmo directa, oficialmente y que removían libertad y conciencia, muestra las convulsiones que mueven los cimientos sociales en su trayectoria concienciativa, forjada a base de pensamiento y de acción, por lo que sus decisiones se conectan estrechamente a la condicionante organización social. El interactivo fluir del seno social (en su estructura formal autoritaria-observante), muestra no sólo esas divergencias autoconcienciativas que se sienten vulneradas en sus derechos, sino también el espíritu reformador y constructivo, de acuerdo con las carencias solventables: carencias sociales y, por añadidura, individuales. Espíritu y situación, pues, que parecen definir la personalidad cervantina cuya trayectoria empírica, si bien participó de ese contacto directo

con los mecanismos sociales y sus consecuencias, sin embargo más bien parece proceder de común acuerdo con sus dictados autoconcienciativos ante tales necesidades. La clave que parece correlacionar estrechamente a ambos (Erasmus-Cervantes) puede que radique en esa quizás no tan eludible elección que nos insinúa M. Bataillon entre “la libertad del espíritu y el poder” (patente en la decisión cervantina ante las posibilidades ascendentes inquisitoriales). Esto no implica, sin más, una contravención concienciativa social; antes bien, justo sería el proceso constructivo y necesario del desarrollo interno concienciativo social. No es, pues, una oposición directa a un sistema. Es la organización subjetiva como principio transformador desde su inspiración racional; desde el eco profundo de su mundo interno. Sería un situarse en el mundo interior del yo, en sus necesidades y en las posibilidades de su eficaz satisfacción; en la libertad que piensa conforme a un *deber* constructivo del yo y ejemplificante, con su fuerza y equidad, en su proyección social: una rectitud operativa, constructiva y renovadora o transformadora.

Pero esta incidencia subjetiva derivada de su contribución operativa, ¿deviene, a su vez, un problema subjetivo debido a la complejidad organizativa derivada de la evolución social, cada vez más difícil y presionante sobre las iniciativas personales? Su posible respuesta la orientaremos en el pensamiento maquiaveliano-moriano-cervantino.

Maquiavelo captó la malignidad humana, consubstancial, en su aproximación histórico-social. La «virtú» se cifra en un supuesto irracional humano: la «fuerza»; «la voluntad de poder». Frente a tal concepción (o a ese espíritu maquiaveliano de esa u otras épocas) se opone un humanismo moriano de raíz cristiana, estoica (vivir conforme a la naturaleza) y aristotélica (cultivando las virtudes sociales). Y aunque el mencionado autor no cree que Moro conociera *El Príncipe* de Maquiavelo, por razones cronológicas, apelamos a su otro argumento, tal vez intemporal, de avidez de poder.¹⁸³ También pensamos, en este sentido, que puede existir una metarrealidad ejemplificante, aprehendida de la necesidad humana, que en toda época y lugar trata de equilibrar o de resolver las situaciones difíciles o problemáticas de la existencia vital, y entonces no tendría que existir necesariamente esa reacción moriana contra aquel espíritu maquiaveliano, sino que ambas visiones entren en el concierto antitético existencial.

Sin embargo, sustentamos que aquella «voluntad de poder» o fuerza irracional se podría fundamentar en la irracionalidad de la voluntad gregaria de la «masa» social, en su conducibilidad, dominio y manejabilidad. En medio de la irracionalidad que comporta la

fuerza, requiere, no obstante, un conocimiento racional de tal conducta social y, por tanto, de su utilidad y aprovechamiento; de aquellos medios que se oponen y dominan a tal conducta. Entonces, el sentido autoritario social (irracional) parece ser una consecuencia de aquella inconsciencia masificante. ¿Por qué tal pasividad social? Tal vez por ser la «masa» una resultante de la individualidad (individualidades), y no de la conciencia social; que ésta haya tenido su génesis evolutiva, afianzando su identidad y morigerando o liberándose de aquella coerción que la atenazaba forzosa y prescriptivamente, pues como dice Nietzsche, “si el poder y la autoconciencia de una comunidad crecen, entonces el derecho penal se suaviza también siempre”.¹⁸⁴ Quizás entonces, en aquella época, la conciencia social se circunscribiera al poder institucional, desde cuyos postulados tendríamos que analizar la subjetividad.

A pesar de tales suposiciones, columbramos ese «espíritu atento» y «distinción» cartesianos, esa conciencia individual en aquellas reacciones que desembocan en utopía. La incidencia cervantina, en tal sentido, y en la dirección moriana moralizante y transformadora, huelga a lo largo de nuestro trabajo.

La reforma preconizada por Erasmo (una reforma interior), se dirige al entendimiento; es decir hacia el idealismo, desde donde clarificar actitudes y movimientos interiores tendentes al fin que se pretenda. Un discernimiento moral, cuyo apoyo humanista hunde sus raíces en el pensamiento clásico –platónico-aristotélico–, llegando a un conocimiento seguro cualitativamente (bien-mal), o a un conocimiento verdadero de las cosas que encaminen la acción rectamente.¹⁸⁵ De ahí el conocimiento interior que aconseja don Quijote a Sancho para un mandato acertado y justo de la ínsula (II, 42).

Si observamos, pues, esa trayectoria autoconcienciativa social, la hallamos vinculada al devenir temporal y a los estados autoconcienciativos individuales-subjetivos; factores ambos (social-subjetivo) en mutua influencia, o desde cuyas iniciativas y actividades la temporalidad patentiza el devenir y la pluralidad formal de la materialidad u objetividad. Diríamos que el concurso unitario (subjetivo) y el devenir (en su apreciación social) adquieren una necesaria vinculación, y entrarían dentro de aquella contrastabilidad en la que todo parece comprenderse. La mutua influencia se encierra en sus respectivas configuraciones –como el proceso ‘quijotizador’ de Sancho, o viceversa; o el mundo de la locura quijotesca y la absorción simbólica que comprendería dentro de los postulados metafísicos que le atribuimos–; al mismo tiempo, insinúa dicha influencia la mutua fundamentación y el apoyo referencial a los que tienden atractivamente.¹⁸⁶ En tal sentido, cuando Casaldueiro habla de un

apego cervantino por las masas –según normativa barroca– en detrimento de lo particular – que exaltara el Renacimiento–, ¹⁸⁷ entraría en conjunción el estructural orden explicativo correlacionado: individualidad-sociedad-temporalidad. La temporalidad adquiriría aquellas matizaciones conferidas por la funcionalidad individual-social, según los intereses que mueven a esta paridad, entre los cuales la religiosidad nos marcaría una pauta certera de la fundamentación metafísica de la realidad. ¹⁸⁸ Así lo reputamos a través del diálogo entablado entre Lotario y Anselmo, cuando éste le proponía someter a prueba la virtud de su mujer, a lo que repuso aquél (I, 33):

Porque los buenos amigos han de probar a sus amigos y valerse dellos, como dijo un poeta, *usque ad aras*, que quiso decir que no se habían de valer de su amistad en cosas que fuesen contra Dios. Pues si esto sintió un gentil de la amistad, ¿cuánto mejor es que lo sienta el cristiano, que sabe que por ninguna humana ha de perder la amistad divina?

Sintéticamente podríamos ya hacer una relectura de lo característico que hemos querido ver en lo que denominamos «conciencia social». En primer lugar, y a semejanza con lo subjetivo, entenderíamos que es también un proceso autoconcienciativo que desemboca en una entidad normativa. Como entidad comprendería aspectos racionales y reflexivos del propio orden en que se constituye; es decir, tendría ‘conciencia’ de su proceso formativo y de los hechos por los que se sitúa en la temporalidad. Al erigirse en ‘potestad’ normativa se establece una relación con la subjetividad. Esto puede suponer una cierta presión sobre la alteridad (entendida como aquellas unidades que le están subordinadas), pues en dicha relación se veían aspectos absorbentes, utilitarios, finalistas y demás, que nos inducían a su consideración irracional y a conjugar la dicotomía bien-mal dentro de ese orden interno constitutivo (explícita paradigmáticamente después en el pensamiento maquiaveliano-moriano-cervantino). De ahí derivábamos una secuenciación circunstancial tanto positiva como problemática, por insertarse en la vida misma y en los aspectos dualistas que parecen definir cuanto se comprende dentro de ella. Lo metafísico lo veíamos como instancias complementarias de tal concierto vital. Apelábamos luego al lenguaje y a la subjetividad en demanda explicativa de la situación social, cuya fuerza parecía mediatizarlos necesaria y deterministamente. La acción que determinaría tal paridad individual-social, en su interactividad, se nos mostraba de la mano cervantina sujeta al arbitrio o «parecer» de las partes. Incluso se desprendía cierta libertad subjetiva interpretativa-contextual, según

orientaciones hermenéuticas. Y lo subjetivo, además, en cuanto «ser» concienciativo-social se inscribía en el proceso histórico-temporal, con una derivación metafísica que podría analizarse simbólicamente en el tema de la «locura» quijotesca; pues la racionalidad apelaba a un criterio objetivo unánime, o transcendía la convención social, su problemática, e intuía instancias relacionales idealistas, absolutas (utópicas, si se precia). Paradigmáticamente establecíamos un correlato erasmista-cervantino, que se analizaba como arbitrio subjetivo, cuyas decisiones se inscribían en esa autoconcienciativa trayectoria social; al menos producen un eco concienciativo que trasciende el anónimo transcurso del acontecer común, general; aunque este acontecer al igual que se pierde en el anonimato, del mismo modo puede ser que también vaya construyendo conciencia social. De modo que «pensamiento» y «acción» parecen definir la construcción autoconcienciativa que se desarrolla heterogéneamente en el fluir del seno social, solventando carencias, transformando. A continuación debatíamos o cuestionábamos las vicisitudes temporales de ese proceso autoconcienciativo-social, cuyas alternativas han podido transcurrir desde el poder institucional hasta el giro masivo o generalizado, pero sin descartar aquel otro factor subjetivo que desde sus concepciones teóricas, idealistas o utópicas promueven el despertar autoconcienciativo.

Otras razones que aportaríamos a favor de esa conciencia social en el *Quijote* provienen de la ponderación de algunos puntos de conexión del «hecho» quijotesco con los fundamentos que informan la ciencia social.

¿Por qué se insinúa ese perfil sociológico de esta obra –¿novela social?– y por qué hemos derivado precisamente hacia esas mismas conclusiones? Tal vez nos hayamos dejado llevar por el impacto que el determinismo produce en lo social, puesto que esta ciencia lo define como “el postulado que dice que todo acontecimiento tiene una causa: un conjunto determinable de antecedentes causales que en conjunto son suficientes e individualmente necesarios para que se produzca”.¹⁸⁹ Y aunque las fuerzas correctivas intelectivas nos induzcan a considerar qué acontecimientos encontramos en el *Quijote* que puedan catalogarse como históricos, sin embargo el contexto –tácito y expreso, conforme a las orientaciones hermenéuticas alegadas–, luego nos sobreadvierte y da licencia a adentrarnos en la ‘causalidad’ e ‘intencionalidad’ cervantinas, para que comprendamos, tras su explicación,¹⁹⁰ –pues nos adentrarnos en el pensamiento del individuo– las repercusiones y conexiones cooperativas de los sistemas en los que se desenvuelven (en este caso, Cervantes transferido al

corpus de sus personajes y mundo circunstancial, según las numerosas aducciones que nos preceden).

Luego, nos dejamos guiar especulativamente de la mano de Edward H. Carr, el cual enlaza sujeto y objeto en una dependencia tal, cuya mutua influencia expresa si no necesidad, al menos afinidad por la relación que se establece entre ambos (en la búsqueda de criterios de demarcación de las ciencias sociales; entre ellas, la historia).¹⁹¹ Claro que tropezamos con los mismos imponderables antecedentes, y nos golpea la duda, y hasta la exigencia, de desvincularnos del ente novelesco, si consideramos la especificidad histórico-social. Pero, ¿totalmente ha de ser así? Ese rigor, digamos científico, ¿responde a las pautas de la objetividad humana? ¿El pensamiento, al que apelan historiadores y sociólogos como medios informativos del hecho considerado, se circunscribe al marco de la historicidad, estableciéndose un paralelismo excluyente para aquellos otros –pensamientos– cuya estructuración informativa no tenga un correlato con algún acontecimiento concreto? Ya que es evidente que cuando los sociólogos están definiendo la “individualidad” como núcleo fundamental de esa ciencia,¹⁹² están apuntando a instituciones, a un contexto social, a la colectividad; a lo general desde lo singular, con poder decisorio.¹⁹³ Pero no es menos cierto que en don Quijote vemos un representante ‘unitario’ de la colectividad e instituciones que se fundamentan en la reflexión (y en la especulación, por qué no, a pesar de su locura, de la cual tenía conciencia); y en Sancho, aquellas que se orientan hacia la praxis. De todo lo cual se infiere que no vemos a ambos protagonistas como meros agentes individuales que se desconectarían de lo social, sino como núcleos diferenciados de dos tendencias informativas de las unidades que configuran la colectividad; que pueden asociarse o estructurarse atendiendo a intereses comunes. Y así podríamos afirmar de tantos otros personajes y circunstancias quijotescos.¹⁹⁴

¿No responde el mundo utópico quijotesco a la locura? ¿No se alinea más con la irracionalidad que con la consciencia, con los hechos predecibles y esperados de la racionalidad? ¿No se encontraba nuestro héroe a merced de la opinión pública y de las instituciones modernistas? Es muy posible que así sea, pero no es menos cierto, si nos atenemos a la conjunción de opiniones que recopila Raymond Boudon de diversos autores, que podríamos sufrir una seria decepción en nuestras firmes convicciones y juicios valorativos. Así, de Pareto dice que:

...veía en las acciones por él calificadas de “no lógicas”, el campo de intervención de la sociología.¹⁹⁵

Aclara R. Boudon la asunción de «no lógicas» como el conjunto de acciones que escapan a la lógica experimental, y hace notar la analogía de «lógica» con el actual término «racional». Por tanto, las acciones no racionales entrarían dentro del objeto de la sociología. Luego, menciona a Duesenberry de quien dice que:

...nos propone considerar a la sociología como una disciplina que tiene por objeto primordial poner en evidencia los determinismos sociales que restringen la autonomía de los individuos.¹⁹⁶

Si a alguna conclusión pudiera llegarse a través de todo cuanto se ha considerado hasta aquí, es que, en nuestra opinión, la obra cervantina además de realista resulta pragmática, por el hecho de que enjuicia la vida, afronta sus problemáticas e induce a una dirección práctica, mediante la concienciación que a ello reconduciría el sentido moral de las normas que informasen nuestra conducta, que es, en definitiva, la que se sitúa en y ante las vicisitudes de la existencia. Es decir, la obra te posiciona ante la acción, previa una autoconcienciación reflexiva (viendo en «reflexiva» la traducción o adaptación en las personas de los principios morales que se adaptan a su recto pensar y proceder); y redescubre el sentido de la existencia subjetiva en medio de aquellas múltiples vicisitudes (aciertos, fracasos, penas, alegrías, errores...). En definitiva, la paridad bien-mal concomitante eterno del destino personal, del medio social que nos comprende: el principio dicotómico –de contrarios– al que convergíamos en las orientaciones metodológicas.

III. 2. B. El sello temporal de la conciencia social.

Cuando el cura está advirtiéndolo al ventero de los peligros que pueden encerrar los libros de caballerías, de sus errores frente a la realidad, y tras recomendarle que procurase no ser presa de ellos como don Quijote, éste le repuso:

–Eso no –respondió el ventero–; que no seré yo tan loco que me haga caballero andante; que bien veo que ahora no se usa lo que se usaba en aquel tiempo, cuando se dice que andaban por el mundo estos famosos caballeros.¹⁹⁷

Hay una nota que reseñar en las palabras del ventero: lo tradicional, explícito en “se dice” (también, en “no se usa lo que se usaba en aquel tiempo”). Y si bien aquí el ventero pretende eludir lo ya caduco, siguiendo una línea acorde con el sentir social, no obstante se trae a colación con el propósito de contrastar las situaciones que han propiciado los cambios. Lo cual pone de manifiesto la incidencia del pasado tanto en el pensamiento y la costumbre, como en las formas que se concretan en el presente. También podría conjeturarse el apoyo empírico en perjuicio del mundo ideal, aunque ambos tienen su incidencia a lo largo de la obra, conforme venimos sosteniendo. Además lo tradicional puede decirse que entraría en juego por oposición a aquellas formas renovables que cristalizarían en la temporalidad.

Lo renovable, pues, implica «cambios». De ellos ya dimos cuenta en el capítulo segundo. Por ejemplo, cuando nos referíamos a que la tradición hispana transcurría embebida en la falsa conciencia, la cual era o suponía más un recurso o refugio de la problemática presente que el mero hecho antiprogresista. Asimismo hemos argumentado en nuestro trabajo lo suficiente sobre «poder» y «autoridad», y ello nos lleva condicionada la base metafísica que defendemos, asociada también a estos conceptos. Si evocamos además el perfil moral dualista que conllevan los personajes centrales (Sancho afín a lo material, y don Quijote al espíritu), dispondríamos del núcleo adecuado para el análisis temporal de la conciencia social.

Cuando Stephen F. Mason examina la evolución científica medieval y se fija en las diferenciaciones laborales debidas a la diversificación de las artes, nos recuerda que:

...tales personas asimilaron parte del saber de la tradición culta y contribuyeron al desarrollo de la ciencia moderna.¹⁹⁸

Se conjugan, pues, poder o autoridad tradicional con el temporal como medios idóneos de progreso; se valora aquel principio metafísico que postulábamos del peso multiseccular que encierra la mediatización como formas eficientes de valoraciones absolutas (siempre reflexivamente), y que deviene formalmente en aquellos medios útiles que se imponen de forma eficiente por su general reconocimiento. Es decir, en el ‘progreso’ hay una base autoritaria intelectual –algo más que lo meramente teórico– que impulsa el pensamiento hacia la concreción ordenable de los principios que subyacen al orden de las cosas. Transciende esa

base la problemática enigmática que encierra la realidad, dentro de cualquier orden –pues es evidente que la problemática subjetiva que sostenemos atiende tanto al orden físico como al metafísico–, y parece concretarse en una potencialidad capacitada para aquellos fines intuitos por la afinidad intelectual con el objeto que atiende: afinidad que se establece en un sentido relacional inteligible-inteligido (pudiendo comprender en «inteligido» un mundo infinito de instancias dinámicas que parecen evocar un potencial orden inteligible emanado del ser).

Esta argumentación inmediata puede traducirse, paradójicamente, en un principio estable e intemporal, donde se satisfarían las exigencias relacionales que implica la escala jerárquica social-temporal; escala que se ordenaría atendiendo a unos principios categóricos, responsables y esenciales, porque emanarían directamente de esa propugnada dualidad (antitética, si así se precia) que también se sucede en esta jerarquía. Precisamente este orden se basaría en la ‘autoridad’, en el acatamiento y en el reconocimiento de una mutua correlación (y subordinación) concienciativa. Dicha correlación fundamenta en el entendimiento los vínculos que se establecen entre las partes, precisándose que esa escala valorativa conduciría a un principio o unidad absoluta, al estilo de las emanaciones y participaciones plotinianas. Lo cual, a un nivel inferior de tal orden gradual, puede advertirse o apreciarse en el siguiente diálogo habido entre don Quijote y Sancho (I, 7). Ambos ‘contendientes’ debaten y valoran implícitamente la ‘perfección’ que comprendería la comprensión y la tendencia de tal sistema gradual:

–Yo lo dudo –replicó Sancho Panza–; porque tengo para mí que, aunque lloviese Dios reinos sobre la tierra, ninguno asentaría bien sobre la cabeza de Mari Gutiérrez. Sepa, señor, que no vale dos maravedíes para reina; condesa le caerá mejor, y aún Dios y ayuda.

–Encomiéndalo tú a Dios, Sancho –respondió don Quijote–, que Él dará lo que más le convenga; pero no apoques tu ánimo tanto que te vengas a contentar con menos que con ser adelantado.

–No haré, señor mío –respondió Sancho–, y más teniendo tan principal amo en vuestra merced, que me sabrá dar todo aquello que me esté bien y yo pueda llevar.

Estos juicios que se producen entre don Quijote y Sancho, vienen al caso por los requerimientos de éste al gobierno de una ínsula; y, como decíamos, no están exentos de juicio crítico social y de finalidad metafísica. También, la respuesta de Sancho que cierra este capítulo séptimo, conlleva ese reconocimiento imperioso jerarquizante. Ese tal principio jerarquizador parte de don Quijote, que desde su reflexión idealista fundamenta todo principio

operativo en postulados metafísicos; después se secunda en Sancho, cuya representatividad social, desde el plano empírico, se sustenta, a su vez, en aquellos mismos fundamentos, pero apoyándose ahora en lo subsecuente intermediario.

Hay, pues, signos temporales que evidencian cambios y progreso, aunque lo más esencial radicaría en el *pensamiento*, el cual decide y ordena las cosas significativamente, y dispone en la funcionalidad que desempeñan los rumbos que van definiendo la existencia, de acuerdo con la finalidad asumida (funcionalidad y finalidad de las cosas, se entiende, aunque ambas se inscriben naturalmente en pautas racionales). Entonces, aquel debate científico que suscitábamos páginas atrás (en el segundo capítulo) tiene una cierta resonancia en estos esquemas temporales que relacionamos. Giraba en torno al «discurso de las armas y las letras» quijotesco, y la crítica ve en ello ese indudable significado que apuntábamos en el devenir que adquieren las «cosas» según funcionalidad y finalidad; de manera que los tiempos se conjugarían en armónica secuenciación con una disposición relacional sujeto-objetiva. Michel Moner resalta del mencionado discurso

...los estragos de la pólvora y de las armas de fuego, siendo la invención de ellas la marca del final de la Edad de Oro, y uno de los biografemas más característicos de la vida de C.: la herida que recibió en Lepanto de un arcabuzazo.¹⁹⁹

O como dice Américo Castro:

Las “armas y las letras” son anuncio de la importancia que adquiere la cultura y la razón frente a la vida de tipo tradicional.²⁰⁰

Un carácter empírico utilitario, además, parece señalarse en la dinámica de los cambios temporales, según se colige del pensamiento crítico y del fundamento teórico que hemos formulado. De acuerdo con lo cual asignaríamos al análisis del tiempo cervantino, momentáneamente, las notas de funcionalidad, finalidad y utilidad, que se derivarían del estado de cosas que concibe el entendimiento en su trayectoria agente (y decimos «momentáneamente», porque todas aquellas parecen disponerse o giran en torno a la «libertad», si nos atenemos al espíritu crítico cervantino).

Conjuntamente con las transformaciones que conllevan los cambios, persisten formas de adaptación circunstancial que Cervantes nos remueve desde su visión autoconcienciativa y crítica. Esto es lo que vendría a decirnos en temas como el susodicho de la «libertad»; en el de la problemática de la mujer; en el del espíritu, o en el de la ordenación social, tan debatido a

lo largo de la obra en asuntos de linajes. Por tanto, si hay algún elemento temporal que perviva en este cúmulo problemático, sería la multiseccular *esclavitud* (sin cuyo concurso parece que el término «poder» perdería cualquier atisbo de naturaleza), sometida ahora a nuevas formas o revestimientos, en virtud de las exigencias temporales: transformaciones que suponen una adaptación a la dinámica antitética que barajamos, y que adoptan nuevas formas de autoritarismo y de sumisión.

Aquel movimiento interior autoconcienciativo cervantino, exponente de la realidad sujeto-objetiva, de la temporalidad circunstanciada, se plasma artificiosamente en la generalidad de la obra, pero cobra un relieve preponderante –a pesar de ser reiterativos– en los personajes centrales, portavoces cervantinos del enraizamiento tradicional autoconcienciativo (con todo, como decíamos, es el contexto general el que predica las fórmulas legibles de la problemática realidad; tan diversa y tan enigmática; tan ambigua, tan indescifrable y tan característica). En la temporalidad se da un eficiente traspase desde la agencialidad al entendimiento; se inscriben huellas intemporales que descifran efectos influenciados y su intermediación propaladora:

Como su creador, don Quijote es cristiano nuevo, sin que ello signifique que sólo desde la perspectiva de un cristiano nuevo pueda tenerse la religiosidad que revela el ingenioso hidalgo; ni que don Quijote sea siempre, ni siquiera en la mayoría de los casos, un *alter ego* de Cervantes o un portavoz de sus ideas. Sin embargo, es indudable que a veces lo es. Como lo es también Sancho, que si en ocasiones se jacta de su limpieza de sangre, y se pronuncia de acuerdo con las creencias tradicionales del español medio de la época, otras habla al dictado mental de Cervantes.²⁰¹

La pobreza entra dentro de las formas opresivas y esclavizantes legadas por el tiempo. En la época de Cervantes se extendía a todos los estamentos, aunque revistiese mayor virulencia en el mundo rural.²⁰² Cervantes no fue ajeno a los zarpazos de la fortuna; no es de extrañar entonces esa idea obsesiva dentro de la obra, que reflejaba una situación de grandes contrastes y de posibilidades, conforme iba concienciándose la sociedad a causa de las instituciones sociales. La ordenación social según las pautas racionales señaladas crea esas situaciones antitéticas bajo unos fundamentos determinados:

En la sociedad de estamentos, la distribución escalonada de los individuos en categorías sociales es obra de la providencia divina, y reflejo de la disposición jerárquica

que preside el orden celestial: el rey lo es por voluntad de Dios, y, sujetos a esta suprema autoridad, todos los demás estados plasman los designios del Creador en el gobierno de los hombres. Ahora bien, entre las disposiciones celestiales y la sociedad civil existe un eslabón intermedio: la *sangre*, que actúa como causa segunda o vehículo por el que el individuo, de acuerdo con los deseos de Dios, queda adscrito a un linaje y vinculado a un estamento.²⁰³

El progreso y la mentalización derivábanse de aquella fuerza instituida:

De otro lado, en el mundo señorial y caballeresco que don Quijote añora, la nobleza, de la que hidalgos y caballeros son parte esencial, justifica sus propios poderes y privilegios, y el estado de sumisión de los demás estamentos, por la función específica que la propia ideología dominante asigna a cada grupo: el pueblo bajo ha sido creado por Dios para cultivar el suelo y asegurar el sustento de la sociedad; el clero tiene la obligación de ocuparse de los misterios de la fe; y la nobleza ha de realzar la virtud, administrar justicia y defender al pueblo.²⁰⁴

Provenía del legado medieval teológico, transformándose paulatinamente en un absolutismo de carácter personal, que reflejaba aquel otro orden metafísico:

Estas funciones que la sociedad medieval atribuye a los nobles y gentes de armas, están siendo traspasadas en la época moderna a un Estado dotado de poderes absolutos, que no admite más ley ni más justicia que las suyas, y que ejerce su autoridad y funciones a través de fuerzas especiales de orden público, tribunales ordinarios de justicia, y cuerpos de funcionarios al servicio de la Corte.²⁰⁵

El cura, cuando llega el turno a la *Galatea* en el escrutinio de la biblioteca de don Quijote, manifiesta sobre su autor:

—Muchos años ha que es grande amigo mío ese Cervantes, y sé que es más versado en desdichas que en versos.²⁰⁶

O en otro lugar del “Prólogo al lector” de la Segunda parte, nos manifiesta ya Cervantes abierta y directamente que “la honra puédela tener el pobre, pero no el vicioso: la pobreza puede anublar a la nobleza, pero no oscurecerla del todo; pero como la virtud dé alguna luz de sí, aunque sea por los inconvenientes y resquicios de la estrechez, viene a ser estimada por los altos y nobles espíritus, y, por el consiguiente, favorecida”.

Una legítima aspiración, la de escapar a los vínculos de la estrechez, aflora en el pensamiento de nuestro autor, eco de su sentimiento general; al mismo tiempo, buscar aquellos medios más afortunados de promoción social y bienestar. La ‘riqueza’, por consiguiente, constituye otro tema de su interés, para el que conjuga magistralmente todos los resortes temporales, al servicio de esta codiciada causa social. Así Sancho, excediéndose en sus capacidades intelectivas, reflexiona elocuentemente acerca de los linajes y sus diversas suertes con la fortuna:

–De donde nace que cuando vemos alguna persona bien aderezada y con ricos vestidos compuesta y con (pompa) de criados, parece que por fuerza nos mueve y convida a que la tengamos respeto, puesto que la memoria en aquel instante nos representa alguna baja en que vimos a la tal persona; la cual inominia, ahora sea de pobreza o de linaje, como ya pasó, no es, y sólo es lo que vemos presente. Y si este a quien la fortuna sacó del borrador de su baja... a la alteza de su prosperidad, fuere bien criado, liberal y cortés con todos, y no se pusiere en cuentos con aquellos que por antigüedad son nobles, ten por cierto, Teresa, que no habrá quien se acuerde de lo que fue, sino que reverencien lo que es, si no fueren los envidiosos, de quien ninguna próspera fortuna está segura.²⁰⁷

Esta preocupación por el dinero es un legado de la época medieval a la modernidad.²⁰⁸ Eso nos demuestra más que una herencia, que muchos intereses humanos son afines en las diferentes épocas, sin descartar que sea una transmisión sociocultural. J. A. Maravall distingue en cada una de las referidas épocas una actitud respecto al poder y las riquezas que más que nada pueden ser cuestión de matización; pues mientras que la mentalidad moderna de la riqueza deduce el poder, la medieval infiere por el poder la riqueza. Ésta sería la mentalidad quijotesca, afín a la época que pretende resucitar:

...y don Quijote aspira a esto último, a ser poderoso, a alcanzar un reino y hasta un imperio y a gozar con ello de las riquezas que van anejas: riquezas, pues, que le interesan no por espíritu de lucro, sino por afán de poder.²⁰⁹

Tal vez la razón última de matizar los intereses comunes de las diferentes generaciones que se suceden, con características particulares diversas, se encuentre en la dinámica que confiere el tiempo al progreso humano. Peculiar de la mentalidad humana es el cambio, adaptarse a las circunstancias nuevas, porque cada generación añade a su legado ancestral, en el que se origina e inicia, las potencialidades por su capacidad, necesidad e interés. En esas

potencialidades podemos ver la dinámica del espíritu humano, siempre despierto, siempre creativo y buscando solución a los problemas que se le ofrecen o que se plantea personalmente. Porque la mente es inquisitiva, observadora, reflexiva, reconstructiva; lucha y alerta constantemente contra las vicisitudes imprevistas de la fortuna. No es el devenir una ley fatal, inexorable o favorable, sino incierta. El ser humano se encuentra inmerso en la incertidumbre de esa peculiaridad temporal; vive bajo la expectativa de lo imprevisible. Esto se lo confirma la experiencia, por lo cual podemos decir “que no son todos los tiempos unos”.

210

Sin embargo, aunque no descansa en el acierto, la mentalidad humana especula y juega con la probabilidad. Adhiérese al futuro por la experiencia pasada, formulando en el presente sus juicios valorativos; porque la vida se vive y se mueve aleccionada por lo sucedido. Del tiempo se obtiene información siempre válida para el comportamiento, o para descubrir los imponderables a que se está sometido. Si, por un lado Sancho confirma el primer extremo defendiendo la pérdida libertad frente a los acontecimientos acaecidos en la ínsula Barataria (“–Abrid camino, señores míos, y dejadme volver a mi antigua libertad; dejadme que vaya a buscar la vida pasada, para que me resucite de esta muerte presente”); ²¹¹ el otro, lo apreciamos en el dominio del azar o la fortuna –los imponderables temporales–, que se agrandan considerablemente frente a la impotencia humana, y queda patente en el pasaje siguiente: “...y echaba la culpa a la malignidad del tiempo, devorador y consumidor de todas las cosas”. ²¹²

No son las demás instituciones que rodean al ser humano distintas a éste en cuanto a su involucración temporal y por lo que respecta también a su conocimiento objetivo. Ambos acusan los efectos imponderables de la fortuna y parecen quedar sujetos a un cierto estado determinista. El tiempo también decide, aliado con estas dos formas precedentes: fortuna y determinismo. Pero a la hora de concertar una efectividad relacionable entre personas, instituciones y estas situaciones circunstanciales (fortuna-determinismo), radicaría precisamente la conexión que buscamos en lo operativo, desde cuyo análisis se procurará su causalidad agente. En la acción se involucran las responsabilidades respectivas; consecuentemente, las acciones añadidas en el futuro son una fuente ilustradora de las acciones precedentes, por las relaciones mutuas influenciables que pudieran existir, lo cual se predicaría de cualquier institución político-social, así como de las distintas épocas que se suceden. Y no diremos que con mayor acierto que en el ser humano, ya que es difícil precisar

si éste decide aquéllas, es su artífice, o se deciden por instancias ajenas a deseos, propósitos, intenciones e intereses humanos, supuestos aquellos otros agentes fortuitos que alimentábamos. O –añadamos otra posibilidad– ser una mutua interrelación; deberse a la confluencia de múltiples concausas conocidas y posibles. Tampoco descartaríamos su ordenación dentro de los dictados de la naturaleza; por razones evidentes de pertenencia y afinidad; por funcionalidad. Precisamente el empecinamiento y aferramiento disfuncional en la dirección agente (como vimos en el juicio crítico cervantino de los eclesiásticos), puede ponerse de manifiesto, dentro de la burla y jocosidad que conlleva, en el gobierno de la «Ínsula Barataria». Cervantes parece decirnos que barato era el favor que Sancho le iba a hacer a su libertad y a su condición (social).

El orden estamental medieval puede ser uno de esos legados que la posteridad hereda del pasado. Así nos lo recuerda J. A. Maravall:

Constantemente le oímos hablar a Don Quijote, sobre todo en la primera parte de su historia, de la orden de caballería, de sus leyes y estatutos. Todo hombre medieval está y vive siempre inserto en un *ordo*, en un estamento que, desde fuera de él, determina y regula sus actividades todas. La subsistencia de este régimen estamental no se trunca con la nueva forma política, sino que el moderno Estado requiere, en su primera fase, el firme apoyo de una sociedad organizada en estamentos.²¹³

Aunque no todas las mentalidades se adaptaron a las innovaciones modernas, aferradas a sus costumbres tradicionales, que entendían como un orden, y a sus privilegios. Las leyes por las que se regían teórica y prácticamente, son las mismas que también reencarna la figura quijotesca, paladín de principios contra ese estado convulsivo presente.

Una y otra posición, la mentalidad utópica y la progresista, cambiante y evolucionadora, tienen un desarrollo en el *Quijote* similar al acontecer real. Ambas posiciones también se fundamentan en la Naturaleza, aunque pueda parecer paradójico. Pero mientras que la mentalidad utópica accede a los principios que la informan y la mueven a través de una tradición que el humanismo transforma con su peculiar visión subjetivista, en cambio la otra línea o dirección progresista, moderna, se mueve más bien acorde con las leyes que observa de una Naturaleza en constante transformación y cambio. Una visión se fortalece descansando en la Naturaleza, refugiándose en ella; la otra, copiándola. Ambas, pues, se sirven de ella como «medio» eficaz de conformación y actuación.

El refugiarse en la Naturaleza lo entiende J. A. Maravall como una evasión o huida de la situación cambiante que conlleva la sociedad moderna. Podríamos decir que era una forma más de aislamiento circunstancial y contemplación y autoafianzamiento subjetivos; el «yo» frente a sí mismo dentro de aquel medio propicio, y frente al otro extremo opuesto:

Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia; aún no se había atrevido la pesada reja del corvo arado a abrir ni visitar las entrañas piadosas de nuestra primera madre; que ella, sin ser forzada, ofrecía, por todas las partes de su fértil y espacioso seno, lo que pudiese hartar, sustentar y deleitar a los hijos que entonces la poseían.²¹⁴

Esta añoranza del mito de la Edad dorada, o de cualquier otra vivencia del pasado “pone de manifiesto que el patrón de la utopía humanista, caballeresco-pastoril, que ha perdido su fuerza y su eficacia, puede convertirse en pura evasión a esferas de irrealidad, en un fracaso vital para quienes insistan en seguir esa ruta”.²¹⁵ (Por nuestra parte, ese refugio ideal utópico vetado por Maravall a efectos realistas, fundamenta en cierto modo nuestra visión metafísica; una tendencia moral-concienciativa situacional del espíritu humano en la búsqueda de sus afinidades más profundas).

No descuida el *Quijote* tampoco la otra dirección de aquella fuente natural activa y legisladora, pues “pensar que en esta vida las cosas della han de durar siempre en un estado, es pensar en lo escusado. Antes parece que ella anda todo en redondo, digo, a la redonda: la primavera sigue al verano, el verano al estío, el estío al otoño, y el otoño al invierno, y el invierno a la primavera, y así torna a andarse el tiempo con esta rueda continua”.²¹⁶ En el suceder temporal-natural y en los cambios en ellos habidos, halla la razón los principios por los que se mueve el acontecer o devenir; y la subjetividad, el reflejo personal, la autoconciencia, lo que llevó a Croce a recordar la consideración clásica del individuo como un «microcosmos».²¹⁷

Dos visiones, pues, dos planos vitales enfrentados a la realidad y comprometidos por el interés, la inercia o la convicción. El individuo, ya sea considerado en sí o por su dimensión social, se comprende dentro de dos situaciones que parecen estructurar la existencia: el «yo» y lo «otro». Esta dicotomía, que ya en la unidad subjetiva se manifiesta en lo psico-físico, explicaría las razones internas de la diversidad, a semejanza de un principio o ley. Ya el tiempo mismo, si consideramos que el presente es la conjunción del pasado y del futuro, entonces atendería a ese principio anterior.

Diríamos aún más sobre el «presente», al pretender ver en él la posibilidad subjetiva de dominio y poder; de teorizar en forma tal que se pueda someter el pasado, justificando su posición racionalmente en orden al interés que ilustra el conocimiento desde la reflexión conceptual. Sucede sin embargo que el presente, dada su contingencia, es efímero y escapa a la estabilidad que requeriría la posición autoritaria subjetiva que hemos pretendido establecer (y que giraría o adquiriría un matiz historicista); consecuentemente, el «futuro» se adueña absolutamente de ese imperio que da el hecho de situarnos en el momento. Con ello, la pretensión de formular un orden estructural que esclarezca y objeive el juicio, la intencionalidad y el interés reflexivo (con todos los supuestos de que se auxilia), se esfuma en un metaorden, en un futuro abstracto, que sólo tiene de predecibilidad, en el proceso del devenir –quizás–, las mismas posiciones (autoritarias) que va sustituyendo. Es una forma de enrolarse en una espiral irreversible que aumente el conocimiento, por ser éste acumulativo, pero que escapa a cualquier pretensión de dominio y reducibilidad de los principios normativos del pensamiento. Entraríamos en el plano teórico o falsación teórica de T. Kuhn; de reemplazo y sustitución por satisfacer necesidades presentes (si bien, aunque adaptamos la terminología científica a nuestro interés particular, apuntamos también en el concepto «metaorden» una alternativa reiterativa –metafísica– de búsqueda y encuentro del espíritu, del entendimiento con su materia y con su mundo necesario, conformativo).

Ya el pasado es una entidad muerta; expiró, y ningún poder (aparente) tiene de rivalidad, oposición y lucha (según el anterior esquema). Sin embargo, estamos juzgando algunas formas vivenciales-sociales del pensamiento precedente inscritas en la época renacentista, con su «bagaje hereditario», pero recurriendo a la mentalidad posterior (si en ella pensamos, tiempos barrocos), con objeto de seguir las pautas teóricas precedentes (de ver en el futuro huellas pasadas, y posibilidades mayores de comprensión y esclarecimiento objetivo), con objeto de un mayor entendimiento de la situación «presente» (la problemática subjetiva del *Quijote*). Según este proyecto, intentaremos transitar o ‘cabalgar’ a lomos de la intemporalidad (podemos conferir esta cualidad al futuro); a situarnos en un momento o momentos, desde los cuales mudarnos al ‘parecer’ cervantino desde nuestros asentamientos estables –nuestro saber «cierto»–, y desde la locura quijotesca descabalar ese orden interno propio; mirar lo que allí aparece, desnudo de sus ropajes y exornado o revestido de sus pensamientos. Intentar ‘ver’ las cosas, los hechos «en sí» o «desde sí» (entendiendo con esta

postrera expresión las influencias y móviles que puedan inducir y caracterizar un ‘suceso’, y evocando el arbitrio heterogéneo y plural implícito en «parecer»).

Si toda cultura conlleva una ideología novedosa que la configura y caracteriza, no parece que esta génesis proceda por saltos, sin un orden de continuidad, dependencia e influencia (en determinados aspectos) con los acontecimientos que le preceden. La precesión puede marcar el impulso o punto de arranque de otras situaciones que satisfagan las demandas, necesidades y aspiraciones sociales en sus diversas manifestaciones, por quedarse ya aquellas anticuadas, estancándose en lo ordinario por su prolongado uso y servicio. Además, cualquier instrumentalización que no sirva para una funcionalidad práctica, acorde con la potencialidad evolutiva humana, sino que se inmovilice en su propia creatividad, perdería el sentido que requiere la dinámica de la ‘tecnicidad’ humana. Entonces no es que se pierdan los esquemas teóricos que informan dicha creatividad, sino que la propia naturaleza humana los dinamiza por principio. De tal forma, que podríamos deducir substratos teóricos comunes, que adaptan y desarrollan formas adecuadas a las exigencias que la temporalidad plasma desde el arbitrio humano, o desde el determinismo y la causalidad (destino), conforme venimos apuntando.

No la naturaleza humana, sino los esquemas sociales que determina ésta, las estructuras existenciales y definitorias de las categorías humanas (“Mirad amigas: a cuatro suertes de linajes, y estadme atentas, se puede reducir todos los que hay en el mundo”)²¹⁸ diferencian un orden apropiado al sistema creado. En este sentido, y como una prolongación más del Renacimiento, que puede ser extensivo a cualquier época desde la creación del género literario:

...en el Barroco se conserva, por lo menos como principio, la tesis tradicional de que los géneros literarios se corresponden con unos valores determinados, y unos y otros con unos personajes socialmente definidos. Se mantiene la adecuación entre género literario y condición social de los personajes que en ellos se presentan; la tragedia –mundo de lo heroico– se ocupa de señores; la comedia –ajena a los valores heroicos– se ocupa de gente común, de ciudadanos, dirá alguno.²¹⁹

La figura de don Quijote, en sí, ya es trágica. Encarna el espíritu de la desdicha y el infortunio hispano; y la derrota, el peso de la insensatez social, al permutar la practicidad por la ideología utópica. Quizás sea la única vía que le queda a nuestro personaje para hablar, en

un lenguaje demencial, de todo aquello que no puede manifestarse abierta y cuerdamente. Quizás, también, en ese enrarecido y estafalario mundo significativo, tengamos que descubrir las claves del pensamiento cervantino. Su nobleza, si nos atenemos a la suerte que acompaña a sus andanzas, trágica, radicaría precisamente en el infortunio, como el destino de los grandes.

El personaje quijotesco se sitúa en una época de crisis económica y social, y la vida tiene que desenvolverse y adaptarse a las circunstancias existentes. Vimos que las categorías jerárquicas (grandes, títulos, señores, caballeros, hidalgos, escuderos) constituían una fuerza opuesta al contingente de las clases bajas y menos favorecidas. Pero también al hablar de crisis o causas económicas estamos incidiendo en los ejes de la dinámica social, en transformaciones y cambios. De manera que el desfile de personajes a lo largo de la obra se rodea de aquellas magnas prerrogativas sociales (“Sabían nuestros padres nuestros intentos, y no les pesaba dello, porque bien veían que, cuando pasaran adelante, no podían tener otro fin que el de casarnos, cosa que casi la concertaba la igualdad de nuestro linaje y riqueza”); ²²⁰ o de una aspiración general y posibilidad de promoción social, desasiéndose de las ataduras de la pobreza. Sin embargo la intencionalidad cervantina se conduce preferentemente por las sendas morales, aun dentro del acatamiento de los cambios:

Y sé que la senda de la virtud es muy estrecha, y el camino del vicio, ancho y espacioso. Y sé que sus fines y paraderos son diferentes, porque el del vicio, dilatado y espacioso, acaba en muerte, y el de la virtud, angosto y trabajoso, acaba en vida, y no en vida que se acaba, sino en la que no tendrá fin. ²²¹

Se conjugan, pues, el orden tradicional, hereditario, y las bases de la modernidad, del Estado moderno. Se da una mayor libertad para romper las barreras que separan ambos mundos, y alcanzar con la valía y el esfuerzo personal lo que estaba prohibido por la costumbre.

Tal vez el arte barroco plasme en sus obras los anhelos concienciativos en los momentos temporales que se inspiran; que trascienda de los meros mecanismos formales, ortodoxos o canónicos, para fundirse con la realidad de la vida. “Es así como la pintura, para las gentes del Barroco, es un medio especialmente apto para dar cuenta de las experiencias de lo real humano, de lo vivo”, ²²² por tanto, nada descarta de nuestra naturaleza, con todas sus consecuencias. Hay que asumir lo bueno y lo malo; lo positivo y lo negativo; el valor y los

contravalores. Todo lo que rodea y constituye la existencia; incluso “aquellos aspectos de lo real que singularmente se dan en lo feo, lo contrahecho, lo deforme”.²²³ Siempre se ha señalado tradicionalmente hacia la perfección o perfectible, prescindiendo o silenciándose lo común y ordinario; sin embargo, puede que esos aspectos, digamos negativos, se correspondan con aquellos contrastes conducentes a la realidad metafísica (aunque se formulen antitéticamente en relación a otras formas más perfectas o armoniosas) y, consecuentemente, nos conduzcan hasta la ponderación de aquellas otras formas que se confunden con un innato sentimiento interno de índole estrictamente espiritual y moral. Su derivación plástica podría venir representada por el «capricho», que J. A. Maravall atribuye a Tiziano. Una técnica que plasma en el descuido de la forma la aprehensión sustantiva de la realidad. La deformación, si queremos, como vestigio espiritual de la materialidad. Concentrarse intuitivamente en el mundo de la psicología o de la conciencia, mediante muestras alusivas, significativas y reflexivas de aquel orden interno. Traducir al mundo sensible el principio dinámico de la vida. Se oscurece la atención detallada de la realidad objetiva-material, para iluminar el sueño inconsciente (metafóricamente entendido como atención espiritual). El mencionado autor lo plasma en expresiones tales como “borrones” o “pinceladas gruesas” indicativas de “la auténtica versión de lo vivo”.²²⁴ El «espíritu» quiere materializar en formas concretas la realidad vivencial que caracteriza el sentimiento interno.

Y es que el mundo interno parece ser diametralmente contrario y opuesto a la mentalidad científica, cuya prepotencia tiende a absorber el estado conjetural de aquella otra realidad. La certeza y demostrabilidad alcanzadas por la ciencia, creemos que caen bajo el dogmatismo; incluso semejan un exclusivismo que parece poner veto a las potencialidades que puedan confirmar o desmentir dicho orden normativo. Y es que aferrarse a la mentalidad científica desde las contingencias y limitaciones humanas es querer asirse a una metarrealidad que solape o cubra nuestra faceta carencial; es tanto como confinar el espíritu al orden de lo aprehensible; es decir, dominar el espíritu bajo la materia; someterlo al dominio legal. Tal parece ser, no las conquistas, sino la mentalidad científica, las adquisiciones del progreso. Por eso, no estaría nada de más oscilar rítmicamente con el «parecer» cervantino, sin aferramientos a un mundo absoluto, sino dando cabida a la posibilidad, a la diferenciación desde una perspectiva bien distinta a la certeza; como decía Cervantes: “de manera que el arte, imitando a la naturaleza, parece que allí la vence”²²⁵ (el *parecer* arrastra tras sí la

objetividad en la secuencia de las posibilidades, sin necesidad de tener que desembocar en la prueba, en la certeza, en la reducción legal, para sosiego de la inquietud intelectual).

Hacíamos mención antes de la crisis social soportada por la Europa del siglo XVI y la incidencia particular que tuvo en España; época que adquirió la denominación de «Barroco», y que aportó una serie de características innovadoras. Pero toda crisis deriva de unas causas o agentes determinados, de entre los cuales vamos a fijarnos en tres por estar patentes en la obra de Cervantes:

...una alteración de los valores, y de los modos de comportamiento congruente con ellos, la cual alcanza un nivel ampliamente observable (el honor, el amor comunitario –que de fidelidad vasallática está en trance de convertirse en patriotismo–, la riqueza, la herencia, la pobreza).²²⁶

Decimos que si esta alteración de valores no es una continuidad temporal o réplica de los modelos precedentes, sino reacciones desencadenadas, es obvia la relación casual que motiva el comportamiento reaccionario. Como vemos, estos aspectos considerados por Maravall dentro del contexto barroco, son un muestrario fidedigno de la sociedad quijotesca.

La riqueza y la pobreza ya han sido tratadas y no es necesario traerlos a colación nuevamente, pero sí vamos a reconsiderar ligeramente la cuestión del «honor».

Javier Salazar Rincón trata este aspecto principalmente referido a las inherencias propias del linaje ilustre y, consecuentemente, al reconocimiento y acatamiento de la clase inferior. Sin embargo, también se plantea secundariamente el tema del «honor» en relación a la sociedad plebeya, atañendo a la dignidad innata individual y al merecimiento implícito a un obrar correcto,²²⁷ que tanto obsesionara a Cervantes y que después, en el Barroco, se manifiesta en las incipientes expresiones de «libertad». Muestra de ello la tenemos en la disertación de Dorotea, dando un recital ético de dignidad humana por encima de cualquier consideración social:

Tu vasalla soy, pero no tu esclava; ni tiene ni debe tener imperio la nobleza de tu sangre para deshorrar y tener en poco la humildad de la mía; y en tanto me estimo yo, villana y labradora como tú, señor y caballero.²²⁸

Se desprende de este contexto novelesco un desasimiento de la sujeción tradicional, fuerza cohesiva social y módulo de convicción y comportamiento, pues existía un ‘código’

estricto basado en “la riqueza y la liberalidad, la valentía y el arrojo, la veracidad y el fiel cumplimiento de la palabra dada”, ²²⁹ cuya inviolabilidad era garante de las categorías estamentales, pero que transcendía hacia las clases inferiores.

Es evidente que este codiciado anhelo plebeyo por los móviles del código noble, pueda responder a una forma irónica cervantina de combatir el tradicional orden estamental, pero se inscribe o tiene una proyección en las directrices que promovía la sociedad barroca, pues según J. A. Maravall:

...la actitud de discrepancia y crítica frente a la de los interesados en el mantenimiento del orden social, constituye en términos generales la contraposición básica de la que surge la cultura barroca. ²³⁰

Cabe preguntarse qué mueve el ánimo, la conciencia subjetiva, dentro de la dinámica social, para adoptar esas actitudes discrepantes y críticas, y no encontramos mayor razón que la lucha interna a la que está sometido el ser en su existencia; lucha interna, decíamos, porque el hecho de enfrentarse con todo lo que se le opone desde el exterior, todas aquellas presiones que sufre y tiene que soportar a causa de la convivencia y coexistencia (por su entidad social), despierta en él conflictos, reacciones y energías que suponen al mismo tiempo un enfrentamiento consigo mismo. En realidad, siempre se está en continua pugna interna y externa, ya que, si consideramos al individuo un «microcosmos» (según postulados previos), reflejaría en sí la dinámica transformadora y evolutiva que caracteriza a aquél (el cosmos), lo cual es una situación crítica, de fuerza y lucha o dinámica interna. También se constituye la individualidad en unidad social; consecuentemente, tienen que traducirse sobre su persona las convulsiones que se producen en la sociedad.

En el Barroco se contemplan reacciones antirrenacentistas, lo cual le confiere cierto inmovilismo afín a aquel conservadurismo tradicional considerado en algunos sectores quijotescos. El impulso social y los cambios habidos en el Renacimiento promueven internamente iniciativas y expectativas novedosas, pero suscitan también reacciones posteriores del tipo apuntado antes. Se reconocen, pues, las diferencias que configuran ambos estilos (Renacimiento-Barroco), aunque es patente que si el uno es una reacción contra el otro, éste, entonces, como impulsor de aquél, ha de tener una directa incidencia y relación en su génesis y en su orden estructural. No obstante, ambas líneas de pensamiento y actuación se compenetran armoniosamente en la trama quijotesca, de manera que las conflictividades y

reacciones habidas se entienden como una consecuencia lógica o como un proceder similar a cualquier coyuntura estructural cambiante. Esta apreciación es patente en el mundo circunstancial femenino, cuyo eco expresivo quijotesco tiene numerosas exposiciones; si bien es a través de la locura donde se infiere más su idealización e iniciativas progresistas.

¿Es la locura una forma de darle sentido a la vida cuando ésta puede aparecer vacía, sin contenido alguno? ¿Puede ser un mecanismo de trastocar el mundo ideal nihilista o injusto, por impulsos que muevan y orienten la vida hacia ‘algo’, hacia las exigencias de la propia interiorización, rompiendo los esquemas que obstaculizan la actividad constructiva humana?

Este trastocamiento necesariamente se construye sobre las ideas, motores de cualquier orden. Si en la sociedad persisten ideas que la costumbre aposente con el ejercicio, asimilándolas la vida cotidiana, entonces no sólo impiden cualquier iniciativa progresiva, sino que, de hecho, puede erosionar el normal clima autoconsciente humano. El «ser» podría pensarse a merced más del azar y la alteridad (si tal término puede acuñar cualquier efecto ajeno a la propia causalidad), que de su particular iniciativa o arbitrio. Del *Quijote* prácticamente nos puede ilustrar el precedente orden teórico, la mentalidad o estado concienciativo sobre la mujer; ²³¹ una reacción necesaria ante ese estado de cosas, manifiesta en una reconstrucción ideal como movimiento reformista, y el desenlace práctico, expreso en una actitud consciente y novedosa. Ciertamente que el peso tradicional es aplastante, por mor del acatamiento ciego a la costumbre. Entonces, la obra quijotesca necesariamente ha de tener constancia de esa fuerza avasalladora, de esa férrea mentalidad:

Mirad que no hay joya en el mundo que tanto valga como la mujer casta y honrada, y que todo el honor de las mujeres consiste en la opinión buena que de ellas se tiene... Mira, amigo, que la mujer es animal imperfecto, y que no se le han de poner embarazos donde tropiece y caiga, sino quitárselos y despejalle el camino de cualquier inconveniente, para que sin pesadumbre corra ligera a alcanzar la perfección que le falta, que consiste en ser virtuosa. ²³²

La mentalidad y la acción que conlleva se encaminan hacia una imposición moral de iniciativa social; miran atentamente a criterios religiosos tradicionales (“El español... sentía desde la Edad Media que su creencia y todo lo que espiritualmente la trascendía formaban con él un compacto indescernible, infrangible. En una misma unidad de experiencia coexistían lo sobrenatural y lo natural, lo religioso y lo profano, lo espiritual y lo físico, lo abstracto y lo concreto. Lo dado en la experiencia ‘convive con el halo que lo trasciende’”), ²³³ por lo que se

atienden a criterios metafísicos, por el carácter atractivo con lo físico, que parecen fundamentarse o necesitarse mutuamente, según venimos sosteniendo.

No obstante ese bagaje tradicional, podríamos argumentar que también habría asimilado la cultura de entonces todos los aspectos positivos de los que es tan pródigo el *Quijote*, en cuanto al elogio de la mujer: hermosura, pundonor, honestidad, prudencia y demás:

Hase de usar con la honesta mujer el estilo que con las reliquias: adorarlas y no tocarlas. Hase de guardar y estimar la mujer buena como se guarda y estima un hermoso jardín que está lleno de flores y rosas, cuyo dueño no consiente que nadie le pasee ni manosee; basta que desde lejos y por entre las verjas de hierro gocen de su fragancia y hermosura.²³⁴

Sin embargo todos estos ‘derechos’ o reconocimientos femeninos confinan a la mujer más a una funcionalidad impositiva, de estricto carácter social (por apetencia masculina y por institucionalización u organización político-social) que a una posición personal del orden de la libertad y del derecho natural. Aunque el *Quijote* es tan vanguardista en cualquier aspecto, que lo que insinuábamos anteriormente (locura) de transmutación de medios con objeto de fines predeterminados, puede establecerse casi como un principio de orden normativo. Así, a ese ‘confinamiento’ o ‘rol’ social femenino, no faltan las oportunas reacciones quijotescas reformistas:

El que me llama fiera y basilisco, déjeme como cosa perjudicial y mala; el que me llama ingrata, no me sirva; el que desconocida, no me conozca; quien cruel, no me siga; que esta fiera, este basilisco, esta ingrata, esta cruel y esta desconocida, ni los buscará, servirá, conocerá ni seguirá en ninguna manera.²³⁵

Y decimos el vanguardismo quijotesco, porque la opinión pública, inflexible, no da lugar a dudas sobre sus firmes convicciones, a las que responden sus inexorables juicios; lo cual se pone de manifiesto en la crítica del pastor Eugenio en el relato que hace de la historia de Leandra, de cuya conducta se infieren ya unos principios generales, preestablecidos, de autoconciencia femenina (I, 51):

...los que conocían su discreción y mucho entendimiento no atribuyeron a ignorancia su pecado, sino a su desenvoltura y a la natural inclinación de las mujeres, que, por la mayor parte, suele ser desatinada y mal compuesta.

Frente a lo cual abrigamos la hipotética impresión, según puede desprenderse del texto quijotesco, del convencimiento y defensa cervantinos de la dignidad y potencialidad femeninas en su emancipación social y en su apreciación igualitaria, consecuencias de un despertar hacia la libertad. Pero, sobre todo, imbuida toda esta mentalidad de un espíritu religioso liberalizante. Hacia este espíritu y hacia los fines reseñados parece apuntar Cervantes cuando se asoma a las citas bíblicas; como también así parece corroborarlo Anselmo cuando expresa de Camila:

...diré que me cupo en suerte la mujer fuerte, de quien el Sabio dice que ¿quién la hallará?²³⁶

De modo que según lo que hemos apuntado sobre la temporalidad, y correlacionándolo sintéticamente, recordaremos cómo Cervantes idealiza el pasado con el propósito de contrastar las situaciones que han propiciado los cambios; lo cual requiere la mediatización empírica, real, como soporte necesario y antitético de la ideología que conlleva no sólo el cambio, sino quizás principalmente el fundamento que lo propicia; la raíz metafísica en que se sustenta (una idiosincrasia atávica, que vive el presente aferrada al pasado, y un despertar concienciativo que se reviste autoritariamente frente a la problemática existencial, porque se columbra un poder liberalizante que emana de una reflexión absoluta) todo lo cual lo ordenábamos en el «progreso», que parecía concretarse en una base autoritaria intelectual propulsora de los mecanismos ordenables que atienden a la necesidad moral o autoconcienciativa, y que pretendíamos cifrar en una potencialidad capacitada para una finalidad intuita, según afinidad intelectual con el objeto considerado (metafísico); una disposición temporal que se concreta en el desenlace problemático de la temporalidad.

Tal orden teórico lo desarrollábamos en el mundo científico, implícito en el “discurso de las armas y las letras” quijotesco, y que se disponía según el devenir que adquieren las cosas en cuanto a finalidad, funcionalidad y utilidad, respondiendo a pautas agentes intelectivas que girarían en torno a la «libertad», si nos atenemos al espíritu crítico cervantino (el devenir como una ley incierta ante la que su oponente, el «ser», fragua su destino desde las potencialidades que descubre concienciativamente, supuesto un intensivo sentimiento interno, que puede emanar de la capacidad como principio de una reflexión participativa absoluta; y las posibilidades que se le ofrecen en orden a la libertad, sin que falte una mezcla de

interés, conferida bien por iniciativa de las estructuras sociopolíticas, o debido a la inquisitiva dinámica del espíritu humano). Esa crítica se debatía en una serie de asuntos, entre ellos el de la problemática de la mujer, o el del espíritu, o el de la ordenación social, pero contrastados o tal vez sujetos a elementos tradicionales, y que correlacionábamos connotativamente con el término «esclavitud», supuesta aquella ansia liberalizadora que parece entrañar el mensaje quijotesco o cervantino en el trasfondo de los susodichos asuntos. De manera que personajes, asuntos y problemas (pobreza, aspiraciones y posibilidades sociales, riqueza, ordenación social, Renacimiento, Barroco, crisis sociales, el honor, la libertad, la mujer y demás), se involucraban, según un orden paradójico y relativo, en una tarea concienciadora de índole metafísica, absoluta –tal vez opuesta al dogmatismo científico–, porque lo sometíamos al arbitrio del «parecer» y de la «locura», siguiendo las pautas significativas que nos revela la obra quijotesca y atendiendo a un principio intuitivo característico del sentimiento interno autoconcienciador, y a una equiparación microcósmica de la entidad humana. Vimos, en fin, una temporalidad matizada por una acción múltiple, heterogénea, afín a fórmulas empíricas y subsidiaria de la fortuna o determinismo, pero sin descartar una orientación naturalista: un contraste entre el «yo» y lo «otro».

Entonces en orden al tiempo o con carácter intemporal nos formulamos lo siguiente: ¿acaso la obra quijotesca no deviene metateoría, normatividad? Por eso, casi nos atrevemos a calificarla de paradigma universal; porque en ella se encuentran máximas, normas –con peso de ley– que regulan, tipifican, inducen, ejemplarizan, trascienden; y una larga secuencia que añadir a todo esto. Aunque su contradictorio tampoco nos parece incongruente. Es decir, no considerar el *Quijote* como un foco universal paradigmático del mundo (en el que se produce la obra y al que irradia –futuro), teniendo en cuenta que es una obra perspectivista; que se vincula al ente subjetivo que lo produce. Y en éste, todo lo que condiciona su pensar y actuar se plasma en la obra. Pero si nos fijamos que hasta en la reflexión nos induce a posibilidades infinitas, ¿acaso su pensamiento subyacente no emana de la misma experiencia, de la realidad socio-cultural-histórica como una inagotable fuente de posibilidades infinitas?

Nos preguntamos también qué estado de ánimo abrigaría Cervantes en la génesis de esta obra, “y si lo vemos como revelación del contraste entre utopía humanista y aceptación del mundo moderno, buscando las posibilidades que éste tiene de corregirse, entonces el *Quijote* adquirirá un sentido transparente y total”.²³⁷ Sigue planeando el concepto «medio» por ahí, al igual que a lo largo de toda la obra. Adaptarse a la mentalidad moderna sería el medio acorde

con la finalidad pretendida por el autor (Cervantes). Lo histórico-social como comprensión del mundo quijotesco, guiado por un espíritu concienciativo, según pretensión nuestra. Y siempre la indeterminación afín al *parecer* quijotesco, según criterio idealista, metafísico, sin menoscabo referencial absoluto, en quien conformar el desatino social; porque ¿de qué vale a Cervantes sobreponerse a los medios instituidos con una mayor fuerza racional que la que constituyen tales instituciones, si no sobrepasan el mero formalismo intelectual, si no modifican el estatus contra el que se resuelve? ¿Y si su razón o esencia rebasa el marco receptivo y escapa al juicio presente para tener su pleno sentido en la posteridad? ¿Son soluciones inviables, tardías, que nada remedian los desajustes de la contemporaneidad contra los que se deciden, y en idoneidad con el «ser», en cuanto peso intemporal descriptivo de un proyecto autoconcienciativo? ¿Es razón que reclama toda manifiesta sinrazón, o son los modelos estables, perennes, eternos, en los cuales ‘deberían’ fundamentarse las bases del orden social? ¿Constituye, tal vez, la ponderación o un estado reflexivo de atención al espíritu, según pautas cartesianas?

Es posible que los criterios enmendantes y de razón, que a modo de ley se constituyen en medios legales de razón última sean sólo el equilibrio del estado que defienden y que sólo adquieran carácter testimonial en la interpretación futura. Pero bien pudieran ir correlacionando un «estado» del pensamiento, que contribuya también a la ejecutiva decisoria de la posteridad, que los asimilan y culturizan. Pese a pensar que cada situación es nueva, crea nuevas problemáticas y requiere una revisión y solución adecuada, no obstante ha de pensarse en lo que de continuidad e influenciado, de intercausalidad, haya en el acontecer social-autoconcienciativo humano.

Si desde los imponderables temporales, pues, nos preguntamos cuál sea la concepción del hombre en el pensamiento de Cervantes, una respuesta ‘directa’, que atañe al sentir individual, particular, nos dice que “el hombre es, para don Quijote, lo que cada uno se hace. El mérito va con lo que cada uno alcanza y el pensamiento de la época insiste en valorar lo que se adquiere sobre lo que se hereda”;²³⁸ la otra, ‘indirecta’ y general, se manifiesta en el sentir, en el alma hispana, y, por extensión, en toda la humanidad, partícipe de un destino común:

España necesitaba decirse y se dijo en Don Quijote de la Mancha, obra del predestinado Miguel de Cervantes. Por eso sentimos que en muchas ocasiones se nos llama en él, se pinta nuestro caso, se dice de nosotros lo que no hubiésemos sabido nunca por sí

solos: es nuestro yo colectivo, en cuya virtud, aun el español analfabeto sabe explicar cuestiones que maravillan a los letrados. En sus palabras piensan dos mil años de vida, que respaldan y avalan el significado de su existencia. La historia y la cultura no se inventan. Los sentimientos se cultivan. Don Quijote de la Mancha, loco, o don Alonso Quijano, cuerdo, son cara y cruz de la misma moneda hispana, resumen esa cultura amasada con sangre, muerte, esfuerzo y días, los sentimientos que nos dan sonido propio. Miguel de Cervantes Saavedra, artífice del milagro, es el instrumento prodigioso de un designio superior: en él encontró España su voz y en ella dio su espíritu al mundo.²³⁹

III. 3. B. Correlaciones sociales–subjetivas.

Casi caemos en el tópico de reincidir sobre lo mismo, pero es que todo se encuentra tan sumamente interrelacionado y adquiere nuevas matizaciones, según los nuevos aspectos con que se consideren, que requieren de tal reiteración con objeto de recordar su misión, dentro de este trabajo, sus coimplicaciones e interdependencias dentro de la unidad. Hablar de «lo mismo» desde diferentes visiones o bajo nuevas fórmulas que lo enriquecen y complementan, es dar cohesión y coherencia a la unidad temática que se comprende como un sistema interrelacionado. Es, en cierto modo, dar respuesta a las exigencias del pensamiento, para su propia expresión, esclarecimiento y entendimiento.

Bajo los susodichos supuestos evocamos aquellas premisas o circunstancias –ya que fundamentan o sustentan nuestras hipótesis y los fines que persiguen– que vienen organizando la estructura material de este trabajo, y su mediatización e implicaciones. Por «materia» entendemos no sólo la problemática tratada en el capítulo II; también su transcendencia y equivalencia con el ‘mundo’ antecedente, que motiva nuestra preocupación e interrelación causal. En tal sentido, la transcendencia de la obra cervantina, su eco en la posteridad como advenimiento o devenir histórico, nos condujo directamente a la opinión de eminentes historiadores, que reputaban la historia como «pensamiento», y a la consideración de diversidad interactiva de la materia; porque, además de expresar el mundo y la opinión del autor –la obra–, conlleva la imagen social que la asimila y propala como propia, enrolándola en la dinámica histórico-social. Sin embargo esa imagen no puede desprenderse del mundo circunstancial antecedente, cuyas inherencias, conscientes o inconscientes, nos hacían hablar de intersubjetividad.

Los contrastes y lo paradójico constituyen un firme asentamiento en nuestro razonamiento. Exigencias de la misma secuenciación quijotesca, cuyos asuntos imitan a la vida en su pensamiento, ejercicio y naturaleza, nos obligan a tal especulación; desembocamos en la reconducción impulsiva de lo primordial subyacente: un debate vital, teórico-práctico, cuyo desenlace sostiene esa pugna perenne entre el «ser», inmerso en el subyugante mundo problemático, y el «deber», o aspiración intuitiva del recto sentido vital (cuya explícita formulación asentamos conceptualmente en los mecanismos autoconcienciativos). Por semejante razón entre don Quijote y Sancho se establece tal disparidad (social, característica, emblemática), ya que si instintiva o innatamente el sentimiento tiende hacia una unidad utópica, de acuerdo con la naturaleza común manifiesta en la añoranza de un ejercicio equitativo [“–Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro (que en nuestra edad de hierro tanto se estima) se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes” –I, 11], y matizada por una corroboración consciente [“quiero que aquí a mi lado y en compañía desta buena gente te sientes, y que seas una mesma cosa conmigo, que soy tu amo y natural señor; que comas en mi plato y bebas por donde yo bebiere: porque de la caballería andante se puede decir lo mesmo que del (amor se dice): que todas las cosas iguala”].²⁴⁰ Sin embargo, el curso evolutivo vital-social reporta una cruda realidad, asentada sobre otros principios harto diferentes, y que forman ya parte de una mentalidad apegada en el ejercicio a la conciencia social. De ahí ese criticismo quijotesco en torno a las diferencias sociales, cuya matización parece denotar el sondeo cervantino de la problemática subyacente:

De todo lo que te he dicho has de inferir, Sancho, que es menester hacer diferencia de amo a mozo, de señor a criado y de caballero a escudero. Así que, desde hoy en adelante, nos hemos de tratar con más respeto, sin darnos cordelejo, porque, de cualquier manera que yo me enoje con vos, ha de ser mal para el cántaro.²⁴¹

La pugna, pues, autoconcienciativa, estriba en los impulsos subjetivos y en las directrices normativas de cuño social: una dicotomía necesaria y crucial en la existencia vital; una incesante coexistencia con las alternativas propias del devenir en el que se coimplican la autoconciencia individual y social, sujetas al propio arbitrio y al rumbo de la fortuna. La

singularidad «necesaria» que atribuimos a tal coimplicación se debe al mutuo interés con que se conforman entitativamente, y a las relaciones mutuas que se establecen por naturaleza. Además, iteramos la distinción autoconcienciativa individual-social y su particular proceso reflexivo; también, nuestro apego metafísico al utopismo e idealización quijotescos frente a la practicidad u objetividad –realismo– con que señalamos a la entidad social, y que parece acarrear o identificarse con la figura de Sancho y su mundo. Asentamos, asimismo, la primacía «idealista», enfáticamente, por querer identificar con los principios morales que dan categoría y finalidad al sentimiento intuitivo subjetivo, por servir de guía informativa a la causa objetiva, y por ser relevante en el proceso de quijotización de Sancho; significativo, en cuanto a la preponderancia de lo uno sobre lo otro, ateniéndonos a una jerarquización del complejo humano. Esta jerarquía de valores creemos que fundamenta mutuamente su propia consistencia, es decir, que el mundo ideal y el real encuentran en su oponente razones que apoyan su propio objeto. El *Quijote*, en este sentido, desenvolviéndose continuamente en la materialidad de la existencia, atiende pormenorizada y significativamente a la reflexión del sentido de la existencia, del espíritu en la materialidad; parece buscar en la problemática existencial el rumbo requerido por la conciencia.

El personaje central del *Quijote*, su homónimo, entendemos que ni puede desconectarse de su autor –quien encarnaría junto con lo subjetivo la ideología subyacente en la trama novelesca– ni del público a quien se dirigen sus hazañas y su contenido –público que identificaríamos con el complejo social y sus intereses. Nos parece el personaje un medio intercomunicativo entre ambas unidades, dándose la coincidencia simultánea de soportar sobre sí el mensaje que transmite. Como si la vida se autotransformara en elemento crítico, salpicando en dicho elemento la heterogeneidad de la misma y todo lo ajeno que tenga que soportar o rodearse. Con la particularidad –si identificamos «elemento» y «Quijote»– de que la finalidad que pretende encarnar lo ajeno antes apuntado parece fusionarse en una unidad sujeto-objetiva, mientras que se vea impulsado a la heterogeneidad de la realidad por el medio y lo social, pero irradiará (el sujeto) lo que la vida de mella haya situado en él. Como si el destino configurara en la existencia la materialidad que requieren sus propósitos, porque en ellos se resuelven los intereses y circunstancias del devenir humano.

Podemos decir que disponemos ya de un elemento que nos viene presionando y que se presenta bipolarizado: la realidad bifurcada en esa doble entidad «ser» y «creencia». Cervantes nos lo va planteando una y otra vez a lo largo de la obra, siguiendo este principio

esquemático fundamental, como idea matriz comprensiva de todo el desarrollo. Y nos presenta esa doble dimensión de la persona –y de la realidad– en la figura quijotesca: su opinión personal y la opinión pública, social:

Tenemos en Don Quijote a un aspirante a héroe consciente de sí mismo como individuo y también de su propia y continuada existencia en el tiempo. Como lectores, se nos comunica esta conciencia suya, y vemos cómo se ve a sí mismo, así también cómo lo ven los demás desde fuera. Estas dos perspectivas son básicas en la novela, que gira sobre el eje que las separa.²⁴²

Parece advertirse en esta separación rileyana no haber ninguna relación entre esos dos puntos de vista distantes, diferentes, opuestos y por tanto completamente irreconciliables. Diríamos que la «opinión» hace del «ser» la sustantividad del mismo, mientras que el ser se diluye en sus aspiraciones en un mundo ajeno a su realidad, siendo paradójicamente su «realidad» la que determina su «ser». Algunas citas del *Quijote* nos ayudarán paradigmáticamente en este arbitrio teórico, teniendo en cuenta que don Quijote, al igual que cualquier individuo, no procede, aun teniendo una idea perspectivista de sí, con un criterio unívoco; antes bien, son muchas y variadas las circunstancias que condicionan esa visión personal. También la opinión o juicio que hace de la sociedad con mayor razón participa de esa heterogeneidad crítica, aunque aquí pretendamos ver particularmente el punto de vista común de utopía, de locura. Don Quijote enjuicia su persona y nos ofrece su autoopinión descriptiva, sujeto a esos momentos de la vida en los que los estados mentales, equilibrados o no, modifican substancialmente la proyección personal; si bien siempre traslucen el estado emocional y psíquico en el que se emiten. Así, en el siguiente párrafo (I, 10): “¿has visto más valeroso caballero que yo en todo lo descubierto de la tierra? ¿Has leído en historias otro que tenga ni haya tenido más brío en acometer, más aliento en perseverar, más destreza en el herir, ni más maña en el derribar?”, se aprecia una objetividad en lo descrito si tuviera una correlación con el referente, pues la acción que implica o desde la que se formulan todas las cuestiones de excelencia y valor personal, parten de quimeras o utopías. Esta autoconciencia, a juicio de Riley, se intensifica en el momento de adquirir heroicas pretensiones por el hecho de convertirse en «Don Quijote». De hecho, cuando la opinión pública lo reconoce, él se vanagloria.²⁴³ Así, cuando Sancho le dice (II, 2):

–En lo que toca... a valentía, cortesía, hazañas y asunto de vuestra merced, hay diferentes opiniones: unos dicen: "Loco, pero gracioso"; otros, "Valiente, pero desgraciado"; otros, "Cortés, pero impertinente"; y por aquí van discurrendo en tantas cosas, que ni a vuestra merced ni a mí nos dejan hueso sano.

O cuando Sansón Carrasco reconoce (II, 3):

–Si por buena fama y por buen nombre va... sólo vuestra merced lleva la palma a todos los caballeros andantes; porque el moro en su lengua y el cristiano en la suya tuvieron cuidado de pintarnos muy al vivo la gallardía de vuestra merced, el ánimo grande en acometer los peligros, la paciencia en las adversidades y el sufrimiento así en las desgracias como en las heridas, la honestidad y continencia en los amores tan platónicos de vuestra merced y de mi señora Dulcinea del Toboso.

Se aprecia una ironía en las palabras del bachiller, pero está desenvolviéndose en términos coloquiales de acuerdo con el estado mental o comprensión y disponibilidad del receptor. Es evidente que aparezca la vanagloria en don Quijote pues se ve confirmado por la opinión pública en sus firmes creencias. Otras veces es él quien infiere personalmente los elementos que lo subliman:

– ¡Qué tengo de ser tan desdichado andante, que no ha de haber doncella que me mire que de mí no se enamore! ²⁴⁴

O el juicio ambiguo que emiten dos caballeros en una venta de Zaragoza (II, 59), donde ya, hacia el ocaso de su vida, va debatiéndose don Quijote en un mar de confusiones respecto a su identidad, pues contiende en una dramática lucha dentro de la paradójica situación de dos mundos:

Aquí le tenían por discreto, y allí se le deslizaba por mentecato, sin saber determinarse qué grado le darían entre la discreción y la locura.

Cuando apreciamos ese desdoblamiento personal en la figura de don Quijote, entendemos que Cervantes refleja las circunstancias de cada individualidad; pues el parecer propio, la autoconciencia, puede y de hecho no se corresponde con la imagen o apreciación externa, social: la sociedad legisla en conformidad a sus principios; el individuo, conforme a

los cánones de su propia arbitrariedad. Quizás el autojuicio crítico de la figura del hidalgo en el lecho de su muerte compendie esa doble vertiente:

Yo tengo juicio ya, libre y claro, sin las sombras caliginosas de la ignorancia, que sobre él me pusieron mi amarga y continua leyenda de los detestables libros de las caballerías... Yo me siento, sobrina, a punto de muerte; querría hacerla de tal modo, que diese a entender que no ha sido mi vida tan mala, que dejase renombre de loco; que puesto que lo he sido, no querría confirmar esta verdad en mi muerte.²⁴⁵

Se entiende, pues, en el caballero esa paradoja: locura-cordura. Locura respecto a los libros de caballería y todo lo que ellos representaban; también al encarrilar la vida en esa dirección falsa. Cordura en todos los demás aspectos en que el hidalgo se libera de la influencia de ese mundo ciego, ficticio, utópico (aunque, como se verá más adelante, enjuiciaremos la locura con profunda significación metafísica):

¿Quién oyera el pasado razonamiento de don Quijote que no le tuviera por persona muy cuerda y mejor intencionada? Pero, como muchas veces en el proceso desta grande historia queda dicho, solamente disparaba en tocándole en la caballería, y en los demás discursos mostraba tener claro y desenfadado entendimiento, de manera que a cada paso desacreditaban sus obras su juicio, y su juicio sus obras.²⁴⁶

¿Qué impulsión hervía en la intencionalidad cervantina? ¿Sólo el crear o transformar un género, el arte compositivo de elementos misceláneos, o pretendía descriptivamente la distinción de la diversidad sujeto-objetiva y su compleja y problemática ordenación? ¿Acaso no se adentraba en la causalidad agente y, por tanto, en el verdadero principio de la determinación de la vida en su diversidad de manifestaciones? Una serie de fuerzas transitan por medio de los elementos sujeto-objetivos, movidas inteligiblemente por unos límites, unos supuestos, unas relaciones y unos principios motivacionales, que nos inducen autoconcienciativamente a esa responsabilidad circunstancial-social-subjetiva.

El descrédito quijotesco, a causa de la antinomia «obras-juicios», nos hace recapacitar en los contrastes existenciales y en el *quid* de sus respectivas realidades; en la distinción de las fuerzas motivacionales que sostienen paradójicamente esas antitéticas razones coexistentes («sinrazones» para cada motivación concerniente). Si para la cordura parece no importar la causalidad de la acción, pues la norma tiende a proyectarse automática e inconscientemente

en la acción misma, sin embargo lo que difiere de esa corrección, implícito en la «locura» quijotesca, llama poderosamente la atención y nos empuja al escrutinio causal paradójico. Así, la figura de don Quijote contiene unos ideales muy nobles que nada desdichan de cualquier conducta normal y, de hecho, se reconocen en algunos momentos de su expresión y de su conducta, y también en la opinión pública. Correlativamente con sus ideales aparecen sus ilusiones que lo transforman en la apreciación de un agente anormal. En su mente perviven unos objetivos nobles, pero están mal encarados, confundidos, por lo que deviene en comicidad, ya que no hay una correspondencia de éstos con los hechos. Es la locura el agente causal que transforma sus percepciones en ilusiones, pero señalando que éstas tienen un punto referencial, la caballería, y no una anarquía incomprensible: la realidad se ve contradicha o deformada por las apariencias; las apariencias sustituyen a la realidad.²⁴⁷ Por eso esta doble personalidad quijotesca resulta equívoca a la opinión pública, al menos a la primera impresión, como se reconoce en el texto siguiente (II, 19) en el que aparece el contraste entre su figura y lo usual, lo común: “... y así, estudiantes como labradores cayeron en la misma admiración en que caían todos aquellos que la vez primera veían a don Quijote y morían por saber qué hombre fuese aquel tan fuera del uso de los otros hombres”; (la opinión pública se sustenta de sus principios, de su curiosidad, de su afán investigador, de las primeras impresiones y de todo cuanto contribuya a fundamentar su objetividad, y a ordenar la sistemacidad pública o social).

Hay muchas actuaciones de don Quijote que expresan estados emocionales comunes al sentir de cualquier individuo. Los problemas son del alcance común de los mortales y la respuesta a los mismos, su reacción, transcurre por los mismos desenlaces del proceder general. Entonces la reflexión, el sentimiento o el soliloquio pueden responder a una justificación autoconcienciativa de esa situación compleja personal. La naturaleza misma, sujeta a leyes dentro del aparente orden estable en sus transformaciones y evoluciones, puede estimular la evocación emocional y la correlación problemática con el bálsamo conciliador o con la tranquilidad de la queja:

Este es el sitio donde el humor de mis ojos acrecentará las aguas deste pequeño arroyo, y mis continuos y profundos suspiros moverán a la continua las hojas destos montaraces árboles, en testimonio y señal de la pena que mi asendereado corazón padece.

248

Es probable también que la problemática secular imperante, considerada como un imperativo circunstancial, se traduzca concienciativamente en el sentir cervantino y, por tanto, estimúlase su imaginación para la concreción de su obra. Desde estos supuestos, y si tenemos también en cuenta la opinión de Maeztu,²⁴⁹ el *Quijote* aparecería por un impulso social junto a la responsabilidad cervantina; resultaría, pues, una visión empírica del mundo circundante y del propio proceso intuitivo. El mundo subjetivo describiría su particular incidencia dentro del proceso objetivo; o, tal vez, las consecuencias sociales en la mentalidad particular. Por tal motivo encontramos una correlación sujeto-objetiva en las figuras de los dos protagonistas, principalmente, ya que ambos sintetizan no sólo esa paridad antitética del complejo existencial, conforme venimos sosteniendo, sino también las mutuas relaciones que se establecen necesariamente y sus consecuencias autoconcienciativas.

A juicio de Ramiro de Maeztu, Cervantes proyecta en su obra cansancio, amarguras, consuelo frente al fracaso, pero, al mismo tiempo, ironía, burla o risa de ese fracaso. Entonces se establece una objetividad que abarca desde la locura, por no haber una clara distinción entre lo soñado y la realidad, el mundo (“Don Quijote ve sus sueños en el mundo. Muda las cosas con su imaginación”),²⁵⁰ hasta la cordura que representa ese mundo real. Por lo tanto es necesario un elemento que enlace o conecte ambas posiciones, y surge la figura de Sancho Panza “que tiene la naturaleza del mundo, pero también la de Don Quijote, en cuanto le cree y sigue”.²⁵¹

Aunque ¿realmente tendremos que conformarnos con todos los aspectos que definen y representan al mundo real y desconectarnos realmente del mundo de los «sueños», de la ilusión y ficción? ¿Acaso pertenecemos a un mundo determinista, sistematizado en forma ineludible que, no sólo se conforma a sí de acuerdo con sus principios, sino que en su transcendencia nos conforma también según aquellos modelos legales que lo constituyen? Porque, según este autor, “ ‘el mundo está mal’, viene a decir Cervantes a Don Quijote o al lector: ‘ni tú ni yo podremos componerlo’ ”.²⁵² Y en forma tal se enuncia este principio que fácilmente es deducible de él consecuencias normativas, un consejo o una máxima de carácter moral (según se entienda o interprete):

Del Quijote se desprende inmediatamente una filosofía moral muy concreta: la filosofía que ha llegado a convertirse en máxima universal de nuestra alma española: No nos metamos en libros de caballerías. No seamos Quijotes. El que se mete a redentor sale crucificado.²⁵³

Sin ser tan tajantes, nosotros pretendemos entrar en la relatividad que encontraríamos en el contraste de opiniones o pareceres, siendo consecuentes con el principio que sustentamos e intuimos en el contexto quijotesco, de acuerdo con nuestro consabido principio metodológico de «parecer» u «opinión»; y porque cada uno puede conformar el mensaje con los dictados de sus propias posibilidades y criterios. A causa de lo cual evocamos la figura de Sancho intentando descubrir las transformaciones y evoluciones habidas en su mentalidad, merced a los contactos influyentes de su convivencia entorno. Para lo cual nos parece apropiado iniciar esta reflexión a partir de la siguiente abstracción (II, 8): “donde le sucedieron cosas que a cosas llegan”, porque entendemos que Cervantes confiere un sentido especulativo de transición virtual, es decir, que por medio de lo virtual puede expresarse la realidad (social, o el juicio formal sobre la misma; algo similar a la fundamentación metafísica de la realidad, que venimos aludiendo a lo largo de nuestro trabajo). El término «cosas» podemos coimPLICarlo con el mundo imaginativo de don Quijote, con la base metafísica o especulativa e incluso con la ansiosa búsqueda de la amada, Dulcinea, una entidad más de aquel quimérico mundo; en “a cosas llegan” podríamos situar lo histórico, la traducción de lo quimérico al coloquio comprensible, de base factual: el mundo de Sancho, en suma.

Del análisis de Sancho, de su psicología (personalidad, carácter) podemos partir para comprender los fundamentos naturales del posicionamiento histórico-naturalista, particular y objetivo de la novela cervantina. Los vicios, como las virtudes, predicen del ejercicio diario individual en la relación bilateral del entendimiento y voluntad con la vida misma. Sancho aparece (II, 10) primero glotón, luego avaro, pero después, también, celador del orden o código ético. En este otro pasaje se nos muestra su ingenuidad, a raíz de preguntarle el cura y el barbero dónde estaba su amo, y querer él encubrir el lugar; ante lo cual, tras insinuarles aquéllos que él podría haberlo matado, contestó:

—No hay para qué conmigo amenazas, que yo no soy hombre que robo ni mato a nadie; a cada uno mate su ventura, o Dios, que le hizo. Mi amo queda haciendo penitencia en la mitad desta montaña, muy a su sabor.²⁵⁴

La ingenuidad, que se altera ante cualquier especulación metafísica, adquiere la simplicidad de la materialidad, de las cosas simples, en sus elementos, sin más. Si la realidad

tiene un signo, que es obvio e inequívoco, la especulación adquiere todas las peculiaridades que quiera conferirle el sujeto especulador.

Las limitaciones propias afluyen evocativamente en el instante preciso, como respuestas de situaciones conflictivas o difíciles. Con ello se va confirmando esa trayectoria simplista, no en cuanto a falta de cualidades –aunque en este caso concreto se acrediten– sino de reconocimiento formal y funcional de éstas:

–Escríbala vuestra merced dos o tres veces ahí en el libro, y démele, que yo le llevaré bien guardado; porque pensar que yo la he de tomar en la memoria es disparate; que la tengo tan mala, que muchas veces se me olvida como me llamo.²⁵⁵

Se aprecia también en su autoopinión el uso de máximas sociales, tópicas, con las que se pretende una defensa personal de ética o moralidad ejemplar, nada sospechosa, e incluso el derecho inherente al reconocimiento de tales prerrogativas, bajo el amparo formal dialéctico:

...aunque pobre, soy cristiano viejo, y no debo nada a nadie; y si ínsulas deseo, otros desean otras cosas peores; y cada uno es hijo de sus obras.²⁵⁶

En cuanto a la progresión de su mentalidad en la Segunda parte se le reconoce cierta sensatez y discreción, ya sea natural o por el influjo de la compañía permanente con su amo. Como cuando dialogan ambos sobre el arte de la comedia y de los comediantes (II, 12), que compara don Quijote con el escenario mismo de la vida y el rol desempeñado por cada individuo en esta comedia del mundo. Sancho replica con similar imagen, aunque ahora la comedia la compara con el juego del ajedrez, y a las piezas en movimiento, con los diversos oficios, concluyendo que el final de la partida se correspondería con la muerte. Este razonamiento sirve a don Quijote para reconocer y expresarle a Sancho su progreso en la discreción y una regresión en la simpleza, aunque Sancho, un tanto afectado, lo atribuya a su influencia más que a cualidades propias innatas o adquiridas por su propia virtud. A pesar de que, en otro lugar, don Quijote es contundente y entiende ser natural en Sancho tal condición: “buen natural tienes, sin el cual no hay ciencia que valga”.²⁵⁷ Todas estas son razones previas para el puesto de responsabilidad que deberá ejercer; supuestos que sopesen su capacidad frente a una gestión de cierta complejidad, ante la cual se requiera el arbitrio del juicio. Entonces don Quijote se dispone a aleccionarlo, incidiendo en el conocimiento de sí mismo como principio de un recto o acertado proceder (II, 42).

Otros puntos de referencia estarían constituidos por los elementos simplistas –no de simpleza–, que hemos querido entrever o se le confieren a Sancho, y en las analogías que pretendemos establecer con las formas o arquetipos naturales. Porque desde la similitud o analogía se pueden establecer los principios de los que se participan. Este, digamos, principio pudo ‘esgrimir’ Cervantes para expresar, por medio de su intermediario Sancho, los juicios siguientes sobre la sociedad y la vida. En el primero de ellos, por medio de aforismos (II, 43) nos dice Sancho hechos comunes a la mentalidad actual; por lo que lo contemporáneo arrastraba tras sí lo mismo que siembra o lega a la posteridad:

–Y siendo yo gobernador, que es más que ser alcalde, ¡llegaos, que la dejan ver! No, sino popen y calóñenme; que vendrán por lana, y volverán trasquilados; y a quien Dios quiere bien, la casa le sabe; y las necedades del rico por sentencias pasan en el mundo; y siéndolo yo, siendo gobernador y juntamente liberal, como lo pienso ser, no habrá falta que se me parezca. No, sino haceos miel, y paparos han moscas; tanto vales cuanto tienes, decía una mi agüela.

A la materialidad o materialismo implícito en este anterior fragmento añadamos ahora el juicio crítico y experimentado de la vida:

Pero encomendémoslo todo a Dios, que él es sabidor de las cosas que han de suceder en este valle de lágrimas, en este mal mundo que tenemos, donde apenas se halla cosa que esté sin mezcla de maldad, embuste y bellaquería.²⁵⁸

El razonamiento, de una forma mecánica, instrumental, aparece también en este sujeto simple. Las situaciones de la vida le conducen a argumentaciones resolutivas, bien que la intencionalidad participe más del juego irónico que de la corrección debida; donde los elementos propios participan o se adornan de aquellas peculiaridades ajenas con las que participa en la convivencia diaria (la ficción quijotesca). Esta industria concibió cuando se ve en la imperiosa necesidad de ir como embajador ante Dulcinea. Tras el reconocimiento explícito de la locura de su amo, se enajena él mismo como subordinado y concibe engañar a su amo, logrando que, aunque don Quijote pugne por la razón de ver tres aldeanas, lleguen a su mundo habitual, y finalmente reconozca que es un «encantamento» (II, 10). O cuando sale con la ingeniosa respuesta del «baciylmo» ante la bacía del barbero, encantada según don

Quijote, con lo cual intentó conciliar, con la confusión del término, las opiniones rivales que estaban en trance (I, 44).

Sobre todo lo antecedente se impone su convicción firme de lo objetivo sobre la sinrazón o ficticio (aunque raye con la simpleza):

–Ahora, señores, quiéranme bien o quiéranme mal por lo que dijere, el caso de ello es que así va encantado mi señor don Quijote como mi madre; él tiene su entero juicio, él come y bebe y hace sus necesidades como los demás hombres, y como las hacía ayer, antes que le enjaulasen. Siendo esto así, ¿cómo quieren hacerme a mí entender que va encantado? Pues yo he oído decir a muchas personas que los encantados ni comen, ni duermen, ni hablan, y mi amo, si no le van a la mano, hablará más que treinta procuradores.²⁵⁹

Y como el mundo ideal y ficticio con el que le tocó convivir, como paradoja de su sentir y actuar, se sustentaba en una teoría ajena a una acción concertada, por eso él se va a la acción como punto referencial de cualquier abstracción teórica:

–Bien predica quien bien vive –respondió Sancho–, y yo no sé otras teologías.²⁶⁰

Don Quijote, irónico por naturaleza, da como respuesta un argumento teológico para fundamentar la sabiduría, por lo que es posible que el elemento natural aducido (temor a un lagarto) enfrentado al «temor de Dios» (bíblico) como principio de la sabiduría, sea un mecanismo de don Quijote irónico para posicionar la simpleza y rusticidad de Sancho, cuya frase encarna el alma del saber popular tradicional, frente a los fundamentos metafísicos o ideales orientativos del devenir autoconcienciativo; si bien, el aforismo de Sancho encierra la practicidad de aquellos fundamentos idealistas (siguiendo nuestro empeño interrelacional objetivo-metafísico).

Otro principio con el que se identifica Sancho, transmitido en la obra, es la «libertad». Libertad como principio de identificación personal y de rechazo a cualquier elemento que usurpe tal derecho o que atente contra el mismo. No va la libertad de Sancho hacia el más allá, como transcendencia de su persona, sino que es inmanente a la misma; es una defensa, una acreditación de personalidad. Pese a su ingenuidad es consciente de las burlas, escarnios y restricciones a que se ve sometido en el gobierno de Barataria. Conocedor del juego burlesco del que era objeto, exclama (II, 52):

–Abrid camino, señores míos, y dejadme volver a mi antigua libertad; dejadme que vaya a buscar la vida pasada, para que me resucite de esta muerte presente.

La interacción establecida entre ambos personajes protagonistas, según venimos observando, va desde la supremacía metafísica de la posición idealista, hasta el extremo opuesto de sumisión de lo material o común; un vagar la existencia en sus elementos simples tras el encanto alucinante idealista. La vida, en su estado evolutivo natural, envuelta en los destellos de la utopía. Si la autoridad se fundamenta en el recto ejercicio de autonomía personal o de proceder con corrección según un código normativo positivo, la figura de don Quijote detentaría el poder frente a toda manifestación y reconocimiento que emanen de ese principio autoritario. De ahí que se vea en la imperiosa necesidad de la advertencia, la admonición y el consejo permanente. Así, vemos, en los segundos consejos que da don Quijote a Sancho previos a la ocupación del puesto de gobernador, cómo se explana en la erudición del lenguaje, en el magisterio; advirtiéndole a su escudero que no se distraiga viciosamente en el mensaje oral, deteniéndose en las cualidades personales que lo forman o construyen, porque iría en detrimento de lo enunciado, del contenido, comprometiéndose ridículamente a causa de la autoestima; como si la tiranía interior destruyera cualquier construcción inteligible personal (II, 43).

Por eso veíamos en la dirección ostentada por don Quijote y en su guía admonitoria e instructiva esa fuerza superior que se constituye en principio determinativo; mientras que la conducta de Sancho, dentro de sus características particulares, adquiere un sentido más general, afín a la materialidad y al sentido identificativo de la estructura social. Lo uno se entendería en relación a lo normativo y evidente del entendimiento objetivo, mientras que lo otro entraría en la razón misma objetiva, que atiende aquellos principios en sus procedimientos reflexivos y operativos autoconscienciativos. Por tal motivo nos preguntamos si la confusión entre personajes ficticios o reales (o la realidad que aquellos detentan) no podría situarse en otro plano objetivo, de forma que ambas ‘realidades’ ejemplifiquen paradigmas necesarios; incluso que participen de alguna interrelación en el orden real a causa de algún tipo de influencia mutua –ya que lo ficticio y utópico se da desde la objetividad. Que el «ser», en sus latencias intuitivas potenciales, presenta su propia evidencia objetiva, ante su confusa y problemática existencia.

Las correlaciones sociales-subjetivas se presentan, pues, en el plano autoconscienciativo, como una conformación debida a un recíproco influjo; o como una adquisición de elementos

requeridos por la necesidad en el tiempo; o, también, según la evolución que determinan las transmisiones en sus efectos. La asimilación de algún elemento externo supone ver en lo «otro» fundamentos o afinidades propios: la reflexión incorpora los requerimientos que atienden al propio estado autoconcienciativo. Incluso los contrastes, en el orden existencial, que de alguna forma sostienen la consistencia objetiva precisamente a causa de esas diferencias antitéticas en las que, según ya observamos, la dicotomía que parece constituir todo lo inteligible se caracteriza singularmente, ²⁶¹ decíamos que tales contrastes los entendemos dentro de las expresadas correlaciones.

Cuando Martín de Riquer nos dice que “Sancho, al lado de su mujer, nos aparece en una intimidad cotidiana más significativa que en sus correrías con don Quijote y que ante Teresa deja totalmente de manifestarlo, incluso con cierta presunción y aires de superioridad, lo que se le ha pegado del qui jotismo”, ²⁶² entendemos que el «aire» de progreso o cambio que se respira en la obra refleja, tal vez, la apreciación cervantina de la naturaleza humana si las condiciones contribuyen a ello. Entonces, su énfasis incide en procurar aquellos medios que tales soluciones alcancen, o en combatir denodadamente contra aquellos obstáculos instituidos en la sociedad que a tal se oponen (“Cervantes se vale de Sancho gobernador para satirizar, con muy buen humor, a los malos gobernantes, que por muy sabios y encumbrados que sean no llegan a la suela del zapato de este humilde campesino analfabeto puesto a regir y a mandar”). ²⁶³ La figura de Sancho, en su conocimiento evolutivo, revela las apremiantes necesidades del sujeto y las condiciones necesarias para satisfacerlas y desarrollarlas adecuadamente.

Y digamos con Joaquín Casaldueiro que Cervantes, a través de estos personajes, trasciende el propio modelo subjetivista, ejemplificando la normatividad general en que se subsume cada particularidad, pues refleja la vida en la diversidad circunstancial:

Cervantes, dando forma a lo que exige su época, no va a analizar y estudiar sentimientos y pasiones y situaciones, sino a perseguir la trayectoria del destino del hombre en función de la pasión y del sentimiento en una situación dada. Sentimientos y pasiones que no se pueden abstraer del conjunto de elementos que forman la vida. Complejo que como la situación hay que verlos en su interdependencia del sujeto y del grupo –medio religioso, moral, social, económico”. ²⁶⁴

Así pues, se suscita del precedente comentario la cuestión siguiente: ¿qué diferencia hay entre el caso particular, concreto, y la teoría general que lo comprende, o qué relación

establecer? Diríamos que el caso particular es más imperfecto, pues determina un momento o situación que se completa en su misma naturaleza. Por el contrario, la teoría individualiza todas las situaciones que atañan a su particular formalización o estructura, habiendo transcendido ya la problemática u obstáculos que tiene que vencer la entidad particular. De manera que el caso particular, en cuanto explica el concepto general en que se inscribe, participa de la misma categoría, la enuncia, aunque con menor extensión. Y la «extensión» podría ser la misma, si bien se encierra en la capacidad de su propia material formalidad. Sin embargo, corresponde a un orden con el que se coimplica formalmente, enunciando un paradigma de un plan estructural genérico.

Tal vez deduzcamos de este antecedente sistema conceptual, hallar en los diferentes pasajes, situaciones y particulares temáticas del *Quijote*, la concreción oportuna y paradigmática de múltiples generalidades que comprendan las categorías y necesidades del plan general humano. Y eso es lo que pretendemos ver en el caso particular, que venimos analizando, del proceso de quijotización de Sancho, pues, como nos dice Vicente Gaos,

...tras el juego en que don Quijote hace entrar a cuantos topan con él, asoma la cuestión de la deuda en que incurre el individuo en su comportamiento social, la responsabilidad moral de sus actos, que, en mayor o menor medida, afectan al prójimo e influyen en él, ya que nadie vive del todo aislado.²⁶⁵

Paralelamente se diferencian, independientemente, las propias vías subjetivas de identificación –subjetivismo–, que nos hace ver que la problemática subjetiva tenga cierta responsabilidad precisamente en cada uno de esos procesos individuales autoconcienciativos, y que ciframos tanto en lo subjetivo como en lo objetivo, si nos extendemos connotativamente al «ser» como unidad y como pluralidad (sujeto-social). Aunque creemos acertado el juicio que formula Antonio Poch, en el sentido de que “toda vida humana, individual o social, personal o grupal, se orienta hacia un horizonte de idealidad”.²⁶⁶ Con todo, matizamos que las ideas categorizan los proyectos según la naturaleza de los mismos; por tal motivo resaltábamos la figura de don Quijote sobre la de Sancho, ya que se intuía una intencionalidad y preocupación primordialmente moral, de transformación, frente al mero ejercicio y consecuencia con los rectos principios concienciativos: un sentirse «ser» agente responsable desde la reflexión, a ser un mero ser en la existencia, aunque se proceda con rectitud. De ahí, también, el acatamiento frente al potencial que encierra la «autoridad».

Una reasunción, de nuevo, de la figura de don Quijote nos sitúa en las consideraciones siguientes: el género literario y el trasunto utópico que lo llena de contenido podríamos situarlo a nivel de intermediación o medio. Un estado transicional de posicionamiento objetivo, donde nos encaminaríamos a aspiraciones de marcado signo o finalidad moral. Pero los contenidos requieren sujetos que reencarnen o conlleven la unidad del mensaje que se pretende. Y, en este caso, nos abriga la esperanza de descubrir en don Quijote ser portador de iniciativas, de métodos e impulsos tendentes a una justa aspiración humana. En él nos parece más que utópico encomiable y hasta, en cierto modo, con cierta verosimilitud, por no decir objetividad, su culto y defensa de las cualidades humanas, propiedad de los postulados renacentistas; o su decidida defensa de la libertad y el libre albedrío frente al determinismo luterano o la fortuna maquiavélica ²⁶⁷ (cuando no directamente frente a las instituciones temporales o situaciones de cualquier índole que atenten contra este principio que bien pudiéramos denominar de «derecho sacrosanto», por las implicaciones que lo ligan a lo Absoluto): “porque me parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libres”, ²⁶⁸ que de tal forma ha impreso su indeleble huella en la humana naturaleza, que sólo de ésta podría derivarse la sola autoridad de su funcionalidad y ejercicio:

Aunque bien sé que no hay hechizos en el mundo que puedan mover y forzar la voluntad, como algunos simples piensan; que es libre nuestro albedrío, y no hay yerba ni encanto que le fuerce. Lo que suelen hacer algunas mujercillas simples y algunos embusteros bellacos es algunas misturas y venenos, con que vuelven locos a los hombres, dando a entender que tienen fuerza para hacer querer bien, siendo, como digo, cosa imposible forzar la voluntad. ²⁶⁹

Verdaderamente, este pasaje cervantino es un canto a la libertad; una revitalización autoconcienciativa; un «ser» en el ser, y no en el tiempo ni en las secuencias que lo definen, es el espíritu en y frente a la materia; una inspiración y una añoranza por recuperar el sentir humano, sin perderse en vanas especulaciones quiméricas, que nos hacen más sujetos temporales que concienciativos. Porque en la temporalidad parecen sedimentarse todos los perjuicios que se confabulan contra la unidad del ser como conciencia y como responsabilidad inteligente. Porque nos quedamos en «ello» y nos perdemos en esa arbitrariedad en vez de desprendernos de lo que en «ello» constituyen elementos ajenos —en esa mutua y necesaria interacción— a nuestra propia y particular autoría, que nos arrastra al destino inexorable. De

todas formas nos quedamos, tenemos que quedarnos, con la fe en el hombre frente a cualquier carambola de la fortuna; ver en el sujeto esa capacidad que intuía e irradiaba don Quijote, quien, con su ejemplo, transmite la posibilidad individual de autotransformarse mediante el esfuerzo personal, prerequisite de una equilibrada estructuración social. Esta acción se concierta con la práctica o «hábito» como medio de alcanzar las virtudes, y por encima de las cualidades naturales, innatas, pues aquéllas (las virtudes) son adquiridas por el esfuerzo; ²⁷⁰ lo utópico estriba en el inmovilismo que detenta –por otro lado– don Quijote al asignar la virtud al orden caballeresco, en conformidad con el pasado, en tanto que los vicios se confieren al resto, a la modernidad:

...no quiero detenerme agora en sacar a vuesa merced del error que con los muchos tiene; lo que pienso hacer es rogar al cielo le saque dél, y le dé a entender cuán provechosos y cuán necesarios fueron al mundo los caballeros andantes en los pasados siglos, y cuán útiles fueran en el presente si se usaran; pero triunfan ahora, por pecados de las gentes, la pereza, la ociosidad, la gula y el regalo. ²⁷¹

Don Quijote enjuicia la sociedad a la vez que encomia su manera de pensar, como si de su arbitrio dependiera la solución de aquellos graves asuntos. Continúa, pues, afianzándose en la autoridad moral. Y es que cuando la libertad es una iniciativa personal de ser y actuar en el marco social, la incidencia y recíproca repercusión crea situaciones a veces tensas y críticas, cuyas soluciones pasan por el conocimiento causal; aunque esa decisión personal cabe considerarla también promovida por las mismas circunstancias o exigencias sociales, por ser parte inalienable de su constitución, o por imperativo personal. El caso es que durante la época del Barroco “la crisis social es más aguda, la conciencia de la misma, más honda, sus amenazadoras tensiones más problemáticas. El hombre necesita, más que nunca hasta ese tiempo, poder actuar gobernando a los demás hombres y a su sociedad; por tanto, necesita conocerlos”. ²⁷²

No era otra la crítica situación que le aguardaba a Sancho en el gobierno de la ínsula Barataria; el peso de la autoridad y su responsabilidad, enormes. Entonces don Quijote le muestra un camino similar para el acierto de una política justa y ordenada. La incidencia capital partía del conocimiento propio, desde donde disponer de una autonormativa que regule al agente y, a partir de ella, aplicarla con acierto desde el fruto de la experiencia, según hemos referido ya antes. Por eso no andaba errado Sancho al afirmar que “cada uno es hijo de sus

obras” (I, 47). Aunque esto bien pudiera inducir a equívoco, porque, si bien transluce un pensar consecuente con el obrar, la acción informada desde su causalidad original, también implica el juicio emitido por la opinión pública sobre el objeto de su atención (en este caso el obrar ajeno). Y la opinión pública descifra la conducta desde sus propios argumentos o postulados informativos (desde la autoconciencia social), dejando la autoría de lo juzgado en la más completa indefensión, por analogías que, desde el juicio, se pretenda establecer con los principios informativos de la conducta juzgada. El «ser», por tanto, conoce su propia interiorización, pero se ve sometido a las leyes o criterios de la opinión pública (a la que paradójicamente pertenece, pero sin que se le confiera por ello garantía de objetividad). El análisis de la sociedad nos conduce a esa tergiversación de lo que pudiéramos denominar objetividad subjetiva. Y es que todo se valora desde los principios normativos establecidos.

Lo utópico del pensamiento quijotesco acerca de la libertad individual, tal vez fundamentada en el principio teológico de “igualdad originaria de naturaleza”²⁷³ humana, pudiera estribar en concebirse y operar al margen de la opinión pública, que se presenta como una reacción al individualismo de los siglos XVI y XVII.²⁷⁴ La opinión pública creemos que siempre actúa con fuerza (quizás la fuerza de la sinrazón) sobre las circunstancias y ejecuciones individuales de una forma directa –presión que análogamente podemos constatar contemporáneamente, confirmando la repetición o empuje de la costumbre– o, implícitamente, con la corriente poderosa que el pensamiento inmanente, no activo o inconsciente de su propio poder, ejerce, conectando potencialidades (si a ello nos referimos comprendiendo el entramado social no manifiesto explícitamente de una forma operativa, sino informando o creando una conciencia social de peso, inmanente de forma velada, pero que puede activarse. A modo de cultura que domina, por conocimiento propio, por su propia naturaleza y peso, los principios que determinan la acción, o, al menos, la especificidad de la misma, la cual puede ser ignota al mismo sujeto agente). Entonces, esa potencialidad domina en cuanto principio operativo, aunque las circunstancias temporales puedan vetar los resortes de su operatividad; pero subsiste como fuerza potencial social, capaz de ejercer dominio efectivo en su momento determinado. Aunque aquella inconsciencia antes reseñada pudiera trascender las trabas ocasionales y seguir implantando su ser mediante formas que escapen a cualquier control y dominio que señalen las vías racionales. De ahí que los conflictos subjetivos, personales, deriven más de las barreras de aquellas fuerzas opuestas que de la propia incapacidad.

El dilema que se nos presenta de situarse la conciencia frente a sí o frente a otras instancias, tiene una aparente respuesta en la posición de los dos protagonistas, según se desprende de esta opinión de Salvador de Madariaga:

...¿qué es la verdad? Tal vez es la pregunta que cela en su almendra esta novela al parecer de puro entretenimiento; pregunta que a cada página contestan dos voces –la voz *a priori* del caballero y la voz *a posteriori* del escudero. Don Quijote va a la realidad con una idea preconcebida de lo que es, que puede o no corresponder a las cosas; pero a la que él las doblará a plegarse; Sancho no abriga idea preconcebida alguna, ni tiene noción de ideas generales; se halla, pues, dispuesto a aceptar lo que venga como viniere, y verterlo en refranes que auxilién la memoria.²⁷⁵

La reflexión se desbanca de toda sujeción material. El ser, la conciencia, en su autoría inteligible y actividad, aun adornándose de agentes influenciables, no pierde su libertad, en la que encuentra su independencia (relativa en cuanto está ligada al concurso material externo, de fuera de sí). Y en su libertad se envanece de su preeminencia sobre el mundo externo, al que sojuzga con su poder racional, y al que se sometería, de hecho, si descubriera en él la normativa que informa su propia capacidad, desde donde ordena su proceder.

Y este proceder muéstranos una relación extrínseca, una proyección interior y una aproximación hacia las cosas, hacia el mundo exterior. Las normas que regulan la autoconciencia y que edifican la libertad humana, sienten el impulso del ordenamiento social del que es parte integrante; se adquiere una «conciencia social» que impulsa al mismo ‘juego’ reconstructivo con que se edificó el propio proyecto subjetivo. Del conocimiento autónomo, personal (autoconcienciativo) emana la incidencia social subjetiva. En el “*hombre moderno*, empieza también a desarrollarse la capacidad en él de comprender que las cosas... no andan bien y, lo que es más importante, empiezan a dar en pensar que podría ir mejor. Es más, esa conciencia de malestar y de inquietud se acentúan en aquellos momentos en que comienzan a manifestarse trastornos graves en el funcionamiento social”.²⁷⁶

Fruto es esa iniciativa y actividad moderna de la propia reflexión que descubre la vida interior, la ‘hidalguía’ subjetiva, y muestra el amplio escenario de las potencialidades operativas; como manifestaba maese Pedro a don Quijote:

Y operibus credite, et non verbis, y manos a la labor, que se hace tarde y tenemos mucho que hacer y que decir y que mostrar.²⁷⁷

Apreciamos, entonces, la reflexión concienciativa afianzándose en criterios propios (bien individuales o sociales). Incluso a nivel individual, las diversas opciones señeras del mundo de la libertad, al mismo tiempo nos advierten de la pluralidad situacional del mundo social, desde donde no sólo se emite influencia sino también realidades referenciales de la opción individual. Así pues, el marco institucional-social se sitúa ante la iniciativa, aptitudes y tendencias personales: sentimientos y vocación, analizados ante la posición y valoración social; el mundo subjetivo *frente* al sistema social y las problemáticas inherentes a tal relación. Porque tal iniciativa o dirección personal, o subjetiva, concuerda prácticamente con aquellas proposiciones que se someten al pensamiento, y a sus formas tradicionales, explícito empíricamente en los signos lingüísticos aforísticos. Por eso, la situación contextual que nos indicaba Américo Castro encaja en estas consideraciones nuestras:

Comprendemos ahora el largo alcance de la expresión: “O corte o cortijo”, o aquel otro dicho: “Iglesia, o mar, o casa real”. Se aspiraba a ser gestores directores de la creencia, a emprender la aventura que condujese al señorío, a servir al rey en alguna forma, descansando en la conciencia de ser castizo en cuanto a la creencia y la hidalguía.²⁷⁸

Esta reproducción concienciativa o de creencia en el mundo quijotesco, nos indica cómo la eximia figura del hidalgo –don Quijote– se debate en el mundo ideal, en la intencionalidad metafísica, o mejor, moral; siendo o transcribiendo las expresadas aspiraciones aforísticas los otros personajes, la pluralidad real u otro mundo social del *Quijote*. Dicha ‘traducción’ que nosotros hacemos del sentido social-tradicional y de la mentalidad subjetiva, respondería a la dinámica intelectual de Cervantes, a su conciencia o interiorización, impulsando, promoviendo las sendas en conformidad con los principios que inspiraban su actitud personal: sendas progresivas, transformadoras; sendas éticas, orientadas hacia una sociedad que copie en sus máximas aquellos principios conformantes de la conciencia individual.

Se puede considerar, en general, un principio jerarquizador respecto a esa dualidad referencial que nos ocupa (individual-social). En dicho principio –y sin intervención alguna de categorías, sino sólo según criterios meramente funcionales, prácticos– la responsabilidad social, su peso preponderante se erige en primicia jerarquizante, en núcleo principal al que se seguiría el estado individual, que le sería subordinado. Si en las analogías encuentran además de puntos de concordancia algún elemento común, es decir, algún principio constitutivo o de

‘anclaje’ tradicional, entonces puede que tenga sentido esta proposición jerarquizante de Moro en relación a lo precedente:

Pero vuelto al trato de los ciudadanos. Preside la familia, como he dicho, el más anciano. Son las mujeres servidoras de sus maridos, y los hijos de los padres, y los menores de edad, en suma, de los mayores.²⁷⁹

Entre estas dos ‘realidades’ ya manifiestas cuya interacción resultaba mutuamente influenciada, y que se argumentaría en función del interés ‘visionario’ con que se arbitre tal influjo (ya respecto a la subjetividad o interés individual, ya en relación a esa atracción objetiva o social), decíamos que en medio de ambos conceptos surge o estamos considerando cierta relación apelativa cervantina. Es más, un estímulo directo a la visión concienciadora de Cervantes apegada a una determinación moral, contrastativa del orden situacional objetivo, que, como vimos, subyugaba y parecía erigirse autoritariamente sobre aquella otra entidad. Entonces las respuestas e iniciativas personales (reflexivas, utópicas o ideales), atienden a esa llamada interna que busca una actitud consecuente con los principios internos autoconcienciadores, donde la subjetividad conforme sus peculiaridades intuitivas con las formas estructurales o situaciones circunstanciales con las que se encuentra, o que lo envuelven de una manera ineludible. Es equiparable esta peculiaridad cervantina con aquella otra visión de Tomás Moro, cuando nos habla del abuso de los ricos y explotación que hacen de bienes, y de los derechos de los más pobres en cualquier república existente o temporal, en contraposición a los enunciados equitativos que se plasman en su república utópica, donde todo es *común*. Donde, además, se justifica el orden social reinante en la república de los utopienses precisamente mediante la eliminación del dinero.²⁸⁰ Naturalmente todo esto es una mera metáfora en la analogía que establecemos con Cervantes. Pero en «ricos» y «dinero» en cierto modo resultaría reflejada toda aquella otra problemática que coincidiría con el antitético mundo del pensamiento moral cervantino; y el «medio» conducente a esa ideología, pasa por una ascesis que queda reflejada en la supresión del dinero del proyecto moriano.

Entonces esa fuerza estimulante subjetiva que anima o empuja frente a la problemática existencial, proviene de aquella otra afinidad ideal, metafísica, del proceso autoconcienciador cuya capacidad intelectual-reflexiva halla otras realidades que le son concernientes, precisamente por ese estímulo atractivo necesario que le presenta su capacidad.

1. El lenguaje, al ser expresión de una época, conlleva las inherencias propias que lo caracterizan: mentalidad o pensamiento y sus manifestaciones culturales, sociopolíticas, morales... Al mismo tiempo, expresa la identidad de quien lo construye o articula –en nuestro caso, Cervantes.

2. *Don Quijote I*, Prólogo, p. 84. Creemos que en “pintando... vuestra intención, dando a entender vuestros conceptos sin intrincarlos y oscurecerlos”, meridianamente se expresa el compromiso de fidelidad concienciativa a lo largo de la obra. Además, para el fin que pretende, se reafirma el criterio subjetivo frente a la autoridad objetiva.

3. *Op. cit.*, cap. 4, p. 119.

4. Concretamente, en el cap. VI de la Primera parte –p. 137–, en el escrutinio de la biblioteca de Don Quijote, Cervantes nos remite a su *Galatea*.

5. *Don Quijote I*, cap. 37, p. 450.

6. Véase la p. LVI, del primer apartado del “Prólogo”, en la citada edición de *Don Quijote de la Mancha* dirigida por Francisco Rico, titulado “Vida y literatura: Cervantes en el ‘Quijote’ ”, cuyo autor es Jean Canavaggio.

7. Véase la nota 215 del capítulo II de esta tesis.

8. *Don Quijote I*, cap. 5, p. 126. Esta afirmación autoconcienciativa presupone el conocimiento propio, perrequisito, por otro lado, de un recto o acertado proceder (“has de poner los ojos en quien eres, procurando conocerte a ti mismo”, *Don Quijote II*, cap. 42, p. 340). Posiblemente tal idea ascética del autoconocimiento o conocimiento interior puede proceder de San Juan de Ávila. La huella viva del ‘Apostol de Andalucía’ podría haber interesado a Cervantes, incluso cabe la posibilidad de que hubiera leído el *Audi filia* –concretamente los capítulos 56 al 67 tratan del propio conocimiento. Tengamos presente que hacia 1555 ó 56, cuando Cervantes vivía con su familia en Córdoba pudo haber ingresado en el Colegio de Santa Catalina de la Compañía de Jesús, y aún vivía San Juan de Ávila, que tanto ayudó en la constitución de la Compañía; así pues desde su infancia ya tuvo conocimiento de este infatigable misionero.

9. *Don Quijote II*, cap. 55, pp. 443-444.

10. *Op. cit.*, cap. 12, p. 112; el aforismo, seguido de la cita bíblica (Mt. 12, 34) lo relacionamos estrechamente con ‘conciencia’ (en el sentido de la susodicha expresión «yo sé quién soy») y con la hermenéutica: lo que nos transmite el lenguaje y lo que nosotros asimilamos o interpretamos, según nuestros intereses.

11. E insistimos en nuestro principio metodológico de «parecer» u «opinable», por entender que dicha conformación subjetiva responde, en mucho, a las estructuras sociales, a la fuerza que conlleva el ordenamiento sociopolítico; mientras que lo que consideramos en «ser racional», parece que trasciende este orden predominante y se sitúa en un profundo sentimiento de equiparación absoluta. Así pues, no es de extrañar que el subjetivismo nos impresione favorablemente, sin precisar, por ahora, ninguna matización subjetiva, aunque es ostensible que apunta hacia cotas idealistas, metafísicas; y sin desconectarnos de aquella intersubjetividad que le brinda analógicas ‘objetividades’: es decir, no inventamos nada; somos meros testigos de un mundo intuido general, pero con las matizaciones de cada peculiaridad personal. Y esa idea de generalidad en la que se

coimplica la entidad subjetiva, o intersubjetividad, se puede apreciar en los siguientes apuntes de la canción de Grisóstomo (I, 14):

que, puesto que en los páramos desiertos
los ecos roncacos de mi mal, inciertos,
suenen con tu rigor tan sin segundo,
por privilegio de mis cortos hados,
serán llevados por el ancho mundo.

12. José Rubia Barcia: “La razón de la sinrazón de Don Quijote”, revista *Anthropos*, nº 100, p. 54. Es evidente que presuponemos también lo que la investigación halló y vaya descubriendo de la biografía cervantina en diferentes documentos y medios (para lo cual remitimos a la bibliografía indicada por Jean Canavaggio en el capítulo “Vida y literatura” del “Prólogo” a la edición de *Don Quijote*, vol. I, pp. LX-LXVI, dirigida por Francisco Rico. A su vez, ésta se incluye en la bibliografía general del vol. Complementario, pp. 998-1212).

13. Anthony Close, en el capítulo “Personalidad y cultura”, del “Prólogo” de la citada edición del *Quijote* de Francisco Rico, vol. I, p. LXVIII.

14. *Don Quijote I*, cap. 2, p. 106.

15. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, t. IV, p. 3241. Al mismo tiempo, evocamos el presentismo croceano, del que se dio referencia en el anterior capítulo, y que se ampliará posteriormente.

16. Emilio Lledó, *El surco del tiempo*, pp 53-54.

17. *Don Quijote II*, cap. 42, p. 340.

18. Esta constatación no nos debe llevar a equívocos. Si Cervantes llega a esta conclusión nos revela claramente su dominio personal, su conocimiento autoconcienciado, y los contrastes presentados por la servidumbre social (cuyas claves podríamos contrastarlas en el pensamiento marxista).

19. *Don Quijote I*, cap.48, p. 559.

20. E. C. Riley, *Introducción al Quijote*, p. 33.

21. E. Orozco, *Cervantes y la novela del Barroco*, p. 129.

22. *Op. cit.*, p. 139.

23. Apud Adam Schaff, *Historia y verdad*, pp. 74-75. Concretamente, en la última p. de referencia expresa lo siguiente acerca del carácter científico de la historia: “¿es ésta capaz de formular y transmitir la verdad objetiva sobre el objeto estudiado? ¿Cómo es posible responder afirmativamente cuando se comprueban innegables diferencias entre las visiones propuestas por los historiadores de idénticos acontecimientos, cuando debemos rendirnos ante la evidencia de que casi cada generación tiene que reescribir la historia?”.

24. Cfr. Adam Schaff, *op. cit.*, pp. 83-86, donde se exponen tres clases de modelos cognitivos acerca del conocimiento objetivo (en este caso, histórico). Concretamente, en el modelo por él compartido, el tercero, el «factor subjetivo» del conocimiento «reflejo» de interacción sujeto-objetiva, participaría en el proceso cognitivo de una forma activa, por el influjo de sus relaciones sociales: teoría marxista defendida o con la que simpatiza el citado autor (véanse, además, pp. 104-105 de la mencionada obra).

25. Apud A. Schaff, *op. cit.*, p. 125.

26. *Ibíd.*, pp. 126-127.

27. *Don Quijote I*, cap. 11, p.170 (nostalgia o añoranza concienciativa de su 'estado' o primigenia naturaleza, sin ningún bagaje de perjuicio o carga social, la que rememora don Quijote en esta plática de la «edad dorada», tras comer amigablemente con unos cabreros).

28. Cfr.: Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, p. 39: "... la tarea que nos proponemos no es sino una pequeña parte del proyecto aristotélico, de dimensiones mucho más vastas. En las páginas siguientes se pone de manifiesto que las conclusiones de una investigación ejercen sobre mí un considerable atractivo. Pienso que se aproximan a la verdad ética tal como la entiende Aristóteles. Sin embargo, no afirmo que dichas conclusiones representen la culminación de un proyecto aristotélico en el pleno sentido de la palabra".

29. *Op. cit.*, p. 154.

30. *Ibíd.*, p. 155. En este texto «autoconciencia» parece entenderse en el sentido interior que se despierta en nosotros de responsabilidad e implicación social, de «deber». Sin olvidar que su activación puede tener cierta causalidad en los mecanismos instrumentales sociales; disposiciones ya habidas para transformar el potencial que encierra el ser.

31. *Don Quijote I*, cap. 15, p. 204.

32. *Don Quijote II*, cap. 3, p. 51.

33. Cfr. Martha C. Nussbaum, *op. cit.*, p. 31.

34. *Op. cit.*, p. 189.

35. *Don Quijote I*, cap. 30, p. 374.

36. Martha C. Nussbaum, *op. cit.*, p. 469.

37. Vicente Gaos, *op. cit.*, t. III, p. 173. Nos estamos adentrando, o consideramos de nuevo perfiles subjetivistas. Y nos importa bastante lo que en esta misma página expresa dicho autor, por cuanto la «locura» quijotesca implica la idealización subjetivista, y en lo referente a la «mediación» textual, a la proyección del autor en su obra: "Sobre la locura de don Quijote hay diversas perspectivas: la del propio don Quijote, la de los demás personajes, la del autor y la del lector. De haber estado loco de remate, don Quijote habría terminado en un manicomio, como el personaje de Avellaneda. Y no hubiera podido Cervantes hacerlo portavoz suyo, como indudablemente lo hace en multitud de ocasiones".

38. *Ibíd.*

39. *Ibíd.*, p. 175.

40. E. C. Riley, *Introducción al Quijote*, pp. 10-11.

41. J. J. Allen, *Don Quijote I*, p. 11.

42. E. C. Riley, *op. cit.*, p. 13.

43. *Op. cit.*, p. 18.

44. A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 329. También nos parece acertado el siguiente juicio de Marcel Bataillon: "La obra de Cervantes es la de un hombre que permanece, hasta lo último, fiel a las ideas de su juventud, a hábitos de pensamiento que la época de Felipe II había recibido de la del Emperador" (p. 778 de su obra *Erasmus y España*).

45. *Don Quijote I*, Prólogo, p. 79.

46. *Ibíd.*, p. 80.

47. E. C. Riley, *op. cit.*, p. 58. Estas dudas de Riley tienen cumplida justificación, ya que la obra, por su carácter general o universal, no sólo suscita una pluralidad crítica, sino que podría contener en el ámbito de su dominio tal disparidad heterogénea. Sin embargo, y dada la trayectoria idealista de nuestra Tesis, asociamos más la proyección cervantina con el mundo ideal-moral quijotesco que con la naturaleza práctica y realista de Sancho (sin descartarlo en absoluto, pero nos inclinamos más hacia aquel extremo). Ese mismo perfil metafísico encontramos en las razones que nos aporta Fernando Lázaro Carreter, donde se nos muestra el proyecto de las dos conciencias (quijotesca y de Sancho) por parte de Cervantes: una oposición por requerimientos artísticos. Esto lo entiende dicho autor en una parte del relato, porque progresivamente parece atender hacia una compenetración concienciativa (quijotización de Sancho); no obstante, es notorio el contraste personal y las diferencias concienciativas, que hacen que nos situemos más en aquel dualismo que en una proyección analógica final (cfr. , pp. XXXVI-XXXVII del “Estudio Preliminar” de la edición de *Don Quijote*, vol. I, dirigida por Francisco Rico).

48. Emilio Orozco Díaz, *op. cit.*, p. 116.

49. *Op. cit.*, pp. 121-122. La idea atractiva de las situaciones circunstanciales en el entramado concienciativo cervantino, como muestra aquí Emilio Orozco siguiendo las pautas de tantos otros, no hace sino corroborar nuestra defendida idea de la fiabilidad contextual; de la versión vital al lenguaje literario.

50. *Op. cit.*, p. 239.

51. *Op. cit.*, p. 157.

52. *Ibíd.*, p. 167.

53. *Don Quijote I*, cap. 39, p. 464.

54. *Ibíd.*, cap. 40, p. 476.

55. *Ibíd.*, cap. 47, p. 552.

56. E Orozco, *op. cit.*, p. 248; opinión que recoge, a su vez, de Luis Andrés Murillo.

57. *Ibíd.*, p. 250.

58. Fernando Lázaro Carreter, “Estudio Preliminar” a la edición del *Quijote* dirigida por F. Rico, p. XXI, vol. I.

59. Emilio Orozco, *op. cit.*, p. 277.

60. *Op. cit.*, p. 337.

61. *Ibíd.*, p. 339.

62. *Ibíd.*, p. 340.

63. *Op. cit.*, p. 274.

64. Cfr. cap. VI de la mencionada obra de Américo Castro. Por nuestra parte, y según asumimos y defendemos en nuestra Tesis, nos inclinamos por un veraz espíritu religioso, muestra de su convicción y de esa abstracción idealista-metafísica a la que tendemos como síntesis.

65. Américo Castro, *op. cit.*, p. 245. Coincidimos plenamente en el recurso a las ciencias sociales para una analítica subjetiva. No obstante, el subjetivismo existencialista nos atrae mucho más a la hora de ‘hurgar’ en los estados concienciativos. Por eso también habíamos establecido el principio metodológico de las teorías filosóficas de la historia de Collingwood, por lo espinoso que resulta adentrarse en el pensamiento y conformar una evidencia de la objetividad.

66. *Ibíd.*, p. 246.

67. *Op. cit.*, pp. 261-262.

68. *Ibíd.*, p. 252. La dura crítica «convencionalista» e «hipócrita» a la que somete Américo Castro a Cervantes, sin que nos convenza, porque para ello se requerirían muchas y poderosas argumentaciones, se inscribirían más bien en las razones que arguye Marcel Bataillon (pp. 777-778 de su citada obra), propias del contexto renacentista: “Su obra sólo es inteligible si se ve en ella un fruto tardío maduro a lo largo de una vida aventurera y difícil, pero fecundado en el otoño del Renacimiento español, cuando Cervantes recibía del Maestro López de Hoyos las lecciones un tanto confidenciales de un erasmismo condenado, de ahí en adelante, a expresarse a media voz”. (Aunque también, en dicha p. 778, nos dice Bataillon que toma por guía a Américo Castro en su crítica erasmista, con ciertas reservas). En otro lugar (p. 785) Bataillon contradice ese aspecto hipócrita que recriminamos respecto al talante moral cervantino: “El Cervantes erasmizante de Américo Castro, lejos de estar en contradicción con la Contrarreforma española, se nos muestra maravillosamente de acuerdo con los grandes hombres de ese movimiento, a condición de que se le libere de la máscara del hipócrita, y que no se quiera anexarlo a un racionalismo negador de la fe cristiana”.

69. *Ibíd.*, p. 256.

70. Véase el comentario de la n. 44 de este mismo capítulo. Algo similar nos manifiesta en las siguientes líneas Ramón de Garciasol: “Carlos V necesitaba un elemento unificador que a la larga consolidase el Imperio. Y no podía ser otro que el catolicismo. Una religión para todos implicaba una ley moral única, lo que haría necesario un monarca en la cúspide. Felipe II, asimismo, recoge el legado paterno y le hace clave de su política” (p. 179 de su obra *Claves de España: Cervantes y el Quijote*). O como nos recuerda Américo Castro (cfr. p. 73 de *La realidad histórica de España*), sus antecedentes en la ‘creencia’ religiosa y su carácter clasista, derivados de la convivencia de las tres religiones monoteístas hispanas.

71. *Don Quijote II*, cap. 8, p. 85.

72. *Don Quijote I*, cap. 27, p. 327.

73. *Don Quijote II*, cap. 16, p. 141.

74. Cfr. Ramón de Garciasol, *op. cit.*, pp. 91 y 188, respectivamente. Concretamente, y en relación al postrer juicio (p. 188), afirma: “Don Quijote es lo que Cervantes quiso ser, aunque contado con humor para poder decir lo que llevaba dentro. El *Quijote* es la autobiografía moral de Cervantes, la prueba de la hondura de su sentimiento y la altura de su pensamiento”.

75. Cfr., Marcel Bataillon, *op. cit.*, pp. 782, 785 y 795, respectivamente.

76. Véase Vicente Gaos, *op. cit.*, p. 157, vol. III.

77. Américo Castro, *op. cit.*, pp. 991-992. (Anthony Close –*op. cit.*, p. LXIX– lo analiza así: “Américo Castro, en el libro ya citado, le atribuye cualidades muy distintas: una inteligencia olímpicamente superior, un vaivén ambiguo entre la afirmación trascendental y la negación materialista, la cautelosa disimulación de su escepticismo bajo una capa de hipocresía, una profunda familiaridad con las corrientes más avanzadas e ilustradas del humanismo europeo. Con estos materiales, según Castro, Cervantes forja un sistema ético, rivaliza en belleza y originalidad con el de Montaigne y demuestra el mismo sesgo racionalista y secular”).

78. *Ibíd.*, p. 292.

79. Véase Luis Rosales, *Cervantes y la libertad*, p. 187, vol. I.

80. Apud José Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 3143, vol. IV.
81. Sobre «situación» así como «ética de la situación» y su referencia existencialista, pueden consultarse las pp. 3069-3073, t. IV, de la citada obra de José Ferrater Mora.
82. Françoise Dastur, p. 155 del cap. IX, “Heidegger”, de la *Historia de la Filosofía. La filosofía en el siglo XX*, bajo la dirección de Yvon Belaval, vol. 10.
83. Xavier Tilliette, “Gabriel Marcel”, en *Historia de la Filosofía. La filosofía en el siglo XX*, p. 184, vol. X, bajo la dirección de Yvon Belaval.
84. *Don Quijote II*, cap. 3, p. 51.
85. Cfr. Américo Castro, *op. cit.*, p. 284. Ya antes, en p. 246, nos dice que “Cervantes aparece primero sin máscara, en la espontaneidad de su pensar, y luego con una faz convencional, tal como lo requería el momento y el ambiente”.
86. Véase Américo Castro, *La realidad histórica de España*, p. 291.
87. Manuel Cruz, *Filosofía de la Historia*, p. 182.
88. *Don Quijote I*, cap. 39, p. 465.
89. *Op. cit.*, cap. 8, p. 149. Luego se enfrentó e insultó a los religiosos de San Benito llamándoles «gente endiablada y descomunal» y «fementida canalla»: “Y sin esperar más respuesta, picó a Rocinante y, lanza baja, arremetió contra el primero fraile, con tanta furia y denuedo, que si el fraile no se dejara caer de la mula, él le hiciera venir al suelo mal de su grado, y aun mal ferido, si no cayera muerto. El segundo religioso, que vio del modo que trataban a su compañero, puso piernas al castillo de su buena mula, y comenzó a correr por aquella campaña, más ligero que el mismo viento”, (*ibíd.*, pp. 150-151). Este acoso sobre el personal religioso muestra, tal vez, un empeño cervantino contra el orden institucional eclesiástico. No comprende el dogma ni las creencias, sino el servicio a tal orden, que puede desvincularse de un recto sentir y obrar y ampararse en una estructura; servirse de ella con mal uso y distinta finalidad. Esto, creemos, defiende Cervantes y recrimina con el ataque constante al personal eclesiástico. Por eso decimos que, dadas las circunstancias temporales, Cervantes debe recurrir a un medio marginal, falto de juicio (don Quijote), o de talento y prudencia (Sancho); como en este otro pasaje, donde Cervantes se despacha a gusto: “-¡Ah, señor cura! ¿Pensaba vuestra merced que no le conozco, y pensará que yo no calo y adivino adónde se encaminan estos nuevos encantamientos? Pues sepa que le conozco, por más que encubra el rostro, y sepa que le entiendo, por más que disimule sus embustes”, (*op. cit.*, p. 551).
90. Javier Salazar Rincón, *El mundo social del Quijote*, p. 165. O más adelante, p. 170, cuando dice: “Pero la pobreza significa, ante todo, para las gentes del campo, hambre y carencia de lo más indispensable”.
91. Américo Castro, *op. cit.*, p. 295.
92. En el “Estudio Preliminar” que hace Ángel Valbuena Prat a las *Obras completas* de Cervantes, t. I, p. 10, leemos: “... y establecida su familia en Madrid, por los azares de pobreza en que transcurrió la infancia del novelista, y que seguirán en toda su vida...”. O como dice Joan Ramón Resina: “el proceso inflacionario disparado por el aluvión de metales americanos ha reducido a la inactividad y a la miseria a millares de individuos que se acogen a la mendicidad en las ciudades de la Meseta”, (revista *Anthropos*, nº 100, p. 39).
93. Julio Rodríguez Puértolas, “Cervantes visto por Américo Castro”, revista *Anthropos*, núm. 98-99, p. 54.
94. *Don Quijote II*, cap.42, p. 344.

95. Como dice expresamente en el “Prólogo a la Segunda parte”: “He sentido también que me llame envidioso, y que como a ignorante, me describa qué cosa sea la envidia; que, en realidad de verdad, de dos que hay, yo no conozco sino a la santa”. Es evidente la sinceridad cervantina, su firmeza moral. Si hubiera sido circunstancial, acomodadizo, condescendiente, contemporizador, arribista y oportunista, distinta suerte le hubiera deparado el azar, a la que manifiesta aquí: “—Y desdichado —respondió Ginés—; porque siempre las desdichas persiguen al buen ingenio”, (*Don Quijote I*, cap. 22, p. 277).

96. Emilio Calderón, *Cervantes*, p. 91.

97. A. Márquez, “La Inquisición y Cervantes”, revista *Anthropos*, núm. 98-99, p. 56.

98. *Ibíd.*, p. 57.

99. Cfr. Américo Castro, *op. cit.*, pp. 251-252.

100. *Don Quijote I*, cap. 50, p. 574. Otra vez don Quijote *versus* el canónigo. Y otra vez puede asaltarnos la duda de la intencionalidad de Cervantes. Dos medios directos (libros de caballería y don Quijote) en su utopía y enajenación, poco creíbles, se sitúan en una posición moralizadora, pero ¿con qué fin: desautorizar a éstos, ridiculizándolos por enunciar aquello que no le es propio, o (indirectos) advertir a la sociedad por medio de la única —o de las pocas— vía permisiva? Más acertado nos parece este postrer criterio, porque se repite; está en línea con la trayectoria transformadora.

101. Véanse nn. 60 y 61 del cap. II.

102. *Don Quijote II*, cap. 27, p. 238. En estas palabras Cervantes reflexiona sobre la «verdad», identificándola con Dios, por principio; descartando por absurdo y contradictorio su oponente. También se posiciona el deber en la «obligación», por prescripción divina y humana. El cumplimiento y orden social gradativamente pasan de las leyes divinas a las humanas; si no en su objetivo material, sí en la relación legisladora, que, en el orden temporal, participaría del derecho divino.

103. V. gr., en don Quijote I, hemos constatado citas del Eclesiástico 3, 27 (p. 247) y de Proverbios 31, 10 (p. 398); y en don Quijote II, de Job 28, 28 (p. 340), de Josué 10, 12 (p. 462) y del Éxodo 20, 5 (p. 538).

104. *Don Quijote I*, cap. 5, p. 126. Tal vez esta autoconciencia cervantina tengamos que identificarla con las palabras que expresa Américo Castro en su libro *España en su historia* (p. 583) que, en definitiva, enarbola don Quijote con la insignia señera de su pensamiento y acción: “La forma hispánica de vida se defendió con el mismo tesón con que don Quijote protegió su qui jotismo frente a todos los curas, barberos, bachilleres y canónigos de la racionalidad; mucho más importante que ser Quijote (puede haberlos y los hubo en muchos sitios) es la voluntad de sostener el propio qui jotismo, lo que se quiere ser, aun a riesgo del propio existir. Lo esencial en el Quijote no son las divertidas andanzas y peripecias de aquel «entreverado» demente, sino el propósito berroqueño de mantenerse erguido, con el nombre y condición que se había impuesto, frente a todo y a todos. Así también España, desde hace cosa de un millar de años.

El hombre hispano vivió recluso dentro de sí mismo, sintiéndose incluso en el fluir de su experiencia”.

105. Cfr. Orestes F. Pucciani, “Jean-Paul Sartre”, en *Historia de la Filosofía. La filosofía en el siglo XX*, p. 201 y ss. Decíamos que encontrábamos cierta analogía con estos esquemas conceptuales sartreanos, aunque no una identidad, pues cuando se especifica —p. 201— que “el ser en la conciencia implica un ser distinto de él”, nuestro referente tendrá una connotación más espiritual que el materialismo sartreano.

106. Véase n. 119 del cap. II de esta tesis.

107. Joan Ramón Resina, “La irrelevancia de la vida cotidiana en el Quijote”, revista *Anthropos*, núm. 100, p. 38.

108. *Don Quijote I*, cap. 28, p. 350. Si nos atenemos a Javier Salazar Rincón, podemos apreciar hasta qué punto había cuestiones, como la del «honor», que dirigían prácticamente la conciencia social: “El honor es, en efecto, un importantísimo mecanismo ideológico de la sociedad tradicional; funciona como factor de cohesión social, conforma las conciencias, determina las conductas, impone obligaciones, asigna al individuo la dignidad y estimación que socialmente le corresponde, y actúa como un auténtico principio constitutivo y organizador del sistema social tripartito vigente en la Europa del Antiguo Régimen”, (véanse pp. 228-229 de su citada obra).

109. *Don Quijote I*, cap. 18, p. 234.

110. Ruth El Saffar, “Voces marginales y la visión del ser cervantino”; revista *Anthropos*, núm. 98-99, p. 59.

111. Mariarosa Scaramuzza Vidoni, “La utopía de un mundo nuevo en Cervantes”, revista *Anthropos*, núm. 98-99, p. 63. Argumentar, también, acerca del término «símbolo» o «simbolismo» alguna de las acepciones analizadas por J. Ferrater Mora. En primer lugar habla de que “símbolo es una señal no natural, es decir, una señal convencional”. Luego, cuando lo considera filosóficamente, menciona a S. K. Langer, y dice que “la concepción de los ‘datos de los sentidos’ como símbolos, las facilidades prestadas por la manipulación simbólica universal... de lo real, han permitido, de acuerdo con la citada autora, que ‘el edificio entero del conocimiento humano se presente ante nosotros, no como una vasta colección de informes procedentes de los sentidos, sino como una estructura de *hechos que son símbolos y de leyes que son sus significaciones*’ ”. Después, también hemos creído conveniente anotar o transcribir (de este mismo autor), la enunciación de los “principios del simbolismo” correspondiente a Urban: 1) Todo símbolo *qua* símbolo “está en lugar de”, representa o apunta algo. 2) Todo símbolo tiene una referencia dual... 3) Todo símbolo contiene a la vez verdad y ficción. 4) Principio de la adecuación dual, según el cual “un símbolo puede ser adecuado desde el punto de vista de la representación del objeto *qua* objeto, o puede ser adecuado desde el punto de vista de la expresión del objeto para nuestro tipo especial de conciencia”. (Véase el t. IV de la obra de dicho autor, *Diccionario de Filosofía*, pp. 3039-3042).

112. Agustín Redondo, “El Quijote y la tradición carnavalesca”, revista *Anthropos*, núm. 98-99, p. 93.

113. *Ibíd.*

114. Cfr. Américo Castro, *op. cit.*, p. 370.

115. Agustín Redondo, *art. cit.*, p. 93.

116. *Don Quijote II*, cap. 33, p. 285.

117. Agustín Redondo, *art. cit.*, p. 95.

118. *Ibíd.*

119. *Don Quijote II*, cap. 51, p. 413.

120. *Don Quijote I*, cap. 1, p. 101.

121. Javier Salazar Rincón, *op. cit.*, p. 158.

122. *Ibíd.* pp. 158-159.

123. *Op. cit.*, pp. 228-229. En esa misma p. (229), precisa este autor la extensión del concepto «honra», pues, aunque “es cierto que podrían encontrarse ejemplos de un concepto democrático de la honra, entendida como la dignidad innata de cada individuo, o identificada como la gloria que un hombre, aunque sea plebeyo, puede

alcanzar con sus actos heroicos; pero, en sentido estricto, el único honor auténtico es el del noble, y su posesión guarda relación directa con el rango social”. Por eso después puede afirmar que “el honor hace grande al noble e infame al plebeyo” (*ibíd.*, p. 230). Al mismo tiempo señala las inherencias propias del honor: “El depositario del honor ha de ser, ante todo, noble y rico; y debe estar en posesión de esas virtudes y cualidades superiores que la sangre ilustre inculca en el buen nacido, y que hacen del caballero un digno representante de su rango” (*ibíd.*, p. 233). “De entre este conjunto de cualidades, queremos destacar tres que nos parecen esenciales en la concepción caballeresca del honor: la riqueza y la liberalidad, la valentía y el arrojo, la veracidad y el fiel cumplimiento de la palabra dada” (*ibíd.*, p. 234). En relación a la limpieza de sangre y su función, nos dice: “La limpieza funciona, por consiguiente, como uno de los dispositivos más importante de la ideología dominante: enmascara el auténtico carácter de las relaciones sociales, promueve actitudes conformistas, crea en el labriego la ilusión de un imposible ascenso social, y le induce a aceptar los mitos segregados por la propia sociedad feudal” (*ibíd.*, p. 280).

124. *Op. cit.*, pp. 231-232.

125. *Ibíd.* (cita que hace de la obra de J. A. Maravall *Teatro y literatura en la sociedad barroca*, y similar a “Yo sé quién soy” (*Don Quijote I*, cap. 5, p. 126).

126. José Ferrater Mora, *op. cit.*, t. III, p. 2459.

127. Américo Castro, *La realidad histórica de España*, p. 77. Parece evidenciarse aquí un contraste hispano en relación al mudo protestante –Reforma– más progresista; como si la cultura hispana se encerrase en la tradición y renunciara al progreso. Parece ser demasiado radicalizado tal juicio, y quizás Cervantes represente la refutación más fehaciente a tal aserto.

128. Américo Castro, *op. cit.*, p.294.

129. *Op. cit.*, p. 43.

130. “... las malas cosechas, la carestía y el hambre descargan sus golpes sobre una población atacada por la peste...” (Javier Salazar Rincón, *op. cit.*, p. 182).

131. “En la crisis social de la época en la que se encuadra nuestro tema, las manifestaciones de anormalidad, desde el fanatismo superintegrado hasta la anomia y la desviación, son sumamente frecuentes. En la medida en que, en todas partes, con mayor o menor intensidad, el proceso de secularización ha avanzado algunos pasos, nos encontramos con que, si se reduce el número de posesos, visionarios, pseudoprofetos, místicos herejes, etc. aumenta el número de locos” (apud J. A. Maravall, *Utopía y contrautopía en el Quijote*, p. 149).

132. *Ibíd.* , pp. 150-151.

133. *Ibíd.* , pp. 159-160.

134. *Ibíd.* , pp. 162, 165.

135. *Don Quijote I*, cap.18, p. 228.

136. *Op. cit.*, cap. 18, p. 234.

137. María Zambrano, revista *Anthropos*, núm. 98/99, p. 21.

138. “Yo nací libre, y para poder vivir libre escogí la soledad de los campos”, sentencia enfáticamente Marcela a los requerimientos de los enemigos de su libertad (*don Quijote I*, cap. 14, p. 197).

139. María Zambrano, revista *Anthropos*, núm. cit., p. 22.

140. *Ibíd.*

141. *Don Quijote I*, Prólogo, pp. 79-80.

142. Por lo que la libertad no debe de escapar a algún tipo de sujeción a otros principios (fuera de los autónomos), cuyo sometimiento, por implícita y manifiesta autoridad y superioridad, aparte de reorientarnos y organizarnos conductualmente, ejerzan su influencia en nuestra propia alteridad.

143. Si antes establecíamos la libertad en términos análogos a ‘domicilio’, metafóricamente, ahora, con la expresión “¿cómo queréis vos que no me tenga confuso el qué dirá el antiguo legislador que llaman vulgo...?” (*Don Quijote I*, Prólogo, p. 80), deviene la dura prueba a que debe someterse el arbitraje particular; tal vez un elemento crucial a la hora de explicar decisiones personales. No podemos eludir, sin más, la ‘erosión’ que ese ‘legislador’, coimplicado en el acervo cultural que precede e informa a toda existencia humana, ejerce inconscientemente sobre el hecho y contenido personales; o conscientemente, porque dé respuesta satisfactoria a las iniciativas y planes personales, y, por tanto, su influjo sea una inducción o aprehensión de aquello que forma o configura la estructura organizativa personal. También, cómo la libertad puede transformarse en virtud de coacciones externas, en tanto que la irrupción de la figura del Quijote, viene a sobreadvertir o enmendar, tal vez, esos desatinos (como puede verse en J. A. Maravall, op. cit. , p. 27), contando con que la empresa utópica se comprenda o sea una forma de libertad, a causa de la reconducción externa; donde el «ego» se movería más en términos de «alteridad» que propios, debido a esa inercia influida o influyente.

144. *Don Quijote I*, cap. 4, p. 117.

145. María Zambrano, revista *Anthropos*, núm. cit., p. 22.

146. *Ibíd.* , p. 23.

147. *Don Quijote I*, cap. 2, p. 104.

148. *Don Quijote I*, cap. 9, p. 156. Concretamente es el mismo Cervantes el que interviene directamente como narrador: “Esta imaginación me traía confuso y deseoso de saber real y verdaderamente toda la vida y milagros de nuestro famoso español don Quijote de la Mancha, luz y espejo de la caballería manchega, y el primero que en nuestra edad y en estos calamitosos tiempos se puso al trabajo y ejercicio de las andantes armas, y al desfacer agravios, socorrer viudas, amparar doncellas...”. Vemos, pues, que Cervantes siente la necesidad de una reforma social.

149. *Don Quijote I*, cap. 11, p. 170. “Y agora, en estos nuestros detestables siglos”. Aunque el contexto era la amenaza que sufría la honestidad femenina, podía ser alusivo a su época (cervantina) y a la precedente; y a diferentes órdenes, que se engendraron ya con ese cariz determinista y fatalista social.

150. Bajo esta expresión (ambigüedad acuciante) entenderíamos tanto los problemas como las necesidades e intereses que impulsan la reflexión en el proceso y desarrollo autoconcienciativo; es decir, aquellos factores que promueven la formación autoconcienciativa.

151. Véase la p. 7 de su obra *La ética del Quijote*. allí expresa que “El Quijote es algo especial: siempre que se lee de nuevo, se lee de distinta manera, y, a pesar de ello, resulta inagotable. Por consiguiente no es de extrañar que no exista el libro definitivo sobre esta novela, y que haya, eso sí, aproximaciones sugerentes, incluso convincentes y hasta admirables, que tan sólo en apariencias son contradictorias, ya que en realidad se complementan muchas veces: ningún texto se presta tanto a la interpretación como el *Quijote*.”

Y, sin embargo, quien quiera añadir algo a su comprensión ha de acercarse a él con respeto y sin pedertería, pues sólo con esta condición se abrirá el texto. Se cerrará, al contrario, si el intérprete trata de someterlo a su voluntad o si amenaza con ahogarlo bajo una montaña de notas eruditas”.

152. *Don Quijote I*, cap. 18, p. 228.

153. Hans-Jörg Neuschäfer, *La ética del Quijote*, p. 48. Por su parte, y si nos atenemos al juicio de Vicente Gaos, dice que “la antipatía de Avellaneda por Cervantes se basa precisamente en su creación de un héroe autosuficiente, ‘hijo de sus obras’, dotado de libérrima voluntad para el cumplimiento de su vocación individual, frente a todos los obstáculos que le oponía la sociedad” (véanse pp. 79-80 del vol. III de su edición de *Don Quijote de la Mancha*).

154. *Don Quijote I*, Prólogo, p. 80.

155. Véase Jean Canavaggio, *op. cit.*, p. XLIV.

156. Talcott Parsons, *La sociedad*, p. 16. Decíamos que con las debidas precauciones, ya que, en primer lugar este autor organiza esta esquematización de forma paradigmática con vistas a las sociedades *primitivas* e *intermedias*, por lo que atañe al lenguaje, siendo más de carácter normativo la evolución a sociedad *moderna* (concretamente en p. 47: “Para la transición de la sociedad primitiva a la intermedia, el desarrollo focal es el del lenguaje, que forma primordialmente parte del sistema cultural. La transición de la sociedad intermedia a la moderna, se encuentra en los códigos institucionalizados de orden normativo, al interior de la estructura de la sociedad y se centra en el sistema legal”); luego, y principalmente, expresar que estos esquemas sociológicos tan sólo nos auxilian en la trama explicativa; correlacionamos los elementos de la una (sociología) con la estructura situacional y organizativa del contexto literario (con su mundo interno), sin que ello suponga una constitución sociológica del mismo. Sin embargo, insinuamos que se descubren disposiciones análogas.

157. *Op. cit.*, p. 21.

158. Según criterio de este mismo autor (Talcott Parsons, ver explicación en nota anterior).

159. *Don Quijote I*, cap, 15, p. 204.

160. Véase E. C. Riley, *Introducción al Quijote*, pp. 199-200.

161. *Ibíd.*, pp. 206-207. Cfr. n. 55 del cap. II de esta tesis; allí J. B. Avalle Arce y E. C. Riley nos decían “que Cervantes se puso a escribir prosa literaria con una conciencia de historiador de la que no se pudo desembarazar enteramente incluso al escribir *romances*”.

162. E. C. Riley, *op. cit.*, p. 213.

163. Véase n. 39 del cap. II.

164. Ya el *Quijote* se ocupa de estos hechos específicos, pero lo entendemos desde el *pragmatismo* que encontramos en esta obra, que, desde consideraciones o principios de indudable cariz valorativo y moral, embebido en el espíritu humanista, redescubre el camino y el método de las posibilidades humanas (en orden a sus facultades e inherencias): “Porque te hago saber, Sancho, que hay dos maneras de linajes en el mundo: unos que traen y derivan su descendencia de príncipes y monarcas, a quien poco a poco el tiempo ha deshecho, y han acabado en punta, como pirámide puesta al revés; otros tuvieron principio de gente baja, y van subiendo de grado en grado, hasta llegar a grandes señores. De manera que está la diferencia en que unos fueron, que ya no son, y otros son, que ya no fueron” (*Don Quijote I*, cap. 21, p. 267). (Esta peculiaridad influenciante del

descubrimiento sobre la mentalidad utópica es también reflejada por Antonio Poch en el estudio preliminar que hace a la *Utopía* de Tomás Moro, p. LVIII).

165. Véase el desarrollo de estas ideas en pp. 240-245 de la obra de J. A. Maravall *Utopía y contrautopía en el Quijote*.

166. Cfr.: “En la *Utopía* aparecen claramente, a veces; otras veces, se adivinan y traslucen en numerosas huellas de realismo. Recuérdese, a este respecto, la consideración sobre la educación, la estratificación social y familiar, la política exterior –concebida frecuentemente como *Realpolitik*–, la guerra. Así, aunque parezca contradictorio, Tomás Moro, el autor de la *Utopía*, no es utópico”: (Antonio Poch, “Estudio Preliminar” a la *Utopía* de Tomás Moro, p. XLIII, cuya analogía con Cervantes, en este aspecto, es harto manifiesta).

167. Concretamente, leemos en la citada obra de Maravall (p. 34, n. 34 al cap. I): “Mannheim hace de la contrautopía una manifestación del pensamiento conservador... desde la aceptación confortable de una situación de intereses dada, cerrando las puertas a la proyección reformadora del futuro, bien por afirmar el carácter de único germen creador del pretérito, bien en nombre de la eficacia de lo que por ser presente existe. Dejando aparte el muy diferente valor del término ‘conservador’ en el pensamiento alemán y en el español, observemos que el básico inconformismo de Cervantes nos hace ver en él un concepto de contrautopía válido, no sólo en sentido conservador, sino en una acepción reformadora desde la cual advierte que el errado camino de una ineficaz utopía, desde una pseudoutopía, puede ser perturbador para reconocer los vicios de una sociedad y llegar a su práctica corrección”.

168. En la transición encontraríamos aquellas actitudes o formas de comportamiento que han adoptado o que aplican, a modo de solución, la practicidad y conveniencia que resultan de rebasar las trabas y obstáculos hallados. Como un a modo de solución práctica para la vida; de norma y conducta niveladora. Nos puede servir de referencia lo que expresa J. A. Maravall del *Quijote*, en relación a su tiempo: “ni los libros de caballería eran ya un problema a comienzos del siglo XVII, cuya nueva mentalidad bastaría para excluirlos por completo del campo de la literatura” (*op. cit.*, p. 16). Por lo cual, “no cabe duda de que tan pleno resultado –el de aniquilar los libros de caballería, si es que este era el verdadero propósito cervantino, como afirma él mismo en el Prólogo de la I parte, p. 84– había de ser no sólo a méritos del libro, sino a la adecuación de este con la mentalidad del tiempo, ya preparada para lograrse en él este fin” (J. A. Maravall, *op. cit.*, p. 17).

169. Ya en la Primera parte de la obra (cap. 21, p. 264) exige don Quijote a Sancho brevedad en el razonamiento. Y anteriormente –en ese mismo cap., p. 258– hace este juicio sobre ellos: “–Paréceme, Sancho, que no hay refrán que no sea verdadero, porque todos son sentencias sacadas de la misma experiencia, madre de las ciencias todas”.

170. *Don Quijote I*, cap. 23, pp. 287-288.

171. A este respecto, nos recuerda E. Lledó acerca del texto escrito, de la escritura: “Pero, junto al lenguaje oral, inicio y modelo de la comunicación humana, fue apareciendo otra forma de comunicación, reflejo de aquella originaria, y que ha permitido superar la temporalidad inmediata a la voz y el instante en que se articula. En esta superación, más allá de la limitada y monótona experiencia, se crea la memoria colectiva, se crea la historia”, (véase p. 102 de su citada obra *El silencio de la escritura*).

172. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 31.

173. *Don Quijote I*, cap. 50, p. 574. "... Se cree por eso un caballero andante ejemplar en todas las dimensiones humanas y sociales" (Francisco López Estrada, "Lecturas del 'Quijote' ", p. 109, vol. II de la edición de *Don Quijote de la Mancha*, dirigida por F. Rico).

174. V. gr., cuando Sancho Panza responde al canónigo toledano "no sé esas filosofías" (II, L); o el comentario de Francisco López Estrada, op. cit., p. 109, cuando dice, entre otras cosas, que "se replantea la cuestión de la verdad y la ficción literaria sin resolverse".

175. Ángel Rosenblat, *La lengua del "Quijote"*, p. 111.

176. *Ibíd.* p. 112. Evidentemente, aquí el autor se hace eco de la teoría de Américo Castro de la "realidad oscilante", o "relatividad" (véanse pp. 83-84 de su obra *El pensamiento de Cervantes*).

177. Véase p. 119 del *Elogio de la locura* de Erasmo.

178. *Don Quijote I*, cap. 12, pp. 178-179.

179. Emilio Lledó, op. cit., p. 131.

180. José Luis Moralejo en su "Prólogo" a la traducción que hace de los *Anales* de Tácito.

181. José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, p. 77.

182. Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, pp. 114-115.

183. Véase Antonio Poch, en su "Estudio Preliminar" a la *Utopía* de Tomás Moro, pp. LXI-LXII. Los fundamentos estoicos y aristotélicos se pueden consultar en pp. 81 y 123, respectivamente. También, posteriormente se ha venido matizando la malignidad humana: "Los dos valores *contrapuestos* 'bueno y malo', 'bueno y malvado', han sostenido en la tierra una lucha terrible, que ha durado milenios; y aunque es muy cierto que el segundo valor hace mucho tiempo que ha prevalecido, no faltan, sin embargo, tampoco ahora lugares en los que se continúa librando esa lucha, no decidida aún" (Friedrich Nietzsche, op. cit., pp.58-59).

184. F. Nietzsche, op. cit., p.83.

185. Cfr. Marcel Bataillon, op. cit., p. 202.

186. Con «apoyo referencial», y por no ser reiterativos, estaríamos comprendiendo las implicaciones o fundamentaciones mutuas sujeto-objetivas, individuales-sociales o realistas-idealistas. Y en el término «atractivamente», la conexión, dentro de la implicación, que se establece entre dichas relaciones.

187. "Cervantes no gusta de las figuras claramente destacadas como el Renacimiento, el Barroco le impone el amor por las masas, los grandes volúmenes. Nos presenta el devenir de las historias, el hacerse de los personajes y se deleita con la formación del grupo, cómo se va engrosando hasta llegar a ser un curso caudaloso" (Joaquín Casaldueiro, "La Galatea", en *Suma cervantina*, editada por J. B. Avalor-Arce y E. C. Riley, p. 33).

188. "... El arte barroco, nacido al calor de la Contrarreforma y que comienza siendo proyección de sus ideales, se complace mucho in insuflar un sentido cristiano a los temas clásicos" (Enrique Moreno Báez, "Perfil ideológico de Cervantes", p. 267 de la citada obra editada por J. B. Avalor-Arce y E. C. Riley).

189. Jon Elster, *El cambio tecnológico*, p. 29.

190. "La unidad elemental de la vida social es la acción humana individual. Explicar las instituciones y el cambio social es demostrar de qué manera surgen como el resultado de la acción de los individuos. Esta visión a la que se suele hacer referencia como individualismo metodológico es en mi opinión trivialmente cierta" (Jon Elster, *Tuercas y tornillos*, p. 23).

191. Precisamente Edward H. Carr en su obra *¿Qué es historia?*, p. 184, nos dice: “En una conferencia previa defendí ya la opinión de que las ciencias sociales –y entre ellas la historia– no pueden acomodarse a una teoría del conocimiento que disloca el sujeto del objeto y que sostiene una rígida separación entre la observación y la cosa observada”.

192. Jon Elster, *op. cit.*, p. 79, insiste “en que la acción humana individual es la unidad básica de la explicación de las ciencias sociales”.

193. “El presunto punto de partida de la ciencia social, por el contrario, es la observación de la conducta humana individual... En ciencias sociales los datos importantes directamente accesibles para nosotros son las actitudes y creencias de los individuos. Por consiguiente, todo enunciado acerca de una colectividad debe ser en principio reductible a una serie de enunciados acerca de los individuos de que se compone la colectividad” (Manuel Cruz, *Filosofía de la historia*, pp. 177-178). O este otro juicio: “El átomo lógico del análisis sociológico es, pues, el actor individual. Bien entendido que este actor no actúa en un vacío institucional y social... su acción se desarrolle en un contexto de ‘coerciones’ ” (Raymond Boudon, *La lógica de lo social*, pp. 36-37).

194. A este respecto confrontamos los siguientes criterios de R. Boudon: “A través de lo singular la sociología apunta... a lo ‘general’ ” (*op. cit.*, p. 55). Además, cuando Boudon habla de «individuo», coincide con Elster en comprender dentro del término o asignar a “las personas o grupos dotados de instituciones de decisión colectiva” (*op. cit.*, p. 64).

195. *Op. cit.*, p. 16.

196. *Ibíd.*, p. 22.

197. *Don Quijote I*, cap. 32, p. 393.

198. Stephen F. Mason, *Historia de las ciencias*, vol. I, pp. 140-141.

199. Michel Moner, “Lecturas del Quijote”, p. 86, vol. II de la edición de *Don Quijote de la Mancha* dirigida por F. Rico.

200. Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 218.

201. Vicente Gaos, p. 150, vol. III, de su edición de *Don Quijote de la Mancha*.

202. “El labriego está condenado a sufrir la pobreza, la arbitrariedad de propietarios y señores, y el menosprecio de las demás categorías sociales; no es capaz de analizar y comprender su situación dentro del conjunto social, y carece de medios para defenderse en este mundo hostil” (Javier Salazar Rincón, *El mundo social del “Quijote”*, p. 181). “Pero es en la última década del siglo XVI cuando la pobreza del campo se torna realmente dramática: la Corona, perdida en un laberinto financiero, aumenta constantemente los impuestos; la carcoma de los censos destruye el corto caudal de los labradores; las malas cosechas, la carestía y el hambre descargan sus golpes sobre una población atacada por la peste; los precios crecen de manera espectacular desde 1590” (*ibíd.*, pp. 181-182). “La abundancia de mendigos, tullidos falsos o auténticos, vagabundos y gentes desocupadas, es una de las consecuencias de la crisis del campo y un fenómeno característico de la Europa barroca” (*ibíd.*, p. 187).

203. Javier Salazar Rincón, *op. cit.*, p. 71.

204. *Op. cit.*, p. 140. (Aunque más que progreso se respirase un anquilosamiento y una defensa a ultranza institucional, sobre todo desde la nobleza, por preservar su situación privilegiada, su dominio y sus ancestrales tradiciones).

205. *Ibíd.*, p. 141.

206. *Don Quijote I*, cap. 6, p. 137.

207. *Don Quijote II*, cap. 5, p. 65. Los temas que se reflejan aquí y que concentran la atención del autor, son un reflejo fehaciente de la situación social contemporánea de su época: dinero, linajes, fortuna –entre otros–, constituían los móviles del interés y la existencia. A juicio de J. A. Maravall, la «modernidad», que comienza en la segunda mitad del siglo XVI a partir del Renacimiento, se basa en “ejército regular, economía dineraria y administración por expertos”, (véanse pp. 38-39 de su obra *Utopía y contrautopía en el Quijote*).

208. El término «modernidad» es asumido por J. A. Maravall (*op. cit.*, p. 38), con un sentido intemporal; una especie de calificación aplicable a cualquier época nueva.

209. *Op. cit.*, p. 49.

210. *Don Quijote II*, cap. 35, p. 299.

211. *Op. cit.*, cap. 53, p. 428.

212. *Don Quijote I*, cap. 9, p. 156.

213. J. A. Maravall, *op. cit.*, p. 83.

214. *Don Quijote I*, cap. 11, p. 170.

215. J. A. Maravall, *op. cit.*, p. 29.

216. *Don Quijote II*, cap. 53, p. 424.

217. Véase acerca de este tema: Adam Schaff, *Historia y verdad*, pp. 126-127.

218. *Don Quijote II*, cap. 6, p. 71.

219. José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, p. 276. Decimos «Renacimiento» por preceder en su inmediatez al Barroco, aparte de abarcar el mundo que analizamos. Sería más exacto y justo saltar desde el Renacimiento a la antigüedad clásica, su fuente de inspiración y origen de esos géneros literarios, con la correspondiente escala valorativa social afín al esquema formal del género apropiado. Podría decirse que, desde la antigüedad, el género requiere la diversificación que precisan las categorías sociales. Por eso este autor insiste más adelante en “que los géneros literarios de la comedia y de la tragedia están adscritos, en la representación de los personajes, a grupos estamentales propios, porque a éstos había que referir los valores que aquéllos reflejan” (*op. cit.*, p. 286).

220. *Don Quijote I*, cap. 24, p. 294. Como vemos, parece ser que la riqueza era el centro de la apetencia social, pues, como decimos, son muchas las historias y los personajes de la novela que participan de esa propiedad: ser hacendados. Tal vez esto denote una carencia generalizada en la sociedad de aquella época, y por eso se les proporcionen modelos que mitiguen su estado carencial; o, ya sea porque los hechos y los personajes se refuerzan con esta propiedad. Puede que el dinero no sólo establezca la diferencia y sirva de elemento de estabilidad y orden social (pues como nos advierte Marvin Harris cuando enjuicia el desarrollo en el mundo capitalista moderno, “los beneficios acaban ‘goteando’ sobre las clases más pobres” –véase p. 377 de su obra *Introducción a la antropología general*), sino que también magnifique y dignifique los hechos, con lo cual tendría que cuestionarse la moralidad como primer motor social. De todas formas, la extendida pobreza más que noticia entonces sería una preocupación y un cargo; una pesada carga social que había que ensombrecer con las magnificencias de la nobleza y la riqueza. Por eso tal vez sea un medio de reconocimiento y sometimiento social; de educación y dominio de masas; porque en estas historias –como la de Cardenio– se magnifica y exalta

sobremana la pasión amorosa y, lógicamente, el centro o foco emana de los personajes, que irradian desde sí el primero y más profundo sentir humano, al igual que arrastran consigo el cúmulo de intereses propios y de normas institucionalizadas.

221. *Don Quijote II*, cap. 6, p. 72.

222. José Antonio Maravall, *op. cit.*, p. 515.

223. *Ibíd.*, p. 516.

224. Apud J. A. Maravall, *op. cit.*, pp. 516-517.

225. *Don Quijote I*, cap. 50, p. 572.

226. J. A. Maravall, *op. cit.*, p. 66.

227. Apud Javier Salazar Rincón, *El mundo social del "Quijote"*, p. 229.

228. *Don Quijote I*, cap. 28, p. 349.

229. Javier Salazar Rincón, *op. cit.*, p. 234.

230. J. A. Maravall, *op. cit.*, p. 117.

231. Véase la n. 141 del cap. II de esta Tesis. Don Quijote también se atiene a ese peso tradicional de confinamiento social femenino, en algunas secuencias, como la siguiente: “–Si todos los que bien se quieren se hubiesen de casar –dijo don Quijote– quitaríase la elección y jurisdicción a los padres de casar a sus hijos con quien y cuando deben; y si a la voluntad de las hijas quedase escoger los maridos, tal habría que escogiese al criado de su padre, y tal al que vio pasar por la calle, a su parecer bizarro y entonado, aunque fuese un desbaratado espadachín; que el amor y la afición con facilidad ciegan los ojos del entendimiento, tan necesarios para escoger estado, y el del matrimonio está muy a peligro de errarse, y es menester gran tiento y particular favor del cielo para aceptarle” (*Don Quijote II*, cap. 19, p. 167).

232. *Don Quijote I*, cap. 33, p. 403. (la mentalidad de la época tipifica deterministamente la finalidad de la vida femenina, según estructuras rígidas de planificación social. Entonces se despersonaliza el arbitrio humano, puesto que se reconducen el pensamiento y la acción hacia un plan idealizado de interés social).

233. Ángel Rosenblat, *op. cit.*, p. 115 (a su vez se hace eco del criterio de Hatzfeld y de Américo Castro sobre enlaces o categorías antitéticas en el *Quijote*).

234. *Don Quijote I*, cap. 33, p. 403.

235. *Op. cit.*, cap. 14, p. 197.

236. *Op. cit.*, cap. 33, p. 398 (a su vez cita a Proverbios, 31, 10).

237. José Antonio Maravall, *Utopía y contrautopía en el Quijote*, p. 21.

238. *Op. cit.*, p. 86.

239. Ramón de Garciasol, *Claves de España: Cervantes y el Quijote*, pp. 192-193; decíamos que era extensible a toda la humanidad. Explícitamente este autor lo indica así en la p. 193 de la mencionada obra: “El *Quijote*, a más de ser el vehículo y la cifra de las gentes de España, es el espejo donde se mira y reconoce el hombre total”.

240. *Don Quijote I*, cap. 11, p. 168.

241. *Op. cit.*, cap. 20, p. 256.

242. E. C. Riley, *op. cit.*, p. 142.

243. Véase en Riley, *op. cit.*, p. 141, esta faceta de vanagloria.

244. *Don Quijote II*, cap. 44, p. 357.

245. *Op. cit.*, cap. 74, p. 573.

246. *Op. cit.*, cap. 43, p. 343.

247. Estas ideas (ideales, ilusiones y relación causal de la locura) pueden verse en Riley, *op. cit.*, pp. 167, 182-183.

248. *Don Quijote I*, cap. 25, p. 307; o este otro interés de emular la naturaleza, maestra del hombre, escuela de aprendizaje: “y no le parezca a alguno que anduvo el autor algo fuera de camino en haber comparado la amistad destes animales a la de los hombres; que de las bestias han recibido muchos advertimientos los hombres y aprendido muchas cosas de importancia”, (*Don Quijote II*, cap. 12, p. 111).

249. Véase la obra de Ramiro de Maeztu, *Don Quijote, Don Juan y La Celestina*. Concretamente, en pp. 40-43 se habla de la realidad sociopolítica española, de la finalidad que pretendía, así como de sus consecuencias – negativas y problemáticas. Después, pp. 46, 50-53, se incide en la psicología cervantina y en la reflexión empírica que, de alguna forma, desembocaron en la concreción de la obra, es decir, se establece causalmente la conexión subjetiva y social.

250. Ramiro de Maeztu, *op. cit.*, p. 52.

251. *Ibíd.*, p. 53.

252. *Ibíd.*, p. 55.

253. *Ibíd.*, p. 57. Ya decimos, es una opinión de este insigne escritor, y que no implica nuestro acuerdo necesariamente; es una opinión más tal vez adaptada a unos particulares intereses en unas circunstancias históricas determinadas, pero todos los juicios que venimos exponiendo, confrontando o, simplemente, consultando y haciendo objeto de estudio y composición sobre este tema concreto, participan indiscutiblemente también de esas dos circunstancias (interpretación e historicidad) y, por tanto, amplían considerablemente los círculos de los que queremos desprender un criterio firme, consistente, objetivo y científico.

254. *Don Quijote I*, cap. 26, p. 322.

255. *Ibíd.*, cap. 25, p. 314.

256. *Op. cit.*, cap. 47, p. 552.

257. *Don Quijote II*, cap. 43, p. 348.

258. *Op. cit.*, cap.11, p. 102.

259. *Don Quijote I*, cap. 47, pp. 550-551.

260. *Don Quijote II*, cap. 20, p. 181.

261. En lo relativo a esta cuestión dicotómica leemos: “La percepción del dualismo del alma humana empareja, para Jacques Chevalier (y para Hatzfeld), a Cervantes con Pascal. Otra es la opinión de Spitzer, según el cual Cervantes ‘pertenece... a la familia de Descartes y Goethe, no a la de Pascal y Kierkegaard’ ” (Vicente Gaos, *op. cit.*, vol. III, p. 74).

262. *Don Quijote de la Mancha*, edición de Martín de Riquer, vol. I, p. 53.

263. *Ibíd.*

264. Joaquín Casaldueiro, *op. cit.*, p. 36.

265. Vicente Gaos, *op. cit.*, vol. III, p. 174.

266. Antonio Poch, *op. cit.*, p. LXXII.

267. Véanse estas últimas ideas renacentistas y ‘liberales’ en J. A. Maravall, *op. cit.*, pp. 84 y 86.
268. *Don Quijote I*, cap. 22, p. 278.
269. *Ibíd.*, pp. 274-275.
270. Véanse, al respecto (sobre virtud como hábito) pp. 141-142 de la citada obra de José Antonio Maravall, *Utopía y contrautopía en el Quijote*; a su vez, evoca la teoría ética de raíz aristotélica, que modernamente el «neoristolismo» ha resucitado con fuerza (v. gr., autores como Alasdair MacIntyre y Martha C. Nussbaum), tal vez frente a la insatisfacción y confusión creadas en y con la ética moderna.
271. *Don Quijote II*, cap. 18, pp. 159-160.
272. José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, pp. 348-349.
273. José Antonio Maravall, *Utopía y contrautopía en el Quijote*, p. 88.
274. Véase esta postrera idea de conflicto entre la opinión social y el subjetivismo, en J. A. Maravall, *op. cit.*, p. 88.
275. Salvador de Madariaga: “Don Quijote europeo”, *Revista de Occidente*, núm. 48, p. 273.
276. José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, p. 57. Y en p. siguiente nos manifiesta que la reflexión, que caracteriza al hombre moderno, movía todos los resortes barrocos.
277. *Don Quijote II*, cap. 25, p. 224.
278. Américo Castro, *La realidad histórica de España*, p. 56.
279. Tomás Moro, *Utopía*, p. 65.
280. Véanse pp. 128, 129 y 131, de su citada obra, en lo que atañe a estas ideas.

IV

COMPRENSIÓN METAFÍSICA DEL MUNDO DEL *QUIJOTE*

¿Qué supuestos nos inducen a involucrar la problemática subjetiva que venimos analizando en el *Quijote* con principios metafísicos? ¿O desde qué asuntos ‘materiales’ nos hemos visto movidos a esa imperiosa correlación? Aunque en los precedentes capítulos hemos despertado ya ese interés y se han insinuado y prefigurado aquellos aspectos de la trama novelesca en los que hemos sentido una fuerte atracción y derivación hacia tal posición idealista, juzgamos oportuna la aportación de razones que justifiquen tal proceder y, al mismo tiempo, reconstruir sumariamente todo lo precedente que nos condiciona en tal sentido.

Uno de los principios que aportaríamos parte del interés subjetivo, que descubre en su entendimiento la comprensión objetiva, de acuerdo con aquellos principios que parecen formularse en sus pesquisas noológicas.¹ Por tanto, la subjetividad orienta el entendimiento objetivo desde posiciones intuitivas. En tal sentido se admitiría aquel sentimiento microcósmico que anida en la autoconciencia, por el que subjetivamente nos correlacionaríamos paradigmáticamente con aquellos macroórdenes del entendimiento objetivo, como pueden ser la sociedad, el universo o el mundo del espíritu. Y al hacer referencia a «paradigma» o «modelo», entraríamos en la disposición de la problemática subjetiva dentro del ‘concierto’ objetivo.

Aquellas macroestructuras, entre las que destacaríamos la *naturaleza*, por su especial contacto y familiaridad, manifiestan un orden interno semejante a leyes de una consistente constitución o esencia; tienen una peculiaridad necesaria, que nosotros traduciríamos, en el plano humano, por «moral», en cuanto que desde la consciencia apunta al carácter necesario de la propia interiorización y razón. De ahí que la mentalidad barroca, dentro de la que se desenvuelve también la mentalidad cervantina, desarrollara la transcendencia de esa actitud interna subjetiva en su incidencia o aportación social.² Diríase que el mundo subjetivo manifiesta las exigencias del carácter social de la propia conformación moral. Porque si la realidad confunde y desorienta en su problemática al entendimiento autoconsciente, entonces

el mundo de la apariencia, o idealidad metafísica, puede entrar en la conformación del espíritu, en su normatividad constitutiva y en el sentimiento interno de su propia capacidad y necesidad, dentro de la oposición inteligible del sentido de la existencia (objetividad-subjetividad). No es aventurada, por tanto, la siguiente afirmación de don Quijote cuando, tras ser apaleados por los yangüeses, se cuestiona su personalidad, en animado coloquio con Sancho, Maritornes y la ventera; porque en su alegación se esconde el reconocimiento valorativo de la superioridad subjetiva: “Creedme, hermosa señora, que os podéis llamar venturosa por haber alojado en este vuestro castillo, a mi persona, que es tal, que si yo no la alabo es por lo que suele decirse que la alabanza propia envilece”.³

Una inferencia a la que nos induciría el precedente texto (y el contexto del *Quijote* en general), giraría en torno a aquel doble efecto apuntado por Ramiro de Maeztu: por un lado, divertimento, por otro, consejo. Un efecto filosófico, pues al adentrarse en la trama novelesca y en su enredo paródico, sienta o despierta conciencia reflexiva en el propio entendimiento.⁴ Se establecen analogías en nuestra propia interioridad o se evocan las características reflexivas de aquellos intereses que mueven nuestro entendimiento autoconcienciativo. Lo cual expresa una íntima relación con la posición que defendemos de los diversos puntos de vista u «opinión» (cosa común en el *Quijote*), que concurren con necesidad explicativa de la heterogeneidad o realidad antitética que parece configurar el entendimiento general de la problemática inteligible.

Y este doble efecto apuntado pudiera tener una finalidad originaria en la mentalidad del autor. Por lo tanto, podemos seguir cuestionando la intencionalidad de Cervantes en la concepción y ejecución de su obra. Y nos siguen apuntando su inestimable ayuda a tal conjetura las directrices hermenéuticas y filosóficas emprendidas. Por la primera dirección, de las dos postreras referidas, continuamos apoyándonos en opiniones autorizadas o juicios críticos, por las implicaciones que conlleva el lenguaje –texto– tanto en la novedad que aporta como en los fundamentos que lo sostienen –socio-culturales. También, y adentrándonos por el referencial filosófico, hay criterios psicológicos que nos pueden ilustrar la apreciación de aquella finalidad: los gustos y aficiones sociales y las posibilidades potenciales que ello genera. La afición lectora del mundo contemporáneo cervantino y el tema caballeresco que lo informaba⁵ (“siempre hay algunos que saben leer, el cual coge uno destos libros en las manos, y rodeamosnos dél más de treinta, y estámosle escuchando con tanto gusto, que nos quita mil canas” –I, 32), pudieron decidir en la finalidad cervantina. Aunque no sólo

pensamos que su intención fuera la de sustituir con su obra a aquel otro género, o hacer con su parodia uno que complaciera a partidarios y detractores, según opinión de E. Orozco, ⁶ sino que esa aceptación y satisfacción generales se debieran al efecto que el contexto produjera en la conciencia lectora, al correlacionarse la problemática general y el enredo de la existencia con la trama novelesca, con su expresión y con las vías paradigmáticas que se ofrecían a todas aquellas dificultades: luz que a los hechos insinúa una iniciativa transformadora; quietud y ánimo frente a la inseguridad; reflexión sobre la situación agente en el devenir existencial – una meditación de la vida y de sus roles funcionales y metafísicos. Con toda razón argumenta así Emilio Lledó:

Como el diálogo vivo entre los hombres, el diálogo con la escritura expresa la necesidad de pensar más allá, de entender más allá, de saber más allá de la presencia o la propuesta. ⁷

Y este «más allá» concuerda esencialmente con los postulados especificativos metafísicos, según los criterios formulados por Xavier Zubiri. El cual, por un lado nos dice que “ir allende lo obvio significa ir allende las cosas que el hombre encuentra y que le salen al paso en el contacto inmediato con la realidad, ir a otras cosas que no son obvias, es decir, que no se encuentran y que el hombre justamente las ha buscado”; para matizarnos después, acerca de la diafanidad de lo obvio “que trasciende en una o en otra forma a las cosas que son obvias, sin estar, sin embargo, fuera de las cosas obvias”. ⁸

Estimamos acertado este criterio zubiriano, si tenemos en cuenta que el juego paradójico que parece encerrar, explica, de algún modo, los principios que venimos correlacionando a lo largo de nuestra Tesis. O lo que es lo mismo, la problemática subjetiva y su portavoz autoconcienciativo, encontrarían la mediatización conceptual que requiere el entendimiento dialéctico de sus pesquisas; es decir, una metodología adecuada de reflexión y entendimiento. Si bien la interacción subjetiva que se desprende de las inherencias histórico-sociales –largamente expuestas y debatidas ya–, nos sumen en una gran confusión, debido a la complejidad o heterogeneidad subjetiva (recordemos nuestra posición de ‘sujeto’ o ‘autoconciencia’, comprendiendo lo individual y lo colectivo o social –principalmente, la figura de Cervantes, su mundo entorno y la cultura o la pujanza tradicional– para hacernos una idea de la subjetividad o entendimiento subjetivo; con lo cual precisamos el objeto del entendimiento subjetivo, sus fines e intereses). Confusión, pues, que, como la de otros

críticos, podría provenir de la génesis o autoría del contenido especulativo autoconcienciativo. Ver la consistencia de los contenidos de la problemática expuesta, si median criterios como los del tenor siguiente:

La humanidad puede ser una idea regulativa de la condición humana, pero también incluye su suplemento que remite a todos los hombres. Los hombres sólo serían humanos cuando se desprendieran de la mentira de un sujeto que pretende mantener el absolutismo de su denominación. La conciencia moral obtiene su objetividad de la sociedad que penetra hasta el núcleo del individuo. Por eso no hay seguridad moral alguna en los principios: no se puede traspasar la lógica deductiva a los hombres. ⁹

De todas formas, oída esta opinión, sentimos una mayor afinidad con el subjetivismo individual (individualismo) y apelamos a esa trascendencia allende lo obvio como testimonio autoconcienciativo. No es un exclusivismo de todos aquellos condicionamientos que nos han legado social o culturalmente en la trayectoria del pensamiento; más bien la incidencia individual desde su aportación testimonial intuitiva en su autoría reflexiva, consciente. Esa dirección que perseguimos, consecuente con los principios cartesianos que se manifiestan en la conciencia cervantina; y en otras repercusiones ya aludidas, sobre las que incidiremos de forma inmediata, para su desarrollo, junto con los nuevos aspectos que aparezcan conforme al capítulo que nos ocupa.

Entonces, reseñamos y reiteramos las susodichas alusiones para compenetrarnos sintéticamente con los compromisos adquiridos, y obtener así una visión conjunta de los postulados fundamentales en los que basamos la dirección de nuestras pesquisas.

Cuando iniciábamos este capítulo, nos cuestionábamos la realidad u objetividad dentro de la amplitud que conferíamos a la «problemática subjetiva», e inquiríamos su conexión metafísica. Aquella problemática adquiriría una complejidad histórico-cultural, cuyo exponente subjetivo se confundía con las peculiaridades físicas o materiales y morales que podamos comprender en lo objetivo y lo metafísico, y que venían a tener un referente metodológico en ese principio dual de oposición o bipolarización con que parece comprenderse la existencia: en tal sentido, contrastábamos ideas tales como «tradición-innovación», «realidad-novela», «conciencia propia-ajena», «consciencia-inconsciencia», «utopía-realidad» y «cooperación e individualismo». Apelábamos así al pensamiento renacentista (conflicto entre destino y

libertad; en cuyo caso aportábamos un intuicionismo resolutorio o previsión quijotesca en tal conflictividad).¹⁰

Además, desde los componentes hermenéuticos, incidiendo por derroteros individuales, se rememoraba la expresión filosófica de las vivencias subjetivas; y lo aplicábamos a la interiorización cervantina mediante la ontología del contexto de la obra. Se conjugaban, pues, «ser», «consciencia» y «finalidad» bajo aspectos individualistas; entre los que podríamos destacar la ironía, un medio expresivo cervantino de oposición temporal y apego a ideas metafísicas, manifiestos en lo utópico y en el pensamiento moral. Lo primero, quizás, más que una evasión de la realidad contendría exigencias internas de normatividad ante la problemática circundante, es decir una réplica a las situaciones temporales circunstanciales no satisfactorias, o el conjunto de ideas informativas de la acción conforme a las necesidades humanas, que involucra realidad y vida. Pero también lo utópico se circunscribiría al medio social, con su disconformidad como recurso para el advenimiento de nuevas formas; del progreso y evolución, del destino del ser como parte del todo en constante transformación. En ambos casos lo veíamos como un medio encaminado a la solución problemática –o a su planteamiento– y basado en la experiencia y en la practicidad humanas.

En cuanto al pensamiento moral subyacente en el contexto del *Quijote*, tendríamos que evocar aquellos supuestos dualistas comprendidos tanto en la filosofía natural de Huarte de San Juan (la complejidad humana y su dual constitución física y espiritual), o la función cartesiana del *cogito* en la distinción alma-cuerpo, pasando por las concepciones renacentistas en su exaltación de la naturaleza humana, que descubre su valoración única, libre y autónoma, donde “el espíritu conquista su plena libertad con la triunfante afirmación del yo y de la naturaleza, en la cual está inmanente Dios”¹¹, porque no debemos olvidar la dependencia moral de las formas del pensamiento; por ello, recordamos la vinculación moral a las concepciones maquiavélicas y morianas, y que contrastábamos, bien en oposición o en analogía, con la mentalidad cervantina. Estos y otros asuntos encontraban en el tema de la «locura» una correlación mediática, pues lo mismo implicaba un racionalismo metafísico erasmista-cervantino (paulino), que una transmutación de medios con carácter normativo, según pretendidas finalidades (visión crítica subjetiva y social: “Gente endiablada y descomunal”).¹²

Profundizábamos en la conciencia, en su identidad autoconcienciativa, analizada, como vimos, con un referente individual (Cervantes) y bajo consideraciones plurales; por ello

suponía una diversidad experiencial, según exigencias de tal heterogeneidad, en la que encontraríamos huellas temporales de lo objetivo, del mundo o medio físico e histórico y de su influencia sentimental en el sedimento autoconcienciativo. En uno y otro caso comprendían una diversidad de matizaciones, que nos conviene tener presente por su estrecha conexión con el estudio metafísico que nos ocupa.

A lo largo de nuestra exposición se encuentran una serie de supuestos que apoyan o definen nuestra visión autoconcienciativa: verdad, creencia, sentimiento, autoridad, deber, temporalidad, lenguaje, intuición o introspección, y tantos otros. Los personajes novelescos los considerábamos medios intencionales autoconcienciativos o formas ajenas de expresión que conllevan testimonio subjetivo, social e histórico. El lenguaje subjetivo, por tanto, se ofrece en la temporalidad a su descodificación social para no quedarse en un mero nihilismo o parecer autárquico, y es que en la temporalidad se edifica y se descifra el testimonio autoconcienciativo (“el tiempo, descubridor de todas las cosas, no se deja ninguna que no la saque a la luz del sol, aunque esté escondida en los senos de la tierra”),¹³ por lo que el pasado constituiría una expresión concienciativa inscrita en el «deber», al mismo tiempo, de nuestras instancias atávicas y tradicionales.

Autoconciencia lo identificábamos con lo vital en Cervantes. Sería también expresión de la afirmación racional; y si, además, partíamos de la rectitud y sinceridad como bases evocadoras de la interpretación autoconcienciativa cervantina, y profundizábamos en una reflexión introspectiva evocadora de instancias absolutas, que identificarían principios de la propia naturaleza y nos conducirían al reconocimiento de un orden jerarquizante, entonces esa reflexión nos indicaría un conocimiento intuitivo cuya primacía haría referencia a una ‘superestructura’ metafísica afín a las susodichas connotaciones absolutas, sobrepuestas por naturaleza a cualquier orden sociopolítico. Pero, además, según consta a lo largo de nuestro trabajo, la reflexión autoconcienciativa señalaba el entendimiento jerarquizante y autoritario aludido, que se fundamentaría en la propia conciencia donde se armonizarían el mundo interno y lo objetivable del razonamiento; además, ese orden jerarquizante cuya autonomía implicaba un compromiso entre «ser» y «deber» en la formación autoconcienciativa, y en los que se basaría la libertad, dependería a su vez de otro orden que desemboca en lo absoluto como principio. Nos predispone esto a una heterogeneidad reflexiva unitiva (plotiniana), de cuyo entendimiento nos pueden dar idea estas palabras de Sancho en su interlocución con Sansón: “que cada uno es como Dios le hizo, y aun peor muchas veces” (II, 4).

Veámos asimismo en autoconciencia su implicación social, aunque, paradójicamente connotada con las manifestaciones particulares. Transcendía de aquella entidad su peculiaridad normativa o autoritaria, que parece medir así el ejercicio concienciativo y la actividad informativa y decisiva del proceso autoconcienciativo, tanto en lo que atañe al propio proceso como a su articulación subjetiva. Adquiría de este modo este término una amplitud que aglutinaba subjetividades, por lo que se inhiere de lo racional e irracional de lo subjetivo; además de constituirse en un proceso similar al subjetivo, por lo cual tiene su fundamentación considerarla como una síntesis de la subjetividad, según estudiábamos en las figuras de Maquiavelo, Erasmo y Cervantes. Autoconciencia comprendiendo, por tanto, lo individual-subjetivo y lo social, una dicotomía existencial en mutua pugna; su coexistencia y complicación o ‘interés’ en sus mutuas conformaciones y relaciones.¹⁴ La conciencia social la considerábamos, pues, vinculada al devenir temporal y a los estados autoconcienciativos individuales-subjetivos; lo social-subjetivo en mutua influencia, desde cuyas iniciativas la temporalidad patentizaría el devenir y la pluralidad formal de la objetividad o materialidad. La temporalidad adquiriría aquellas matizaciones conferidas por la funcionalidad o interés social-subjetivo, como sería la religiosidad, que nos marcaría una pauta en la fundamentación metafísica de la realidad. Sin embargo, consecuentes con cierto subjetivismo, incidíamos en el pensamiento autoconcienciativo individual y en su sentimiento responsable de construir conciencia social; en su capacidad como hombre moderno y en su competencia y responsabilidad constructiva ante la problemática social.

Matizábamos ese énfasis subjetivo en parte por la peculiaridad conferida a los protagonistas, en los que fundíamos los grandes contrastes del pensamiento que analizábamos. De tal forma que el mundo quijotesco, en su materialidad y en su espiritualidad constituía una complejidad paradigmática del expresado dualismo (material-moral). Ese dualismo se concretaba en las visiones de Sancho –realismo– y de don Quijote –idealismo–, con sus antecedentes u orígenes platónicos; consecuentemente, se asentaban en la problemática existencial derivando ora hacia lo utópico como orden relacional de reflexividad o participación analógica con instancias metafísicas o absolutas, bien hacia la locura, con las matizaciones que ya se han indicado de racionalismo metafísico erasmista-cervantino-paulino, de instancias de libertad y de función mediatizadora. Los personajes, pues, quedan transcendidos y se reconstruye en el contexto la realidad, pero a través de los personajes, en un papel meramente intermediario.

Del mismo modo nos ocupábamos de aspectos racionalistas que nos predisponían en el entendimiento del mundo cervantino, de su pensamiento, en suma. E intuíamos cierto grado de personalismo cuando esgrimíamos los argumentos hermenéuticos de E. Lledó (“Porque de la misma manera que uno escoge la filosofía que, en cierto sentido, *se es*, uno hace la filosofía que lleva dentro”) ¹⁵, con todos los condicionantes añadidos por este autor al respecto, y que nos guiaban ilustrativamente en la apreciación del entendimiento cervantino, dada la peculiaridad axiomática. Dentro de esa guía comprendíamos particularmente los conceptos de ‘libertad’ y de ‘verdad’ o sinceridad cervantinos como principios expresivos de su mundo y de su acción fecunda; de tal forma que nos indicaban el talante moral cervantino, muy al estilo de las concepciones bergsonianas:

El hombre, continuamente llamado a apoyarse en la totalidad de su pasado para pesar con mayor fuerza sobre el futuro, es el gran triunfo de la vida. Pero creador por excelencia lo es aquel cuya acción, intensa en sí misma, es capaz de intensificar también la acción de los demás hombres fundamentalmente buenos, en especial aquellos cuyo heroísmo inventivo y simple abrió a la virtud nuevos caminos, son reveladores de verdades metafísicas. ¹⁶

La fe razonada conforme al sentimiento humanista erasmiano era otra de las perspectivas racionalistas asignadas a la figura cervantina, sintomática, por tanto, de la trayectoria moral aludida. Pero aportábamos también el estudio de dos autoras insignes: Martha C. Nussbaum, neoaristotélica, en su apego por la didáctica moral a través de los sentimientos en los textos clásicos griegos; y María Zambrano, con su idea de *ser* como «conciencia» y «libertad» a través del texto novelesco, que marcaría el camino de la libertad. De la misma manera, recurriamos al criterio de Américo Castro de que la moral cervantina es la proyectada en la vida de sus personajes. En ellos apoyábamos la perspectiva introductoria de nuestra disposición al enfoque moral-concienciativo cervantino (texto y personajes, según las pautas de estos escritores, y con los que concordamos por la analogía que encontramos con nuestra orientación metodológica).

Algunas otras disposiciones filosóficas, o compromisos adquiridos, cuya referencia o enunciación sumaria consta a lo largo de nuestro trabajo, y que de una forma latente requieren su revisión y desarrollo son ahora también objeto de su mención específica, según los fines aludidos que perseguimos: tener presentes aquellas ideas fundamentales, y ampliar su campo de conocimiento.

En el capítulo segundo ya aventurábamos la visión ontológica del «sujeto», considerado en el contexto de la obra, y que comprendíamos en la expresión «sujeto-objeto» indicativo de todo objeto que pudiera ser sujeto de juicio (lo objetivo, lo ideal, lo metafísico y los valores, se encontraban entre esos supuestos y atañían lógicamente al pensamiento del autor y a la crítica que genera: tanto la especializada, como nuestra posición). De ello nos constan los aspectos histórico-sociales y las referencias metafísicas a un criterio de unidad absoluta asociados con nuestro estudio del autor, de su obra. Atendíamos preferentemente a la figura del autor, porque el plano autoconcienciativo subyacente esencialmente en nuestra Tesis adquiriría con él uno de sus significados fundamentales. Planea, consecuentemente, la conciencia cervantina de forma sistemática sobre nuestras deliberaciones. Nos condiciona asimismo el tipo de idealismo subyacente en la obra: un idealismo que, aparte de sus connotaciones cartesianas o erasmistas, según ya se ha enunciado, adquiriría múltiples manifestaciones en relación a los temas que nos interesan: subjetivos, objetivos, conceptuales, metafísicos y espirituales o morales. Sin olvidar lo utópico, que igualmente lo comprendemos dentro de esta dirección idealista o metafísica, afín a los esquemas morianos según opinión de M. Scaramuzza; si bien lo utópico, enfilado en términos intemporales, lo argumentábamos comparativamente con lo temporal, y deducíamos de ello el carácter paradigmático de la obra, porque promovía potenciales estructuras intelectivas explicativas de cualquier orden o índole que se preciase; a causa de lo cual, concluíamos con que era una obra de «razón», y, tal vez, de «razón moderna», si llegamos a una concordancia análoga a los principios instituidos por el cartesianismo. Igualmente hablábamos de su «fe razonada» (porque podría seguir los pasos de Erasmo); y si un vitalismo afín al posicionamiento platónico de disociación idealista-realista alberga el planteamiento de la misma. Sin embargo conviene aclarar, en cuanto a «vitalismo», la consideración de «autoconciencia» asociada al autor como conciencia descriptiva temporal y vital. Dentro de esta temporalidad devendría el eco transcendido del mundo ideal ficticio de los personajes, suponiendo que simbolicen las intenciones autoconcienciativas del autor. Autor-personajes entrarían así plenamente dentro de esa dicotomía que nos mueve metodológicamente (dualista, contrastes o contrarios: v. gr., el planteamiento conjetural sobre la «ciencia» dentro de la obra; si se conformaba o contemporizaba con este espíritu científico, o, más bien, derivaba hacia una apreciación o acercamiento ideal, metafísico). La problemática subjetiva, pues, emana o se comprende en tal principio. Y dentro de dicha problemática, cuestionábamos el posible encubrimiento

contextual de intereses de aquella mentalidad contemporánea, compatibles con esa trayectoria filosófica o metafísica de índole idealista-moralizante.

Respecto al capítulo tercero, dentro de la sección autoconcienciativa en su aproximación al entendimiento cervantino, hacíamos especial mención e hincapié en lo histórico. Evocábamos el presentismo croceano, por su aportación rememorativa del pasado en el presente bajo su inspiración o apreciación espiritualista; su intuicionismo en la creación objetiva existencial, nos remonta a la explicación inteligible del idealismo cervantino. Recordemos igualmente nuestra aproximación existencialista como auxiliar para la explicación de la problemática subjetiva; tendrá su apoyo en las concepciones kierkegaardianas y jaspersianas, principalmente, pues nos facilitan la comprensión del sentido idealista de la existencia en el mundo quijotesco, que, recordemos, se dirige a su sentido espiritual, según criterio nuestro, de raíz unitaria y absoluta (tan denostado y perseguido todo lo relacionado con dicha terminología: “La razón, lo mismo que en la transcendencia es lo envolvente de todo envolvente, en la inmanencia es aquello que precede a todo lo que desearía absolutizarse, no tolerando que se disgregue absoluto alguno...”).¹⁷ De todo lo cual, Cardenio, cuando se da a conocer ante Dorotea, puede ser ilustrativo de la problemática general y del desenlace en aquel criterio unitario y absoluto:

Soy el desdichado Cardenio, a quien el mal término de aquel que a vos os ha puesto en el que estáis, me ha traído a que me veáis cual me veis, roto, desnudo, falto de todo humano consuelo y, lo que es peor de todo, falto de juicio, pues no le tengo sino cuando el cielo se le antoja dármele por algún breve espacio.¹⁸

Ampliábamos dentro de este capítulo tercero la mentalidad renacentista, para lo cual nos acogíamos a algunos supuestos bataillonianos sobre Cervantes; fiel, según dicho autor, al pensamiento de la época de Felipe II (recordemos el apego y defensa de Cervantes a la autoridad, que venimos sosteniendo y defendiendo a lo largo de esta Tesis, conjuntamente con los fundamentos metafísicos y morales enunciados: “Veámosle tal como es, sometido a la autoridad temporal como a la autoridad espiritual, respetuoso de la Inquisición pero cuidadoso de distinguir, en su fuero interno, entre el puro sentimiento cristiano y los errores vulgares, salvando su libertad exterior mediante la sonrisa”);¹⁹ además nos mostraba a un Cervantes como creyente ilustrado y humanista cristiano. Por su parte, Américo Castro nos habla de la

influencia erasmista de Cervantes, que se traducía en una miscelánea de misticismo y de insatisfecha inquietud.

Posteriormente, en la segunda parte del citado capítulo tercero, argüíamos la probable irracionalidad de la conciencia social, si tenemos en cuenta que tal irracionalidad o inconsciencia se apreciaba en la subjetividad. Así pues, si consideramos lo social un proceso subjetivo (es una entidad pensante); si, además, está asociada con la individualidad (ya que la veíamos como una sistematización de la intersubjetividad) sobre la que ostentaría autoridad normativa, entonces es posible que acapare aquellas características de su dominio y constitución (al decir «constitución» pensamos en la razón individual de lo social y en sus analógicas equiparaciones; de ahí lo de la irracionalidad, cuya expresión sería lo subyugante y avasallador en la autoconciencia subjetiva). Otras analogías entre ambos procesos autoconcienciativos vendrían dadas por su participación en los contrastes duales o antitéticos, que venimos ponderando de forma continua en nuestro desarrollo. Ya, haciéndose eco de lo tradicional, el cartesianismo había asumido una concepción dualista de la vida, y se sintió inmerso o comprometido con un estado metafísico. Ángel Rosenblat nos decía al respecto que el hombre ha visto el mundo a través de términos antitéticos –visión dualista– y que este juego antitético en el *Quijote* está al servicio de lo que se ha llamado problematismo, perspectivismo o relativismo en Cervantes; su visión bipolar, ambivalente de la vida y del mundo. Luego nos asomábamos a la tarea emprendida por don Quijote, que se identificaría más con el grupo espiritual del erasmismo (idealista o platónico), que sigue los dictados de la razón, que con las enajenaciones mentales, paradójicamente, pues la locura entraba o se comprendía en un mundo de significación metafísica, con una transcendencia moral. Después incidíamos en la perspectiva individual contra la que reaccionaría la opinión pública en la época que nos atañe (siglos XVI Y XVII). Lógicamente tal reacción presuponía un afianzamiento individualista muy extendido, y que se defendería dentro del utopismo quijotesco; un utopismo acerca de la libertad individual, que podría fundamentarse en el principio teológico de igualdad originaria de la naturaleza.

IV. 1. Pensamiento y costumbre.

En nuestro estudio cervantino mantenemos especial cuidado y defensa del pensamiento tradicional, de las razones del pasado; porque el pensamiento en su cualidad espiritual crea huellas, empuja el espíritu creativo o asimilativo y crea arquetipos eficientes, cuya imposición responde a su naturaleza singular. No podemos olvidar, en este sentido, términos como «causalidad» ni «finalidad». Creemos que se relacionan con lo anterior (bajo la simple apreciación del sentido historicista que nos caracteriza) y con las situaciones de las diferentes épocas que se suceden en el devenir. Si insistimos o hacemos hincapié especial en el «pensamiento», es debido al desenlace idealista que asociamos con nuestra comprensión quijotesca; donde la «razón» transforma la plasticidad narrativa textual (realismo), en las esencias significativas del mundo inteligible que comprende (contexto). Las sugerencias del lenguaje novelesco, su contenido, no sólo estimulan la fantasía que ha podido idearlo. El contexto encierra una amplitud mayor que su mero formalismo descriptivo. Autor y potenciales lectores se entrecruzan precisamente en dichos momentos sugeridos, confrontándose, quizás, con la causalidad temporal. La apreciación significativa de los momentos comprensivos del entendimiento, en sus aspectos relacionales, puede ser el reflejo fiel del mundo circunstancial objetivo considerado. Es decir, si consideramos el lenguaje textual algo objetivo por su significado inherente, entonces encierra la pragmática social de la mentalidad contemporánea, y la potencialidad de su entendimiento futuro objetivo. Lenguaje, pensamiento y acción crean un círculo en la temporalidad, que se resuelve en la conciencia en una imagen intemporal de potencialidad eficiente, por la peculiaridad contingente de la temporalidad y en virtud de la intemporalidad que asignamos al espíritu. Por tanto, la problemática subjetiva que venimos analizando del texto quijotesco, desde estas consideraciones o perspectivas, mira tanto al presente como al pasado, y se somete de una forma intemporal al futuro.

Tal acontecimiento, paradójicamente, viene dado por la misma autoridad de la obra. Y razones similares nos hacen recurrir a las teorías filosóficas actuales, como normativa o referencia de los casos que retrotraemos a colación en el presente desde el pasado. El fundamento de tal consentimiento estribaría en ser el presente depositario y esclarecedor del pasado (en tal sentido se conecta con el futuro también); como ‘depositario’, queda patente la influencia atávica del acervo cultural, del pasado. Y si esclarecedor, el pasado se conecta al

presente como materia (tal vez causativa, estimuladora, apreciativa, estimativa, pensante: es decir, que como acto pasado emite el reflejo potenciador del acto, creando una corriente o potencia estimuladora en la inteligibilidad futura).

Sírvanos también de guía orientativa el siguiente principio: “se piensa con las ideas”, entendiendo por «ideas» no sólo el pensamiento creativo, sino el orden creado de influencia pensada, que se conecta en materia preexistente al acto potencial pensante –autoconciencia, cultura. Potencialidad manifiesta en la practicidad, que la necesidad humana ejemplifica concienciativa y socialmente: como practicidad; como depósito utilitario y constructivo del proceso humano, y que en su manifestación material, externa, hemos calificado de ‘cultural’ (sin que por ello dejemos de reconocer de modo implícito su índole espiritual, afín al acto pensante y concienciativo humano).

Decíamos que la peculiaridad de la intemporalidad humana radicaría en su espíritu. Asimismo convenimos en los términos ‘causalidad’ y ‘finalidad’, y en el acatamiento a la facultad del pensamiento filosófico contemporáneo en cuanto a creación, dependencias y aclaraciones tradicionales. Es hora, pues, de relacionarnos con el sujeto, en su doble acepción autor-lector, porque así lo requiere nuestro desarrollo argumentativo precedente.

Jean Canavaggio nos dice sobre la presencia de Cervantes en el *Quijote*:

...aclarando las finalidades que persigue y el pacto que pretende establecer con sus lectores. Al procurar que, leyendo su historia, “el melancólico se mueva a risa, el risueño la acreciente, el simple no se enfade, el discreto se admire de la invención, el grave no la desprecie, ni el prudente deje de alabarla” (I, Prol., 18), expresa una clara conciencia de su capacidad de innovación, en tanto que, de entrada, somete su empresa al juicio del público.

20

Se desprenden, pues, del precedente fragmento, una finalidad intencional y una causalidad implícita en la respuesta lectora a las sugerencias creativas del autor. El autor, por su parte, se comprende entitativamente en las determinaciones sociales que asimila el espíritu autoconcienciativo en su configuración ideológica. El idealismo apuntado, conforma y desarrolla o crea en afinidad con sus creencias consistentes. Por todo lo cual, creemos muy apropiado lo que expresa posteriormente el anterior autor:

Si se admite la etimología propuesta por Becheneb y Marcilly, el mismo nombre de Cide Hamete Benengeli conlleva, en sus tres segmentos, una notable carga

autobiográfica: este “señor” (*Cide*) “que más alaba al Señor” (*Hamete*) no sería, a despecho de Sancho, moro aberenjenado, sino, paradójicamente, Ben-engeli; es decir, “hijo del Evangelio” y no del Alcorán, y, como tal, cristiano.²¹

El mero hecho de nuestra revisión y ampliación subjetiva (Cervantes), no requiere mayor explicación en su incidencia e implicación argumentativa. Y nuestra actual situación idealista y moral, así lo requiere. Según lo cual, nos estamos adentrando en elementos tradicionales relacionados directamente con nuestra posición o visión idealista y metafísica; especialmente, en el platonismo, en el estoicismo y en su seguimiento o influencia respectiva. Asimismo precisamos esa presencia autobiográfica, no sólo desde la causalidad y finalidad con que se vienen analizando últimamente, sino que también nos planteamos la disyuntiva bien de su individualismo o su intersubjetividad. Es decir, si uno u otro criterio, o ambos, se compaginan o predominan en nuestro análisis y apreciación cervantinos, que no es otro asunto sino una reflexión contextual. Dejemos también patente, que la proyección cervantina en el sentido contextual dialógico, en la mentalidad e intencionalidad de los personajes (en especial don Quijote), nos predispone conjeturalmente a una visión histórica, social y moral subjetiva. De ello venimos ya dando constancia suficiente.

Nos confrontamos también con otro principio metodológico, el cual asumimos en esta aproximación subjetiva, y que nos sugiere Ernst Tugendhat cuando nos dice que “según Rawls, la tarea de la filosofía moral consiste en hallar principios que respondan a nuestros ‘juicios morales ponderados’”.²² Precisemos en la causalidad de esos «juicios morales ponderados» cervantinos, la mentalidad católica de la época de referencia, y el supuesto de «cristiano» con que lo comprendíamos en la crítica autobiográfica.

Principios o razones argumentativas del platonismo que entrarían en perfecta consonancia con el texto del *Quijote* (según juicio crítico y nuestra propia apreciación y entendimiento) radicarían tanto en el «ser» como en el «llegar a ser»:

Para Platón, *ser* y *conocer* son cosas correlativas, de tal manera que los grados del conocer corresponden paralelamente en una adecuación exacta a los grados del ser. A mayor ser corresponde mayor ciencia. Sólo es cognoscible el *ser*. El *no-ser* es absolutamente incognoscible. Pero entre el ser y el no-ser existe una categoría intermedia, que corresponde al *hacerse*, al *llegar a ser* (γένεσις), es decir, el *ser en movimiento*...²³

Tal ‘movimiento’ ya se trató anteriormente en la visión cervantina de superación de las barreras impositivas naturales y sociales; y en las consecuencias debidas a la naturaleza racional humana, que, sin abandonar el reconocimiento de los datos naturales, se inclina por aquellas adquisiciones propias del esfuerzo racional y de la voluntad. Habitual en el relato quijotesco este pensamiento, encontramos en el diálogo entablado entre don Quijote y don Diego (II, 16), una vez más, este planteamiento; pero, explícitamente, recordando la definición de *eudaimonía* de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*:

Preguntóle don Quijote que cuantos hijos tenía, y díjole que una de las cosas en que ponían el sumo bien los antiguos filósofos, que carecieron del verdadero conocimiento de Dios, fue en los bienes de la naturaleza, en los de la fortuna, en tener muchos amigos y en tener muchos y buenos hijos.

Dentro del discernimiento ético que se confunde con el sentir contextual, surge o irrumpe con fuerza el concepto de «Bien», en un alarde multiseccular de la problemática existencial y sus planteamientos teleológicos. Antonio Tovar nos dice al respecto: “...y aquí tenemos otro punto clave de la doctrina platónica, ya aparece el bien como fin de todas las acciones humanas”²⁴. O como expresa Guillermo Fraile: “En la *República* aparece la Idea de Bien como la suprema, como la cumbre de todos los seres, como el último principio de unificación, totalmente incondicionado y que no presuponga ningún otro”.²⁵ Nos merece especial atención ese proceso deductivo de la generalidad mediante el «Bien» como unidad absoluta incondicionada, que nos conduce a los planteamientos gradativos o emanacionistas plotinianos, y que venimos reiterando en esta Tesis. Su incidencia particular en Cervantes, ya sea por influencia directa o por transmisión cultural, no nos merece demasiadas dudas. Estaba configurado con la mentalidad teológica contemporánea, que asimiló tales principios; y él, fiel en su ideología, los plasma de manera consecuente en la creatividad ficticia del relato novelesco. Por eso nos parece correcto el criterio de V. Simón Merchán en cuanto a la asistematicidad metodológica, dentro de las ideologías y de sus vías expositivas, cuando dice acerca de Kierkegaard “que negó la posibilidad de existir a cualquier sistema, considerándolos como un atentado a la libertad individual”²⁶. Y es que nuestra atención en cuanto a asistematicidad en el contexto quijotesco, pese a su acatamiento y defensa del orden institucional o autoridad político-religiosa, no se traduce en ser la obra, según ya indicáramos,

un tratado específico y sistemático de ideologías determinadas, sino más bien, una asimilación existencial del pensamiento en general, al arbitrio de la propia personalidad y creatividad.

Esa idea de «Bien» que también asumiera el estoicismo (“Los estoicos distinguían las cosas en: *buenas* (αγαθά), como la virtud, que es el único y Sumo Bien”) ²⁷, va asumiendo una constante en la trayectoria ética del pensamiento, por ser una de las inquietudes, problemas y aspiraciones connaturales o innatas humanas. Concuera prácticamente con una tendencia Absoluta “Unitaria”, cuyo eco suena también en las páginas del *Quijote*: “Por un solo Dios, señor mío”, (I, 20). Aunque tengamos que precisar o distinguir las evoluciones semánticas del lenguaje:

Es ya sabido que bajo la misma palabra ‘bueno’ se esconden, en la ética antigua y en la moderna, temas de diferente tipo. La antigua pregunta por el αγαθόν, por el *bonum*, se refería a aquello que en cada caso es bueno para el individuo, su bien, aquello con lo cual su querer puede satisfacer plenamente la εὐδαιμονία. Por el contrario, el objeto de la ética kantiana o utilitaria se refiere a las normas intersubjetivas. La formulación de la pregunta de la ética antigua era: qué es aquello que quiero verdaderamente para mí; la de la moderna es: qué es aquello que debo hacer con respecto al otro. Esto no significa naturalmente que los griegos no conociesen esta temática de la ética moderna: tenían sin embargo para ella otra denominación: no το αγαθόν (lo bueno), sino το καλόν (lo bello). ²⁸

Pero en la época que nos ocupa, dicha evolución semántica tiene particular referencia en su pensamiento contemporáneo, especialmente el neoplatonismo y aquellas otras filosofías renacentistas, siendo Italia su foco fundamental, aunque no exclusivo (si nos atenemos a su influencia en Cervantes). La crítica literaria y la biografía cervantina extraen conjeturalmente esta influencia a través de las alusiones directas del conjunto de sus obras. E incidimos en esa peculiaridad conjetural, ya que los medios literarios asimilan material y formalmente los contenidos pujantes del pensamiento contemporáneo; de donde estamos deduciendo también hipotéticamente su presencia en el contexto quijotesco, por analogía o por mera transcendencia del pensamiento.

Jean Canavaggio infiere que “Cervantes supo enlazar con una noble tradición, la que encarnan los escritores y artistas que, desde el principio del Renacimiento, tomaron el camino de Italia para beber de las fuentes mismas del humanismo”. ²⁹ Sin embargo alude a una afición lectora casi exclusivamente literaria, tras preguntarse qué leería Cervantes; circunscribiéndose, quizás, los aspectos filosóficos a los *Diálogos de amor* de León Hebreo y

a los comentaristas de la *Poética* de Aristóteles, más por implicaciones, pues su finalidad parece encaminarse hacia la lírica literaria. Pero nos interesa la actitud cervantina, ya que, según este mismo autor, “lo esencial es la forma en que supo asimilar esa herencia: no ‘como un clérigo ávido de almacenar saber’... sino con una conciencia aguda de lo que un día se llamará ‘el placer del texto’”;³⁰ consecuentemente, y siguiendo el criterio de Emilio Calderón acerca de Cervantes dentro del contexto de su época, “se puede decir que Cervantes, como otros muchos autores, convierte la realidad y sus problemas en asuntos literarios”.³¹

Las postrimerías del Medievo albergan dos situaciones un tanto contradictorias: por un lado, las divergencias entre la filosofía y la teología, cuya ruptura viene a producirse en el siglo XIV; por otro, los intereses un tanto conciliatorios o eclécticos del tomismo, con su incorporación del sustancialismo aristotélico, cuya idea de ente en Santo Tomás se refiere a Dios (en cuanto Creador: “la Creación, que es emanación de todo el ser, lo es desde el no-ser, que es la nada”).³²

La teoría entitativa tomista vincula el ser creado a esa idea reflexiva que, desde la consideración metafísica que venimos especulando, tiene un alcance práctico en aquellas ideas cervantinas de «ser» y «llegar a ser» por el esfuerzo o valor personal. Tal reflexión es un eco analógico en el devenir con lo transcendental. Por todo lo cual, podemos decir con Étienne Gilson a modo de recapitulación ontológica tomista que:

El ser no es ya simplemente ‘lo que es’, tanto si se entiende en el sentido de Platón como en el de Aristóteles; es lo que ‘es’; en una palabra, adoptando una fórmula familiar a Santo Tomás, *ens* significa *esse habens*, a partir de Dios, acto puro de existir, cada uno de los cuales se explicita, a su vez, en sus operaciones propias (*operatio sequitur esse*), a fin de realizar lo más plenamente posible sus virtudes por medio de las técnicas humanas, las ciencias, la moral y la religión.³³

Decíamos que las ideas de «ser» y «llegar a ser» o «deber ser» recogen en la mentalidad cervantina, a nuestro entender, la filosofía implícita en esa causalidad tradicional-medieval-tomista, del pensamiento teológico de la Creación (así tenemos en las alegaciones disuasorias de Lotario a Anselmo –I, 33: “Cuando Dios crió a nuestro primer padre en el Paraíso terrenal, dice la divina Escritura...”). Además del reconocimiento de esa Autoridad Absoluta, o Unidad, es manifiesto el orden participativo a nivel de entendimiento consciente particular (II, XXI: “... con el claro entendimiento que el cielo quiso darme”); ser voluntario, individual y libre, cuya libertad tendría pleno sentido en el «deber» (tal acontece en el

razonamiento o arenga que dirige don Quijote a los vecinos de la aventura del rebusno –II, XXVII: “Así que, mis señores, vuestras mercedes están obligados por leyes divinas y humanas...”).

Más inmediatos y, por tanto, con una mayor probabilidad de influjo o repercusión le vendrían dados a la mentalidad cervantina algunos ideales de las teorías neoplatónicas, o sea, su resurgir medieval y renacentista, uno de cuyos más genuinos impulsores sería el alemán Nicolás de Cusa, con sus innovaciones. Aunque sin olvidar a Juan Pico de la Mirándola, Marsilio Ficino, Giordano Bruno y León Hebreo.³⁴ La materia que nos ocupa siente una poderosa atracción por las teorías de dichos autores; como si en ellos descansara el hilo conductor de algunas cuestiones suscitadas en nuestro desarrollo argumentativo, que nos sirven de guía perenne en el desenlace de nuestras pesquisas: éste no sería otro sino el modelo antropológico que pueda abstraerse de la concepción o mentalidad quijotesca; y que hemos sometido al ‘parecer’ u opinión crítica general, según criterios hermenéuticos textuales. Hay que aducir, no obstante, que cuando nos situamos en enclaves temporales significativos, como en este caso los susodichos autores, en modo alguno nos situamos ya en un término o final como parece indicar la expresión “en ellos descansa el hilo inductor” antes apuntada, sino que sentimos en el condicionamiento precedente, tradicional, una constante ineludible y firme. Añadamos a esto que el modelo antropológico precedente se perfila en orden a la especulación autoconcienciativa y metafísica; y que deducimos, además, de razones sociales e históricas, aunque parezca paradójico.

Los principios antecedentes que sometemos a las consideraciones de estos pensadores versan acerca de aquel principio unitario como razón cosmológica; de la heterogeneidad manifiesta en la oposición o contrarios, una de cuyas manifestaciones podrían constituir la lo natural y lo sobrenatural; de la consideración microcósmica del individuo; de las teorías gnoseológicas, y de la distinción entre razón y entendimiento; de la amplia resonancia que dábamos al término «medio», sobre todo en el sentido alegórico de los personajes novelescos en relación a la intencionalidad del autor; del idealismo, con su reminiscencia platónica y su perfil dualista; o acerca de conceptos como pueden ser «Bien», «Belleza», «Amor»; de aquel reflejo intuitivo que se remonta a la especulación metafísica, absoluta; o de aquella evocación de la naturaleza estoica, en la fundamentación racional de la moral.

En la concepción del cusano “la pluralidad del universo supone la existencia de una Unidad; lo relativo supone lo Absoluto; lo más y lo menos suponen necesariamente un

Maximum respecto del cual se establece la comparación. Esa Unidad, ese Absoluto y ese *Maximum* es Dios. Por lo tanto, Dios es lo primero en el orden ontológico, cuya existencia es presupuesta por la de todos los demás seres, los cuales no existirían sin Él”.³⁵ Unidad y transcendencia exterior, por otra parte, que se comprenden en aquellas formas del pensamiento que la costumbre asimila y hace suyas, incorporándolas a su sentir autoconcienciativo. Así lo apreciamos en la intermediación de don Quijote en la contienda entablada entre el burlado Camacho y sus partidarios, y los de Basilio y éste, una vez descubierta su treta o argucia:

Quiteria era de Basilio, y Basilio de Quiteria, por justa y favorable disposición de los cielos. Camacho es rico, y podrá comprar su gusto cuando, donde y como quisiere. Basilio no tiene más desta oveja, y no se le ha de quitar alguno, por poderoso que sea; que a los dos que Dios junta no podrá separar el hombre.³⁶

Esa misma trayectoria se distingue en Marsilio Ficino:

En la cumbre de todos los seres está Dios, primer principio, primera unidad y primera inteligencia. Es el ‘universale agens’, del cual procede toda la escala de los seres.³⁷

Matizaciones similares se encuentran en Bruno:

Su idea fundamental es la reducción de la pluralidad jerárquica de todos los seres particulares a la unidad de un solo Principio divino, a la vez distinto e inmanente en el universo. Se niega rotundamente a admitir que el mundo tenga otro principio distinto de Dios. El mundo no es un producto de la materia prima, como quiere Aristóteles, sino una obra divina, un producto del espíritu divino. Dios y el Universo son entre sí como la Causa y el efecto, como el principio y lo principiado, el ejemplar y la imagen, el Creador y la creatura.³⁸

La heterogeneidad o diversidad, encuentra en esta mentalidad medieval su explicación originaria unitaria. Y si se concibe tal diversidad, dentro de su compleja multiplicidad, no sólo una imagen reflexiva de sus supuestos orígenes, sino que incluso el hombre parece ser una respuesta arquetípica de todas estas nociones, cuya repercusión veíamos asimilada en las teorías croceanas. Con todas las variantes de originalidad que presenten, tienen un fondo común que se encamina o parte de caminos equivalentes. Así encontramos en Nicolás de Cusa

que “cada individuo es uno y múltiple a la vez. Es un pequeño mundo, un microcosmos, un reflejo de todas las demás cosas, en que en cierto modo se concentra todo el universo”.³⁹

Igualmente se recuerda en Giordano Bruno que el hombre “es una obra maestra de Dios, un microcosmos, en que se condensan las perfecciones de todos los demás seres creados”,⁴⁰ por lo que algunos autores, como B. Spaventa “lo interpreta en sentido idealista”. “En Bruno, el hombre se descubre a sí mismo como absoluto”.⁴¹ E insistimos en este entendimiento idealista, por presentarse con esa reflexión absoluta, a nuestro juicio, en el contexto del *Quijote*. Ya que, aunque se establezcan las distancias que separan «Causa» de «efecto», sin embargo éste se pondera en relación a Aquella (“... y así, es Dios sobre todos, porque es dador sobre todos, y no pueden corresponder las dádivas del hombre a las de Dios con igualdad, por infinita distancia”).⁴² O en este otro caso, cuando don Quijote piensa en los atributos divinos como imagen reflexiva analógica de la categoría entitativa humana; y en donde además apela a uno de los conceptos fundamentales absolutos o metafísicos platónicos («Bien», «Belleza», «Justicia»):

Al culpado que cayere debajo de tu jurisdicción considérale hombre miserable, sujeto a las condiciones de la depravada naturaleza nuestra, y en todo cuanto fuere de tu parte, sin hacer agravio a la contraria, muéstrate piadoso y clemente; porque aunque los atributos de Dios todos son iguales, más resplandece y campea a nuestro ver el de la misericordia que el de la justicia.⁴³

La idea de «justicia» sigue pesando tanto en las concepciones utópicas como en las preocupaciones sociales. La reorganización social busca en la ideología una fuerza capaz de ordenar las extremas situaciones que crea aquella “depravada naturaleza nuestra” aludida por don Quijote. Cada época reacciona ante sus anómalas circunstancias anteponiendo los medios adecuados frente a dichas situaciones. Y como aquellas se circunscriben al interés individual o social, éstos tendrán una incidencia autoconcienciativa, a semejanza de lo que nos recuerda Savonarola, que ve en el buen ejercicio de la propia función un inequívoco signo de orden y equidad (desempeño fiel, por otro lado, que ya viéramos cuánto preocupaba a Cervantes, según la ironía que vierte contra el mal desempeño eclesiástico):

Que los clérigos renuncien a sus beneficios, echen fuera a concubinas y cohabitantes y cesen de ejercer la magia; que los religiosos trabajen con sus propias manos,

pero también que los mercaderes vendan a su justo precio y restituyan los bienes mal adquiridos.⁴⁴

Esa misma línea de pensamiento se observa también en el alemán Cornelio Agripa, el cual denuncia la superstición vinculada al culto de los santos, el abuso de las imágenes, el olvido de la pobreza evangélica; ataca a los malos monjes.⁴⁵ Coetáneo de Erasmo, Agripa se infunde del espíritu que late también en la mentalidad erasmista; un sentir que se despierta en la inquietud general, y que tan honda repercusión ejerciera en el sentir autoconcienciativo cervantino. Tampoco insistimos en la originalidad de ideas, sino en una mentalidad necesaria a los intereses de una época, y en unos sujetos que la asimilan y ejercitan con especial relevancia: espíritus trascendentes, transformadores. La ideología subyacente en la apreciación contextual autoconcienciativa cervantina, además de aquellos referentes paulinos y erasmistas referidos, contiene también una determinada esencia franciscana. No en balde, si los tiempos sintetizan emblemáticamente el ejercicio autoconcienciativo, Cervantes quiso en sus postrimerías centrar su vida en lo que fuera, quizás de una forma velada, una de sus más firmes creencias (y al decir «creencias» pensamos en un espíritu libre y consecuente consigo mismo), afines al espíritu ascético franciscano, con todas las connotaciones propias: nos referimos a la pobreza que acarreó a lo largo de su vida, pero no ‘soportada’, sino ‘conllevada’, que deducimos de su talante moral. Dos notas de interés leemos en la biografía de Canavaggio al respecto:

... se comprueba sin réplica que se alejó de la Congregación del Santísimo Sacramento: la entrada masiva, tras los pasos del de Lerma, de la flor y nata de la aristocracia había hecho de ella un círculo mundano donde Cervantes ya no se sentía agusto. A ejemplo de sus hermanas y de Catalina, prefiere la Orden Tercera de San Francisco, de la que es novicio desde hace tres años. El dos de Abril de 1616, víspera de Pascua, pronuncia sus votos definitivos. La ceremonia está consignada en el Libro de la Orden.⁴⁶

La diatriba del encolerizado don Quijote en torno a la pobreza, cuando se le rompe la media en el castillo de los duques (II, 44), nos hace pensar más en aquella dirección idealista y metafísica (“ha de tener mucho de Dios el que viniere a contentar con ser pobre”), que en la amarga e irónica crítica a las estrecheces materiales contra las que parece revolverse don Quijote: la «segunda pobreza». De todas formas es difícil saber si responde a las propias

vivencias, pero el atemperamiento y la firme dirección ante la problemática que se suscita en las situaciones contrarias u opuestas de la vida, es evidente. Y es difícil una aproximación autoconcienciativa, porque cuando don Quijote enjuicia al estudiante pobre en extremo, en su análisis comparativo con el oficio de soldado (I, 37), si bien nos dice que “quien es pobre no tiene cosa buena”, sin embargo siempre pervive esa fe en las potencialidades humanas, en el «hacerse»; no se determina por un fatalismo, sino más bien por una optimista esperanza, según nos indica a continuación, finalizando ya dicho capítulo, al reconocer el “premio justamente merecido de su virtud”.

No descartamos, aparte de esa clara evocación del aristotelismo, cierta aproximación maquiavélica:

El hombre fuerte, que es dócil a las lecciones de la historia y sabe conformarse a las circunstancias, secunda o neutraliza la *fortuna* por la *virtú*, definida a veces como prudencia, sabiduría y fortaleza, según la división clásica (pero Maquiavelo, como ha observado Renandet, habla menos de la cuarta virtud cardinal y aprecia más la libertad que la igualdad, otro de los nombres de la justicia en el lenguaje de Aristóteles).⁴⁷

No se desatienden tampoco los móviles y la naturaleza de la justicia en las páginas del *Quijote*, que parece ser la idea obsesiva perseguida por el voluntarioso don Quijote: esa sería la meta y fin de sus iniciativas. Concordaremos entonces con el aristotelismo en el sentido social de la acción humana que se rige por aquella virtud. De hecho, se juzga la figura quijotesca un prototipo individualista; sin embargo, el móvil de sus ideales, además del amor platónico, está en su proyección social; en la acción recta hacia los demás, dentro de su afán aventurero. Al mismo tiempo, siempre reconociendo cierto grado de dependencia con aquella modalidad absoluta de la justicia (I, 28): “... pero el justo cielo, que pocas o ningunas veces deja de mirar y favorecer a las justas intenciones...”). Para Aristóteles “en la justicia se dan, juntas, todas las virtudes. Es la virtud más perfecta porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede usar de la virtud para con otro, y no sólo en sí mismo”. Y un poco después matiza esto diciendo que “la justicia es, entre las virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a los otros; hace, en efecto, lo que conviene a otro, sea éste gobernante o compañero”.⁴⁸ Insistimos en el apego cervantino a la autoridad y en la finalidad social de la acción humana; todo esto se respira en medio del

individualismo que acompaña a la figura solitaria de don Quijote, imagen, por otra parte, del arcaico carácter individualista hispano.

El propio sentimiento autoconcienciativo contribuye a esa imagen individual. Desde aquella reflexión absoluta que nos suspende inconscientemente en la indeterminación (“... y pues Dios nos echó en el mundo, Él sabe para qué” –II, 40), hasta el ideal responsable de «ser» agente en la existencia, en el ejercicio de la libertad y con los móviles racionales de la voluntad. Así lo apreciamos en esta otra cita del *Quijote* (II, 58):

que las obligaciones de las recompensas de los beneficios y mercedes recibidas son ataduras que no dejan campear el ánimo libre. ¡Venturoso aquel a quien el cielo dio un pedazo de pan, sin que le quede obligación de agradecerse a otro que al mismo cielo!

Y por si albergábamos algunas dudas respecto a la connotación absoluta del término «cielo», en otro lugar nos matiza (II, 60): “y el cielo, o Dios, por mejor decir”. Conforme apuntábamos antes, de la anterior cita se desprenden algunos entendimientos afines a nuestras líneas argumentativas: la libertad por encima de cualquier dependencia social; el valor individual en sus logros personales, y el reconocimiento reflexivo de una relación con una entidad metafísica, cuya fórmula más práctica radicaría en las potencialidades racionales. Y en “agradecerse a otro que al mismo cielo” se contiene un tácito acatamiento de la autoridad (absoluta en este caso), desde el deber que fundamentaría la libertad individual.

Si, según veíamos, la justicia parece entenderse como síntesis de las demás virtudes, de acuerdo con el entendimiento aristotélico, deducimos también ser significativa de autoridad. Así lo entiende Sancho cuando le advierte don Quijote cómo los galeotes, que él pretendía liberar, eran llevados “de por fuerza, y no de su voluntad” (I, 22): “... la justicia, que es el mismo rey, no hace fuerza ni agravio a semejante gente, sino que los castiga en pena de sus delitos”.

Estamos observando, pues (sin profundizar evidentemente en el pensamiento griego clásico, y sin tampoco dedicarnos a una referencia cronológica de su propagación, porque requeriría mucho espacio y tiempo), lo que encontramos de aquella mentalidad arcaica en la expresión del mundo quijotesco; porque entendemos que los contenidos socioculturales de la época son experiencias vivenciales inherentes al lenguaje. Hecha tal salvedad, proseguimos con esta equiparación, que ahora discurre por derroteros éticos, pero que se comprende en la analítica general del plan que concebimos. Lo cual también concuerda con las exigencias

clasicistas de moralidad y racionalidad durante la segunda mitad del siglo XVI, que se vieron fuertemente apoyados por el reciente descubrimiento de la *Poética* de Aristóteles y su doctrina de la doble verdad.⁴⁹

La alusión que hacíamos al individualismo hispano proviene del juicio crítico historiográfico; y resulta paradójico ver la figura itinerante del hidalgo, que simbolizaría dicha particularidad, con la finalidad de sus propósitos, tan nobles y altruistas o sociales. La idiosincrasia hispana, según Américo Castro, se encierra en un individualismo que se empeña “más en acercarse al alma, que en encerrarse en el espíritu”.⁵⁰; y porque “la vida es un asunto de conducta moral”⁵¹ de acuerdo con la tradición medieval. Por eso puede que el advenimiento de la obra sea una respuesta utópica a un endémico modo de ser:

En 1605, a la luz crepuscular de un ambiente a la vez renacentista y antirrenacentista, surge el *Quijote*, como eterna encarnación del imposible humano hecho posible estéticamente.⁵²

Otra virtud moral que se sostiene en el relato quijotesco, y que seguiría los esquemas aristotélicos, sería la fortaleza (valor). Antes recordemos algunas de las características que asigna Aristóteles a las virtudes para llegar a una definición de las mismas. Las virtudes se adquieren “mediante el ejercicio previo”;⁵³ y toda vez que deduce que no son ni pasiones ni facultades, “sólo queda que sean hábitos”.⁵⁴ Además: “Que hemos de actuar según la recta razón es un principio común y que damos por supuesto”;⁵⁵ “y si, por otra parte, la virtud es más exacta y mejor que todo arte, como lo es también la naturaleza, tendrá que tender al término medio”.⁵⁶ Consecuentemente, como definición podría darse la siguiente recapitulación:

Sobre las virtudes en general hemos dicho, pues, esquemáticamente, en cuanto a su género que son términos medios y hábitos, que por sí mismas tienden a practicar las acciones que las producen, que dependen de nosotros y son voluntarias, y actúan de acuerdo con las normas de la recta razón.⁵⁷

En los consejos enviados en una carta por don Quijote a Sancho, en la isla Barataria, se hallan algunas de las notas precedentes, y se entiende también una firme decisión por las virtudes (II, 51):

Sé padre de las virtudes y padrastro de los vicios. No seas siempre riguroso, ni siempre blando, y escoge el medio entre estos dos extremos; que en esto está el punto de la discreción.

Y es de notar la imagen empleada por Cervantes (padre) para correlacionar en ella todas las disposiciones favorables a la virtud; además de comprenderse en este término la experiencia, sin la cual no habría ese ejercicio acumulado que engendra el hábito. Porque como nos dice Aristóteles, estableciendo una analogía entre el saber empírico y la práctica moral, “la experiencia de las cosas particulares es una cierta fortaleza, y por eso opinaba Sócrates que la valentía es ciencia”.⁵⁸

Esta segunda naturaleza, podríamos decir, que se constituye por la práctica de la virtud, conforma la esencia misma individual; por tal motivo, se puede oponer con total independencia a cualquier signo exterior con pretensiones de dominio sobre el arbitrio de la voluntad propia. Esto se deduce de la aventura de los leones, tras el encomio que el carretero o leonero hace del arrojo y valentía mostrados por don Quijote (II, 17), aun en medio de la ironía que suponen ya en sí las circunstancias que concurren en ella. Sin embargo, el pensamiento moral subyacente sobrepasa la comicidad de los hechos, porque estamos analizando un mundo ideal (idealismo) proyectado en la narrativa:

¿Qué te parece desto, Sancho? –dijo don Quijote–. ¿Hay encantos que valgan contra la verdadera valentía? Bien podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo será imposible.

La fortaleza, pues, catalogada por Aristóteles entre las virtudes morales o éticas y definida como “un término medio entre el miedo y la temeridad”,⁵⁹ es evocada análogamente por Cervantes en el susodicho capítulo (II, 17):

... el acometer los leones que ahora acometé derechamente me tocaba, puesto que conocí ser temeridad exorbitante, porque bien sé lo que es valentía, que es una virtud que está puesta entre dos extremos viciosos, como son la cobardía y la temeridad.

Insistía Aristóteles en la racionalidad tanto para las virtudes intelectuales (dianoéticas) como para las éticas. Es de suponer, entonces, que el mero ejercicio o hábito conlleve la asociación de las mismas; que unas virtudes requieran a otras y determinen su radicación en la

naturaleza subjetiva. Se aprecia esto con la mera observación (al estilo cartesiano, aunque aquí sea fruto más de la precipitación, tan desaprobada por Descartes, que de la evidencia), cuando el cura quiere solucionar los prejuicios que se acumulaban en el capitán cautivo, a causa de su pobreza, al reconocer a su hermano en la persona del oidor que entraba en la venta (I, 42):

–Déjeseme a mí el hacer esa experiencia –dijo el cura–; cuanto más que no hay pensar sino que vos, señor capitán, seréis muy bien recibido, porque el valor y prudencia que en su buen parecer descubre vuestro hermano no da indicio de ser arrogante ni desconocido, ni que no ha de saber poner los casos de la fortuna en su punto.

En la aclaración anterior cartesiana, al referirnos a «precipitación» estábamos aludiendo claramente a lo antagónico de la deliberación, que es lo peculiar de la prudencia, aunque posponemos extendernos en esta consideración, porque parece más oportuno tratarlo después, cuando hablemos de ‘lo intemporal’; si tenemos en cuenta lo que el presente asimila de la tradición, y su evocación futura como forma que se desprende de toda sujeción temporal.

Conjuga, pues, armónicamente Cervantes la tradición clásica y el pensamiento contemporáneo, porque éste bebe en la claridad de aquella ideología, y compara o asimila la experiencia pasada con las circunstancias del momento. Por eso, y aunque resulte paradójico el contexto burlesco en que formula este juicio el duque a don Quijote (II, 36): “... no pueden las tinieblas de la malicia ni de la ignorancia encubrir y escurecer la luz del valor y de la virtud”, sin embargo nos muestra una vez más esa oposición o contrastes que venimos considerando por norma. Junto al valor, aparece la diáfana claridad de la luz racional que nos conduce a la evidencia de las cosas.

Entre los contrastes ponderados a lo largo de nuestro trabajo, nos hemos referido a la dicotomía o contrarios riqueza-pobreza, que ahora reaparecen por su estrecha vinculación con la virtud moral de la magnificencia. Aristóteles, en primer lugar, la distingue de la generosidad, ya que aquella también “es una virtud relativa a las riquezas; pero, a diferencia de la generosidad, no se extiende a todas las acciones que tratan de dinero, sino únicamente a las dispendiosas, y en estas sobrepasa en magnitud a la generosidad”.⁶⁰ Es elocuente, en este sentido, el dispendio que se nos muestra en las bodas de Camacho el rico, con el suceso de Basilio el pobre (II, 20-21), ya que, en concreto, nos refiere Aristóteles las circunstancias concretas donde ejercitarlas:

Especialmente es tal el hombre magnífico, y tales son los gastos propios de la magnificencia, como hemos dicho: son, en efecto, los mayores y los más honrosos. Y, entre los particulares, los que se hacen una vez aislada, por ejemplo, en una boda o en una ocasión parecida, o con motivo de algo que interesa a toda la ciudad.⁶¹

Pero también se nos refiere algo en relación a la magnanimidad, cuya nota es capital en la ideología cervantina: el honor, que Aristóteles asocia precisamente con esta virtud:

Y no hay que insistir en que es claro que los magnánimos tienen que ver con el honor: es el honor, sobre todo de lo que se creen dignos, y con razón.⁶²

Y en otro lugar nos recuerda:

Suele creerse que los dones de la fortuna contribuyen también a la magnanimidad. Así los de noble cuna se juzgan dignos de honor, y también los poderosos o ricos, pues están en una posición más elevada y todo lo que sobresale por algún bien es objeto de mayor honor.⁶³

Después nos matiza:

También los que poseen tales bienes se vuelven altaneros e insolentes, porque sin virtud no es fácil llevar con decoro la buena fortuna, y como no pueden sobrellevarla y se creen superiores a los demás, los desprecian y hacen todo lo que se les antoja.⁶⁴

Algo similar a esta ideología se recoge en el *Quijote*, según nuestro criterio. No obstante, la crítica que hace Teresa de las hidalgas del lugar, cuando le leyó el paje la carta de la duquesa, de la que era portador, parece acercarse más al pensamiento reformista o transformador cervantino, de raíz individualista, que a una mera opinión o crítica social. Dice así:

—¡Ay —dijo Teresa en oyendo la carta—, qué buena y qué llana y qué humilde señora! Con estas tales señoras me entierren a mí, y no las hidalgas que en este pueblo se usan, que piensan que por ser hidalgas no las ha de tocar el viento, y van a la iglesia con tanta fantasía como si fuesen las mismas reinas, que no parece sino que tienen a deshonra el mirar a una labradora.⁶⁵

A pesar de toda la ironía que pueda encerrarse en el precedente texto, por las paradójicas intenciones burlescas que se albergaban en los personajes y en los hechos habidos en la estancia de los protagonistas con los duques, no obstante es diáfano el contraste que emana desde el criterio individual, para adecuar el justo equilibrio virtuoso en las correspondientes subjetividades. Hay, pues, una directriz de cuño individualista en el aposentamiento del valor intrínseco personal, y en el establecimiento de la libertad de la propia naturaleza, frente a cualquier otra prerrogativa del signo que se preciase. Esta afirmación autoconcienciativa parece tener una afiliación con aquellos postulados absolutos que venimos preconizando. Y estas mismas podrían ser las razones que indujeron a Sancho a autodefinirse así (II, 60): “–Ni quito rey, ni pongo rey –respondió Sancho–, sino ayúdome a mí, que soy mi señor”.

Por otro lado, entendemos que el anterior juicio crítico formulado por Teresa (desde la pobreza) hacia las hidalgas (supuestas ricas) concuerda con el pensamiento de Juan Huarte de San Juan (cuya teoría parece haber querido aplicar Cervantes), cuando nos manifiesta aquel autor:

El ánimo de Abraham partió de esta vida sapientísima y llena de muchas revelaciones y secretos que Dios le comunicó por ser su amigo. Pero la del rico avariento por fuerza había de salir insipiente, lo uno por el pecado, que cría ignorancia en el hombre, y lo otro, porque las riquezas hacen contrario efecto de la pobreza: esta da ingenio al hombre como adelante probaremos, y la prosperidad se lo quita.⁶⁶

«Medios» y «fines» constituyen dos notas más del aristotelismo que aparecen a lo largo del relato quijotesco. Estos dos conceptos, que vienen planeando a lo largo de nuestra exposición, se situarían en los esquemas teóricos del sistema ideológico que se nos muestra en las páginas del *Quijote*. Los fines responderían al criterio aristotélico que, en general, se vinculan a la causalidad; o, también, a su adaptación escolástica. Se conjugan, pues, subjetividad y objetividad; raciocinio o deliberación, y acción o consecución, *grosso modo*. Y entendemos de manera también general que ambos términos serían indicativos de la contrautopía subyacente en la mentalidad transformadora cervantina, cuyo sentido metafórico encontraríamos en el siguiente fragmento aristotélico:

Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son en el deseo la persecución y la huida; de modo que, puesto que la virtud moral es una disposición relativa a la elección y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena, y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga. Esta clase de entendimiento y de verdad es práctica. Del entendimiento teórico y no práctico ni creador, el bien y el mal son respectivamente, la verdad y la falsedad (pues en esto consiste la operación de todo lo intelectual), mientras que el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto.⁶⁷

Por otra parte, añadiremos también la función desempeñada por la voluntad (*βούλησις*) en Aristóteles –a pesar de la taxativa afirmación de Alasdair Macintyre: “Aristóteles, como todo otro autor antiguo precristiano no tuvo concepto alguno de la voluntad, y no hay ningún espacio conceptual en su esquema para esta noción”–⁶⁸ y en Cervantes como motor de la finalidad o de las transformaciones idealizadas. Concretamente, Aristóteles nos decía “que de un modo absoluto y en verdad es objeto de la voluntad el bien, pero para cada uno lo que le parece como tal”;⁶⁹ y también que “siendo, pues, objeto de la voluntad el fin, de la deliberación y la elección los medios para el fin, las acciones relativas a éstos serán conformes con la elección y voluntarias”.⁷⁰ En el orden conceptual la importancia del fin vendría dada “porque todo se define por su fin”.⁷¹

Cuando don Quijote diserta sobre los linajes ante su sobrina y ama, viene a concluir sobre la gente plebeya (II, 6): “... otros hay, y estos son los más, que ni tuvieron principio bueno ni razonable medio, y así tendrán el fin, sin nombre como el linaje de la gente plebeya y ordinaria”. Evidentemente, se describe un hipotético hecho de acuerdo con la mentalidad de la época, una opinión general, si se quiere, pero en modo alguno peculiar del pensamiento cervantino. Su mentalidad veíamos que albergaba fines muy distintos, como podemos observar en esta alusión al plebeyo Sancho (II, 42):

Mira, Sancho: si tomas por medio la virtud, y te precias de hacer hechos virtuosos, no hay para qué tener envidia a los que los tienen, príncipes y señores; porque la sangre se hereda, y la virtud se aquista, y la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale.

Si hay alguna finalidad clara en el individualismo que creamos hallar en las páginas del *Quijote*, ésta se encamina hacia una ideología moralizante o ética, como alegóricamente resulta de esta afirmación de don Quijote a los duques (II, 32): “... no soy de los enamorados

viciosos, sino de los platónicos continentes. Mis intenciones siempre las enderezo a buenos fines, que son de hacer bien a todos y mal a ninguno”. No es de extrañar, por tanto y a modo de síntesis, que don Quijote se explique dialécticamente en una exposición que compagina teoría idealista y práctica vital (ascética, en este caso):

Así, ¡oh Sancho!, que nuestras obras no han de salir del límite que nos tiene puesto la religión cristiana que profesamos. Hemos de matar en los gigantes a la soberbia; a la envidia, en la generosidad y buen pecho; a la ira, en el reposado continente y quietud del ánimo; a la gula y al sueño, en el poco comer que comemos y en el mucho velar que velamos; a la lujuria y lascivia, en la lealtad que guardamos a las que hemos hecho señoras de nuestros pensamientos; a la pereza, con andar por todas las partes del mundo, buscando las ocasiones que nos puedan hacer y hagan, sobre cristianos, famosos caballeros. Ves aquí, Sancho, los medios por donde se alcanzan los extremos de alabanzas que consigo trae la buena fama.⁷²

En lo referente al tema de la belleza, hallamos en el pensamiento de Platón y su posterior difusión (neoplatonismo) el inconfundible signo que sintetizaría la ideología cervantina. Estaríamos hablando de una razón absoluta referencial; del entendimiento subjetivo o reflexividad microcósmica, y de la finalidad coordinada con la afinidad intuitiva de dependencia absoluta; también, de la acción o ejercicio bajo dominio racional.

En la ideología platónica:

El conocimiento de lo eterno significa para el alma una verdadera divinización (ὁμοίωσις θεῶ). El camino del verdadero conocimiento es, sin embargo, el de la dialéctica, que es por eso la reina de las ciencias. Conocer lo bello, lo bueno y lo justo quiere decir para Platón como para Sócrates hacerse a sí mismo bello, bueno y justo, y de esta manera acercarse lo más posible a la divinidad. Pero esto puede hacerlo solamente aquel que puede conocer la Idea del Bien.⁷³

En el *Gorgias*, concretamente, se distingue entre saber y creer, entre ciencia y creencia; y que el fin de la retórica es la persuasión, o sea convencer en la creencia.⁷⁴ Asimismo se trata en este *Diálogo* el tema de la justicia: “si me viera obligado a cometer una injusticia o a tener que sufrirla, prefiero esto antes que cometerla”.⁷⁵ Es decir, se nos muestra una decisión crucial de obrar según recta razón. Añadamos a esto la siguiente reflexión

metafísica que nos formula Platón, que compendia, de alguna forma, nuestra posición central del estudio quijotesco:

Los sabios, Calicles, dicen que un lazo común une al cielo con la tierra, a los dioses y a los hombres...⁷⁶

Tanto la dialéctica en un sentido lógico o el medio eficaz de la palabra comunicada (dialógica), como en el ontológico o afán discursivo del entendimiento en su encuentro con el mundo ideal (metafísico), supone el analítico compendio de medios y fines de estas ideologías que venimos analizando. En Cervantes encuentra la belleza un hondo sentido encaminado en ambas direcciones: la realidad física, sintetizada en la mujer de modo paradigmático, pero que encarnaría el modelo normativo de la naturaleza; y lo ideal, lo platónico; la locura, saltando el restrictivo y limitado orden físico: se especula por un orden absoluto de la belleza; con una entidad o identidad como razón universal y última de la realidad problemática, mutable y contingente. Esta novela cervantina es una evocación del sentido de la costumbre; lo que la tradición ha ejemplarizado del sentimiento autoconcienciativo; de la necesidad material y espiritual humanas. Esto, de modo metafórico se halla en estas palabras de don Quijote (I, 25):

Digo asimismo que cuando algún pintor quiere salir famoso en su arte, procura imitar los originales de los más únicos pintores que sabe.

Pero de una forma explícita se encuentra en esta otra alegación de don Quijote a Sancho (II, 58):

–Advierte, Sancho –respondió don Quijote–, que hay dos maneras de hermosura: una del alma y otra del cuerpo; la del alma campea y se muestra en el entendimiento, en la honestidad, en el buen proceder, en la liberalidad y en la buena crianza, y todas estas partes caben y pueden estar en un hombre feo.

Decíamos que la naturaleza refundía o entrañaba los cánones estéticos con carácter normativo; por eso se asoma a ella Cervantes y nos da con su palabra una descripción aprehensiva y estimuladora. Con la aprehensión capta los detalles sublimes que encierra la objetividad; en el estímulo, despierta el interés subjetivo y alerta el gusto apreciativo del

metafórico sentido trascendente, comprendido en toda simbología (pues un mero símbolo concebimos en la transcripción lingüística del orden empírico especulado):

En esto ya comenzaban a gorjear en los árboles mil suertes de pintados pajarillos, y en sus diversos y alegres cantos parecían que daban la norabuena y saludaban a la fresca aurora, que ya por las puertas y balcones del Oriente iba descubriendo la hermosura de su rostro, sacudiendo de sus cabellos un número infinito de líquidas perlas, en cuyo suave licor, bañándose las yerbas, parecía asimesmo que ellas brotaban y llovían blanco y menudo aljófara; los sauces destilaban maná sabroso, reíanse las fuentes, murmuraban los arroyos, alegrábanse las selvas y enriquecíanse los prados con su venida. Mas apenas dio lugar la claridad del día para ver y diferenciar las cosas...⁷⁷

El lenguaje y sus recursos (metáforas y demás) concertando y despertando el orden de la naturaleza; su armonía, cánones y belleza. La sinfonía explosiva de la Naturaleza, engolosinando los sentidos, requiriendo la atención e instruyendo y organizando los principios rectores del entendimiento. Pero, además, la imagen de la luz crepuscular, del alba, en la distinción cartesiana; en la certeza, la evidencia y la verdad. El siguiente razonamiento filosófico del canónigo tras oír la peregrina historia que le relatase el cura sobre don Quijote, que iba enjaulado, versa acerca de la verdad y sus beneficios, equiparándola con la belleza o hermosura, y enunciándose en términos de adecuación y concordancia (II, 47):

Y según a mí me parece, este género de escritura y composición cae debajo de aquel de las fábulas que llaman milesias, que son cuentos disparatados, que atienden solamente a deleitar, y no a enseñar, al contrario de lo que hacen las fábulas apólogas, que deleitan y enseñan juntamente. Y puesto que el principal intento de semejantes libros sea el deleitar, no sé yo cómo puedan conseguirle, yendo llenos de tantos y tan desaforados disparates; que el deleite que en el alma se concibe ha de ser de la hermosura y concordancia que ve o contempla en las cosas que la vista o la imaginación le pone delante...

Bien es verdad que el concepto «Naturaleza» tuvo sus interpretaciones clásicas. Desde la concepción presocrática de un substrato inmutable del ser, que engendra al mismo tiempo las cosas mudables, pasando por la visión platónica ya referida, relativa a las artes y las ciencias que la estudian (a la naturaleza), y que no pasan de la opinión (δόξα); engendrarían, pues, la conjetura y la creencia en las que se sustenta el mito, pero se fundan en la

verosimilitud. Sin embargo, hacemos especial énfasis en las orientaciones éticas estoicas, al fijar su atención en la naturaleza como principio normativo, y de la que el ser humano formaba parte integrante. El estoicismo clásico admite un «Telos» o finalidad de las acciones humanas, que se concibe como “... una vida «en consonancia con la naturaleza», o sea con la naturaleza en su totalidad lo mismo que con la naturaleza propia, cuyo rasgo distintivo es la *Razón*. Una vida conforme a la razón es el fundamento de la virtud en general, una vida virtuosa”.⁷⁸

Habida cuenta de “que el siglo XVI, en Italia y en España, está lleno de pensamiento estoico”,⁷⁹ y supuesta la razón previa a la acción (arbitrio y razonamiento) así como la analogía humana con el concierto natural, nos resulta entonces obvia la encarnación de aquel orden natural en la mujer, dentro del *Quijote*: «Amor» y «belleza», se fusionan en ella de manera magistral. Y es que “toda la estructura de la mente está ceñida por ese «aire moral» en el que, con mayor o menor fuerza, alienta la justicia, la belleza y el bien”.⁸⁰ La apreciación cervantina discurre entre ese dualismo objetivo-idealista: una reflexión autoconscienciativa en afinidad con los cánones que prescribe la naturaleza, o una evasión de lo mutable en busca de un mundo ideal, platónico, que mira hacia un orden absoluto. Ilustrativo de lo primero podría ser esta argumentación de Marcela (I, 14):

...que la hermosura en la mujer honesta es como fuego apartado o como la espada aguda: que ni él quema ni ella corta a quien a ellos no se acerca.

En tanto que este otro pasaje puede orientarnos en el segundo aspecto referido (I, 25):

Porque has de saber, Sancho, si no lo sabes, que dos cosas solas incitan a amar más que otras, que son la mucha hermosura y la buena fama, y estas dos cosas se hallan consumadas en Dulcinea, porque en ser hermosa ninguna le iguala, y en la buena fama, pocas le llegan.

O, también, en este otro lugar, donde ambas posiciones parecen tener cabida (I, 51):

...mas lo que le hacía más dichoso, según él decía, era tener una hija de tan estremada fermosura, rara discreción, donaire y virtud, que el que la conocía y la miraba se admiraba de ver las estremadas partes con que el cielo y la naturaleza la habían enriquecido.

El epílogo de aquellos tres conceptos metafísicos apuntados (bondad, belleza, justicia) entendemos que lo constituye el Amor, cuya visión se amplía ahora. El tema amoroso se multiplica en las páginas del *Quijote*, y su ubicación parece concordar con nuestra posición dualista o de contrarios (más que de oposición). Desde la situación idealista, utópica y platónica, donde se encumbraría el amor a tenor de aquellos referentes absolutos mencionados, hasta su sujeción pasional, fruto de la problemática existencial, del destino y de la misma naturaleza humana. Concurren en esta visión amorosa tanto la tradición filosófica como la teológica. En el fondo, aquella “depravada naturaleza” de que hablara don Quijote en sus advertencias a Sancho, es el fruto empírico y tradicional de la corrupción moral humana debido a la caída en el Paraíso: la culpa original sembrando sus consecuencias en el tiempo. Como contrapartida ya se establece en el *Quijote* un principio Absoluto, cuya naturaleza, más que contraponerse a las situaciones que se plantean en el devenir humano, tendría resonancia en la conciencia o espíritu humano.

En el librito de memoria que hallaron don Quijote y Sancho en Sierra Morena, encontraron un soneto. Metafóricamente, vemos en los primeros versos el sentido absoluto aludido yuxtapuesto a la contingencia y relatividad humana:

O le falta al Amor conocimiento
o le sobra crueldad, o no es mi pena
igual a la ocasión que me condena
al género más duro de tormento.
Pero si Amor es dios...⁸¹

Si venimos observando con atención, vemos que hay dentro del relato quijotesco una estrecha vinculación entre el amor y la belleza. Y así como el amor se encamina por propia naturaleza a romper todas las barreras impositivas y allanar los obstáculos más imposibles para alcanzar sus objetivos, la belleza, o los medios que tal finalidad persiguen, como el arte, encuentran también, o parecen encontrar en Cervantes un sentido finalista y metafórico, que equiparamos con aquellas prerrogativas eficientes asignadas al amor. En efecto, dada toda la carga de la problemática subjetiva analizada y expuesta a lo largo de este trabajo, y la reflexión autoconcienciadora e impulso eficiente que anidaba en la mentalidad cervantina; supuestos también, las barreras político-sociales establecidas, la sujeción a las costumbres, tradiciones y prerrogativas, y el desengaño o impotencia subjetiva ante tales poderes (a modo

de férrea naturaleza, que pudo desembocar en aquel característico individualismo); decimos, entonces, que el idealismo pudo concebir medios eficientes de potencialidad progresiva. Concretamente, aludimos al plan estructural del arte, en nuestra conjetural visión cervantina, como medio eficaz de posibilidades. Así, en las discusiones que se suscitan entre el canónigo y don Quijote sobre los libros de caballería (I, 50), cuando éste manifiesta “que el arte, imitando a la naturaleza, parece que allí la vence”, entendemos el sentido metafórico antes aludido. Es decir, la inteligencia humana no sólo identificándose o asimilando el código normativo de la naturaleza, sino su potencialidad creativa, reformista, progresista y liberadora. Aunque en otro lugar manifiesta don Quijote que “el arte no se aventaja a la naturaleza, sino perfecciónala” (II, 16), y si bien la naturaleza se superpone como entidad, seguimos viendo en «arte» la capacidad humana en sus infinitas posibilidades de perfección y de conformación o seguimiento racional.

Del mismo modo, también observamos en el relato cervantino quizás un inequívoco signo de unidad y de autoridad en el tema amoroso, acordes con esos principios absolutos considerados y sostenidos en nuestro trabajo. No sólo el ideal platónico de don Quijote se avendría a tales principios; los demás relatos, pensamos que se amoldan a tal criterio. En efecto, siempre es el hombre el que se erige en autoridad ideal en las iniciativas amorosas; y si hay alguna posición que, llevada por la pasión o el desenfreno, el capricho o la inconsciencia, sobrepase las normas debidas a la fidelidad y honra, pronto se van moldeando los acontecimientos hasta avenirse a esa ortodoxia tradicional, unitaria. En caso contrario, el desenlace es trágico; como si la vida no dispusiera de otra alternativa que el criterio racional, consciente, y su decisión moral.

Al referirnos a «unidad» y «autoridad», estamos intuyendo unos principios que observan una cierta regularidad en la ideología cervantina. Y al situarnos en el caso particular del amor, encontramos una respuesta similar de analogía tradicional. En cierto modo, cuando Aristóteles nos dice que no se puede estar enamorado de muchos a la vez, pues “este sentimiento parece, en efecto, un exceso, y en tales condiciones es natural que tenga por objeto a una sola persona”,⁸² hay una dirección manifiesta hacia aquel orden de unidad absoluta, aunque parezca tener una expresión inconsciente a través de los sentimientos. Y esto, por tradición (no sólo moral y filosófica, sino con mayor atribución cristiana), está asimilado en el *Quijote*. Pero el acento peculiar indicado en la autoridad, se concebía desde aquella mentalidad arcaica. Aristóteles también expresó lo siguiente:

Hay otra forma de amistad fundada en la superioridad, como la del padre hacia el hijo, y en general la del mayor hacia el más joven; y la del hombre hacia la mujer, y la del gobernante hacia el gobernado.⁸³

La susodicha orientación ordenada hacia la unidad absoluta, y que se manifestaba en aquel criterio aristotélico de tener el amor “por objeto a una sola persona”, cabe inferirse de un orden conferido en la naturaleza reflexiva humana. Lo advertimos ya en Cervantes, y abundan las citas: “Yo conozco, con el natural entendimiento que Dios me ha dado, que todo lo hermoso es amable” (I, 14). Pero anteriormente había reflexionado Aristóteles sobre lo mismo:

...el hombre, dada la situación y dirección de su cabeza, sobre la que no pesa en absoluto el cuerpo, tiene facilitada así la función del pensamiento, propio de su naturaleza divina y que constituye su máximo atributo. El pensamiento es una actividad divina, y fuera de la divinidad sólo es propio de la naturaleza humana.⁸⁴

Aunque es en León Hebreo, por alusión del mismo Cervantes, donde tendríamos que consultar para una completa información sobre cuestiones amorosas. Y, si bien ya hemos tratado algo al respecto, fieles a nuestra actitud metodológica, y en analogía con el carácter fragmentario de la obra, reiteramos aquellos asuntos con objeto de ampliar su visión metafísica, según acordáramos.

La mera alusión cervantina a León Hebreo debe expresar el apego a sus ideas, que abarcaban un sistema metafísico que comparte ideas platónicas, aristotélicas y del misticismo judaico e islámico.⁸⁵ Concretamente, sobre su pensamiento nos manifiesta G. Fraile:

Aspira a conciliar la filosofía con la Biblia, tomando o rechazando de Platón y Aristóteles lo que conviene para sus fines. Se desarrolla sobre el fondo de un amplio sistema cosmológico-místico encuadrado en un esquema de tipo neoplatónico, en el que el origen de las cosas, producidas por Dios por amor, es el fundamento de un retorno del universo a Dios, al cual tiende por atracción que sobre las cosas ejercen la hermosura y el amor.⁸⁶

Las anotaciones que se hacen del «retorno del universo a Dios», y de la «atracción» manifiesta en la «hermosura» y el «amor», como signos de una afinidad absoluta, tienen

sentido en el desarrollo quijotesco; máxime, si tenemos en cuenta que Cervantes menciona en el “Prólogo” de la Primera parte, junto a León Hebreo, al *Tratado del amor de Dios* del agustino fray Cristóbal de Fonseca. Luego la intencionalidad mística o metafísica que abrigaba es harto elocuente. Por otra parte, Marcela parece ser fiel exponente de estas argumentaciones, al concebir un criterio unitario, y libre o voluntario del amor:

Y según he oído decir, el verdadero amor no se divide, y ha de ser voluntario, y no forzoso (II, 14).

El otro lado del amor, aquel que parece someterse a la pasión, a la inconsciencia instintiva y a los intereses humanos, manifiesta claramente la libertad humana. El rumbo de ésta se determina por la sujeción legal a las prescripciones que corresponden al amor, según su sentido esencial absoluto: “...y ha de volver atrás aquello que parecía amor, porque no puede pasar adelante del término que le puso la naturaleza” (I, 24), es decir, hay un sometimiento racional a lo que en términos cervantinos se denomina “verdadero amor” (I, 24); o, contrariamente, se deja llevar por el instinto, la pasión, la inexperiencia, el interés y toda suerte de adversidades que emponzoñan la verdadera naturaleza amorosa. De manera que el amor define claramente la ambigüedad específica humana, porque participa de aquel dualismo cartesiano predominante: bien la naturaleza física, o la espiritual.

La conformidad con la dirección espiritual se correspondería con su propia naturaleza intrínseca, pues, de acuerdo con León Hebreo: “El alma es un reflejo de la infinita hermosura de Dios. Cuando lo conoce, se inflama en su amor de tal manera, que busca la unión con Él”.⁸⁷ Porque “el amor que descende de Dios a los seres es la fuerza primaria y causa del origen del mundo. Es el vínculo más profundo que enlaza a Dios con el mundo y a los seres creados entre sí”.⁸⁸

El reconocimiento cervantino de otras leyes y prerrogativas en el amor, de fuerzas internas que parecen someter el destino humano al desenlace del infortunio, somete la naturaleza humana, en cierto modo, a un fatal determinismo. La problemática subjetiva, que se ha analizado en anteriores capítulos, da fe de la heterogeneidad de tal naturaleza, sometida empíricamente más a la desdicha y a la necesidad, que al equilibrio y felicidad a los que se aspira según finalidad racional y moral. Algunas notas quijotescas apoyan estas argumentaciones contradictorias del amor:

...el paradero que tienen los que a rienda suelta corren por la senda que el desvariado amor delante de los ojos les pone (I, 13).

Porque decir que “pluguiera a los altos cielos que el amor no me tuviera tan rendido y tan sujeto a sus leyes” (I, 16); o que “suelen las fuerzas del amor / sacar de quicio a las almas” (II, 46), es tanto como afirmar y reconocer, respecto al amor, el arbitrio y la libertad humana: la complejidad humana matizada de una heterogeneidad accidental en su esencial constitución interna; sus fuerzas predominantes, y la razón de su naturaleza; la autoconciencia, y lo propio o ajeno de su disposición.

Platonismo, neoplatonismo y su fusión con la teología cristiana determinan, pues, dentro de la visión objetiva del amor, la afirmación de la santidad del matrimonio y la bondad de los instintos naturales. Aunque parece hallarse en San Agustín, quizás, la explicación racional del entendimiento metafísico subyacente en esta naturaleza del amor. Las ideas platónicas y neoplatónicas de San Agustín ⁸⁹ se verían perfiladas o complementadas por la fe en las Escrituras, y la razón parece creer las verdades contenidas en aquélla. Supuestas, pues, la mutabilidad y contingencia humanas, el pensamiento agustiniano se sitúa en la ‘verdad’:

...yo también soy contingente y mudable, como las cosas, y precisamente por eso se inclina mi pensamiento ante la verdad que lo domina... Por tanto, en el hombre hay algo que lo trasciende. Puesto que ello es la verdad, ese algo es una realidad puramente inteligible, necesaria, inmutable, eterna. Precisamente lo que llamamos Dios. Las más variadas metáforas pueden servir para designarlo, pero todas tienen en definitiva, el mismo sentido. ⁹⁰

La idea metafórica que se expresa del pensamiento agustiniano en relación a la realidad absoluta, y manifiesta en términos verdaderos, comprende gran parte de nuestras argumentaciones metafísicas quijotescas. En cierto modo, o por analogía, la noción de ‘verdad’ en el pensamiento cervantino, se estructura de acuerdo con el precedente referente absoluto; cuya “presencia es atestiguada por cada juicio verdadero, ya sea científico, estético o moral”. ⁹¹ En función de estas ideas se concibe la relación amorosa de los personajes que animan el *Quijote*; principalmente, la del protagonista y el ensimismamiento de su idealizada dama, Dulcinea. Pero el contraste siempre coexistirá en la obra, lo mismo que en la vida, a causa del arbitrio humano, de su libertad. Por lo cual es acertado el juicio general que nos

formula Anthony Close; la persistencia en la obra de una manifiesta intencionalidad frente a la problemática heterogénea planteada en la misma:

Además –y esto es lo que importa subrayar– demuestra la creencia de Cervantes en el potencial noble del ser humano si se ajusta a la providencia divina, la razón, la naturaleza bien concertada, la experiencia y los usos sociales, excluidos aquellos que contravienen las normas anteriores.⁹²

Al recapitular nuestras últimas reflexiones, nos encontramos con la realidad tradicional en su más genuina modalidad de pensamiento o conciencia espiritual, cuya incidencia en la posteridad, formulábamos en términos de causalidad y finalidad, y con referencias historicistas («causalidad» que podría orientarse al pensamiento tradicional objetivo, y «finalidad», como apreciación potencial lectora subjetiva, crítica o reflexiva del entendimiento del mundo considerado). El contexto, dentro de la obra, respondía esencialmente, pues, a una ideología significativa del mundo inteligido que comprende. Entonces, bajo la denominación de «pensamiento y costumbre», título de este apartado, pretendemos expresar la guía inconsciente del proceso vital humano; la hipotética fundamentación metafísica de la acción, de lo real; las razones que fundamentan la realidad; la vía intuitiva que parece conducir los móviles de la generalidad, la explicación del sentido de su existencia y de su acción. Si el impulso que parece provenir de la materialidad supone algo más que la materialidad misma; y todo ello, con un fondo autoconcienciativo que se refleja en lo tradicional. Porque cuando la mente se descubre reflexivamente insatisfecha de lo material, objetivo y real y busca o intuye otra naturaleza consciente, cuya explicación fundamente la precariedad de todo lo esfumable; una perfección más en armonía con lo que la aspiración intuitiva racional tiende a conformarse (también por naturaleza), que dé sentido y satisfacción a la categorización inteligible, cuyas transformaciones se sienten por encima de los cambios materiales (algo similar al susodicho espíritu verdadero agustiniano). Todo esto albergábamos al recuperar de nuevo la autoconciencia cervantina, su pensamiento; que emprendía una dirección idealista moral, afianzada en la verdad. Presencia que nos suscitaba, al mismo tiempo, la disyuntiva individualista o intersubjetiva de la problemática subjetiva.

Según lo cual, y guiados del criterio tugendhatiano que asignaba a la filosofía moral la tarea de hallar principios responsables de “nuestros juicios morales ponderados”, acudíamos conjuntamente al pensamiento clásico y a su repercusión. Dentro de lo clásico, nos

asomábamos a Platón, Aristóteles y los estoicos, de quienes explorábamos su idealismo moral, porque se correlacionaba con el espíritu virtuoso y metafísico quijotesco. La transcendencia clásica era asumida en la figura de autores principalmente neoplatónicos, y en la de Cervantes, cuyas citas pretendían comprender el espíritu de aquellas ideologías, o la asimilación intemporal de las ideas, de las impresiones autoconcienciativas. Esta es la razón de que surgieran ideas tales como *ser, llegar a ser, autoridad Absoluta, Unidad, libertad, deber, voluntad, razón cosmológica, contrarios, microcosmos individual, idealismo, dualismo, Bien, Belleza, Amor, fortaleza, prudencia, justicia, pobreza, magnanimidad, virtud, hábito, medios, fines, causalidad, depravada naturaleza, razón y fe*, entre otras.

Tal vez podríamos aducir argumentativamente en apoyo de lo anterior algunas razones del presentismo croceano, reiteradas a lo largo de nuestro desarrollo. Suponen nuestro apego idealista al orden arcaico, reflejado en el presente. En realidad la preocupación aducida por Adam Schaff, en su recorrido por la crítica historiográfica, de reflexión filosófica, como criterio metodológico práctico, a la hora de tomar conciencia de los problemas que les conciernen (verdad u objetividad histórica),⁹³ creemos que aporta un mecanismo eficaz de similares características, al apego que hacemos del contenido idealista o metafísico que analizamos con los avatares o transcurso histórico, dentro del que se comprende el pensamiento mismo. Aunque nos formulemos el juicio siguiente: ¿es el pensamiento intemporal?, cuestión que se debatirá posteriormente, siquiera por reflexionar sobre lo antitético temporal.

De Benedetto Croce nos interesa resaltar su faceta neohegeliana y neoidealista. En él se conjugan armoniosamente «pensamiento» y «Espíritu»; ambos principios explicitan su sentido teórico y práctico. Es decir, “la primacía del pensamiento en la comprensión de la realidad y el descubrimiento del Espíritu”. Por otra parte, la inclusión que hace de una dialéctica viva, y el medio estético como forma intuitiva de expresión, así como la peculiaridad que confiere al espíritu tanto en el orden individual, o en el universal; además, la síntesis complementaria de «vida» y «pensamiento», y su preocupación historiográfica, donde refleja “la convicción de la universalidad concreta de lo espiritual”.⁹⁴ Todo ello, en nuestra opinión, halla u otorga cierto sentido teórico o metodológico a nuestra especulación idealista; que no renuncia, al contrario se apoya en lo concreto como medio reflexivo o antitético –pero no excluyente– del orden metafísico emprendido.

Lo alusivo a lo ya tratado con anterioridad sobre el pensamiento croceano, es razón suficiente para que lo reconstruyamos sintéticamente de modo complementario. Redundará, sin duda, en una mayor compenetración y entendimiento de las relaciones que venimos asentando. Se dijo, en un principio, que el presentismo croceano, en opinión schaffiana, constituye un idealismo historiográfico con proyección del pensamiento contemporáneo sobre el pasado. Deducíamos de lo cual, el valor atractivo del pasado, de lo tradicional sobre el juicio presente. Otra nota ‘presentista’ vendría dada por el hecho de ser de base intuicionista, o el juicio histórico como vivencia intuitiva del historiador, el cual, en su individualismo, es considerado “una partícula de lo ‘Absoluto’ y que es la manifestación y el instrumento del ‘Espíritu Universal’”.⁹⁵ Hay pues un manifiesto orden categórico «Absoluto» en ese «Espíritu Universal». Después nos referíamos al intuicionismo como forma de actividad del espíritu; intuición que fundamentaba la existencia y creaba los «estados del alma». ⁹⁶ De aquí deducíamos razones internas utópicas cervantinas, que le llevarían a la reflexión y añoranza del equilibrio del estado social en que se desenvolvía convivencialmente; y desde cuya coexistencia se apreciarían los estados autoconcienciativos y su implicación o repercusión objetiva.

El cuidado especial mostrado por Cervantes ante la belleza en general (la de la naturaleza y la del espíritu), hace que nos mostremos sumamente interesados en los juicios estéticos croceanos, con la intención precisamente de juzgar y ver en el presente la suficiente claridad analógica de aquellas otras razones pasadas. Son intereses los que se muestran en esa pretendida analogía, e intereses correlativos de conexión intercausativa en los estados autoconcienciativos de situaciones o circunstancias similares; una razón que se quiere buscar de lo concordante en las distintas claves del devenir temporal. Por eso precisamos el recurso simultáneo del entendimiento temporal e intemporal, en cuyo postrer caso, de modo general, constaría el virtual orden o la especial disposición reiterativa del espíritu. Pues aunque “no son todos los tiempos unos” (II, 35), sin embargo son testigos mudos de lo persistente; de aquello que se esfuma del dominio temporal. Por eso pudo responder Ginés a don Quijote que “siempre las desdichas persiguen al buen ingenio” (I, 22). Cabe inferir que, al acontecer dichas experiencias en el transcurso de la cronología humana y acumularse al pasado, todo dependería de la temporalidad o se situaría en su categoría; o cómo concebir la intemporalidad en aquello que se articula en la temporalidad. Basta por ahora decir o argüir el

peculiar sentido reflexivo y metafísico conferido al espíritu dentro del complejo humano. O bien, el espíritu en su actividad devendría lo intemporal ontológico transcendente.

El giro a los postulados croceanos nos dice que “si todo cuanto existe es un producto del espíritu... [entonces] Sólo hay un pasado objetivamente dado, solamente hay hechos creados por el espíritu en un presente eternamente variable”.⁹⁷ El análisis presentista dice a continuación que “cada acto espiritual... contiene pasado”, para concluir:

En consecuencia, sólo se puede hablar de historia a condición de experimentar en uno mismo determinados estados y sentimientos... por tanto la historia constituye una proyección particular del ‘yo’, proyección originada por las necesidades actuales que se ha hecho posible gracias a que ‘el hombre es un microcosmos... en el sentido histórico: un compendio de la historia universal’.⁹⁸

Y aunque Adam Schaff saca conclusiones catastróficas de la doctrina croceana al multiplicarse la historia tantas veces como espíritus la crean; y al considerar también que así nunca se llegará a un criterio de verdad, ni tampoco científico, nosotros pensamos que el criterio unánime histórico, considerado objetivo, supone tanto como determinar los hechos. Entendemos que a mayor visión y juicio crítico, más posibilidades de llegar al conocimiento verdadero. Aunque estas cuestiones parecen no venir al caso, tan sólo perseguimos unos objetivos que creemos que quedan patentes, debido al análisis del pasado; consideramos éste como algo atávico, y, al mismo tiempo, conformamos en la idea de «espíritu» la potencialidad racional, la necesidad de explicación metafísica, y el sentido reflexivo de lo transcendente.

Por tal motivo nos introducíamos en sus teorías, al hallar en ellas uno de los nexos explicativos que venimos buscando. Y precisamos concluir, matizando la finalidad estética, su analogía histórica y su sentido metafísico:

...hace arte quien presenta lo particular como tal. Puesto que el fin de la historiografía es presentar lo particular, se aproxima más al arte que a la ciencia. La única diferencia residiría en el hecho de que la historiografía se limita a lo que se produce en la realidad, mientras que el arte está exento de esa limitación y también se ocupa de lo posible.⁹⁹

En esa ocupación de «lo posible», venimos especulando e intuyendo el mundo de la utopía y contrautopía quijotescos; la crítica social y su transformación o perfil reformista, mediante criterios racionales o las metafóricas posibilidades conferidas al arte; y la vuelta a

los paradigmas clásicos, lo cual, más que suponer una incapacidad resolutive de los tiempos contemporáneos en su problemática inherente, devendría, además de un medio ilustrativo precisamente de las propias capacidades contemporáneas, una advertencia de nuestro anclaje en las raíces tradicionales, a las que no se puede renunciar sin menoscabo de nuestro propio daño y perjuicio; que todo tiene una interdependencia hereditaria a la que no se puede renunciar, por lo cual despierta nuestra evocación en circunstancias y momentos oportunos: el recuerdo se va hacia aquello que le es afín, común y necesario atávicamente; se mira metodológicamente en su propia capacidad, posibilidad y circunstancias inherentes.

IV. 2. Realidad antitética y «parecer».

Uno de los fundamentos enunciados en la metodología lo cifrábamos en la antítesis, en la oposición o «contrarios». De tal enunciación hemos venido dando cuenta, de una manera constante, a través de nuestra guía argumentativa; ¹⁰⁰ y pudiéramos resumir su testimonio en dos ideas fundamentales: que la realidad, del signo que sea, parece estar configurada por lo que de ella se afirma más aquello que se le opone; que cada realidad encuentra su oponente de manera fehaciente. En segundo lugar, que la razón esencial de la afirmación propia siempre requiere el contraste u oposición como categorización suficiente, con lo cual, en la reciprocidad contrastativa hallamos la fundamentación objetiva (material o espiritual; física o metafísica). Sin embargo, precisamos el recurso de aquellos medios en los que nos venimos sosteniendo o en los que encontramos razones suficientes, o de ‘peso específico’, para avalar nuestros razonamientos. En tal sentido el pensamiento estoico viene siendo uno de los puntos referenciales, pues creemos hallar en él muchos puntos concordantes o explicativos de la mentalidad cervantina, integrada lógicamente en la cultura de su tiempo, tan anclada en el pasado.

Aquella mentalidad clásica vio o comprendió con suficiente evidencia tal orden contrastativo en el juicio o razonamiento filosófico. Si nos atenemos a aquellos principios utópicos que estableciera Zenón en su ordenación política, se nos refiere el contraste entre libertad y esclavitud. Se conciertan tales peculiaridades con específicas categorías subjetivas. En tal sentido, bondad, resolución, virtud y amistad entran dentro del ámbito de la libertad, mientras que sus oponentes se comprenden dentro de la esclavitud:

...en una ciudad cósmica, sólo los buenos y virtuosos son ciudadanos, amigos y libres –e incluso padres e hijos son enemigos entre sí cuando no son sabios–; los malos e ignorantes son esclavos –pues la libertad es la capacidad de acción independiente, mientras que la esclavitud es la privación de esa capacidad–; los sabios son incorruptibles y están libres de las preocupaciones de los negocios, declinando lo que pueda estar en conflicto con el deber.¹⁰¹

Prácticamente se encierran en este fragmento algunas de las ideas básicas que defendemos análogamente en el *Quijote*, a través de su análisis contextual: específicamente hablamos de «libertad» y de «deber»; y según apreciamos, encuentran una explicación dialéctica dentro del principio metodológico ‘dualista’ o de ‘contrarios’ u ‘oposición’.

Pero, además, tenemos que seguir hablando de otros asuntos por encontrarse comprendidos, según entendemos, dentro del apartado que ahora tratamos. Algunos pueden incorporarse por su atracción antagónica; otros, quedaban aplazados para su comprensión y desarrollo posterior. Y aunque es arriesgado anticipar esquemáticamente aquellas ideas sintéticas de cualquier sección, por las variaciones lógicas que puedan aparecer, sin embargo se precisa seguir la línea metodológica emprendida por compromiso, porque nos mantiene centrados en las ideas fundamentales y nos despierta o hace susceptibles de múltiples sugerencias.

En tal sentido hacemos referencia al tema de la locura. Además del contraste que supone ya en sí con todo lo restrictivo o normativo (cordura), vimos que adquiriría una atención crítica muy variada. Incluso se entendía como clave de la obra. O la cuestión científica, por lo que pueda suponer de antitético entre tradición y progreso. Y hablando de antítesis, podríamos acercarnos al materialismo de Max Horkheimer, su rechazo a lo normativo y absoluto, y su fundamentación social, porque podríamos refutarlo con posiciones cervantinas, entre otras; así tendríamos constancia del vanguardismo futurista insinuado en Cervantes (predictivo o anticipativo). Sin olvidar la dialéctica como metodología expositiva de este orden antitético. Además, recordemos aquel doble efecto de la lectura del *Quijote* sugerido por Ramiro de Maeztu –de divertimento y consejo, según se refería al principio de este capítulo IV–, y las analogías y reflexividades que se evocan (incluso se podría hablar de contrastes dentro de las mismas analogías establecidas, por la heterogeneidad subjetiva en la que se comprenden). También recurrimos al pensamiento de Theodor W. Adorno con objeto

de ahondar en las razones subyacentes a tal oposición contrastativa; aunque sea el entendimiento clásico uno de nuestros apoyos básicos, como viene siendo prescriptivo a lo largo de nuestra exposición. Asimismo, pretendemos relacionar cuestiones gnoseológicas dentro de esta sección, como podría ser «razón» y «entendimiento»; entre otros argumentos. Y decimos entre otros argumentos, porque venimos sosteniendo de manera continua una obsesiva preocupación por la cuestión o tema del «parecer» u «opinión», en el que intuimos una cierta dirección cervantina en torno al subjetivismo y a una aproximación objetiva, que podrían encontrar su derivación en aquellos aspectos perspectivistas, de los cuales ya alguna mención hemos hecho también (teniendo en cuenta lo que puedan suponer «necesidad» e «interés» en ambas circunstancias).

Antes de adentrarnos en juicios sobre la «locura», nos detenemos en consideraciones gnoseológicas, llevados de lo clásico y de los criterios posteriores. Estimamos que desde aquí podemos dirigirnos con mayor acierto hasta aquellas ponderaciones.

Lógicamente nos movemos por la oposición o contraste especulados acerca de la teoría del conocimiento, ya que esa idea guía nuestros pasos en la dirección pretendida, porque nos parece enfocada con acierto en la perspectiva del mundo quijotesco. Hablar, pues, de conocimiento viene a ser como exponer el sentido teórico de las convicciones propias, o de la manera de comprender el sentido de la existencia.

Cuanta especulación se mueva alrededor del conocimiento parece predisponerse hacia la acción; de forma que enjuiciarse las disposiciones y el propio natural con aquellas tendencias o desenlaces a los que dan lugar los juicios formulados bajo aquellas disposiciones, y las consecuencias debidas a los mismos (juicios), que expresábamos como ‘desenlaces’, y que se corresponden con las acciones o actitudes determinadas. Queremos buscar, pues, la equiparación teórica del entendimiento en formas concretas o aplicaciones prácticas, porque parece ser un principio constante en la obra que analizamos; así, hallaremos la razón que buscamos de filosofía práctica en el *Quijote*, cuya propuesta parece discurrir por los contrastes u oposiciones característicos vitales. Pero no olvidemos la carga teórica que conllevan los desenlaces que ciframos en lo concreto; aquellos juicios, disposiciones y actitudes determinantes del sentido existencial. Y que tal ‘sentido’ encerraría entre sus propiedades aquellas categorías que se expongan ante la especulación del libre arbitrio. Además, en «propiedades», no dejamos de ver el referente absoluto que despierta y ocupa el interés general. Encontraríamos vana una especulación nihilista, porque entendemos que

siempre dispondremos de respuestas razonables de responsabilidad intelectual; y quizás que esta advertencia emane paradójicamente en el *Quijote* de aquellos sectores menos favorecidos, según criterio normativo social:

...y ruego siempre a Dios me abra los ojos del entendimiento y me dé a conocer cómo le tengo de servir (II, 54).

Bajo estos precedentes propósitos gnoseológicos, inscritos en el pensamiento histórico, cabe preguntarse qué clase de conocimiento apreciamos en la obra quijotesca. Y al hilo de las orientaciones de Ferrater Mora sobre aquellos elementos o circunstancias que caracterizan o modifican el pensar, leemos:

Finalmente, hay el problema de la proporción de elementos sensibles, intelectuales, emotivos, etc., etc., en la representación de los objetos por el sujeto. De acuerdo con los elementos que se supongan predominar se proponen muy diversas teorías del conocimiento.¹⁰²

Válganos esta advertencia previa a la hora de correlacionar las distintas posiciones del pensamiento que buscamos a partir de lo clásico en adelante, con las correspondencias que pudiéramos encontrar en el *Quijote*, si es que existen.

Decíamos ya que la antigüedad reflexionó sobre el particular, porque apreciaron la supremacía humana en la existencia. Lógicamente, se preguntaron o inquirieron en sus orígenes y causalidad (que podríamos comprender dentro de lo cosmológico). Aristóteles, hablando de la felicidad inherente a una vida virtuosa, se fija en el entendimiento humano y en su parentesco absoluto. En él encuentra el fundamento de aquel fin:

Sea, pues, el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros.¹⁰³

Lo teórico de esta cita precedente encuentra su aplicación práctica en esta otra observación o reflexión del *Quijote*, ya aludida antes, precisamente correlacionada con otra aristotélica, y en la cual Marcela puntualiza estas dotes naturales (defendiendo la excelencia racional de la libertad):

Hízome el cielo, según vosotros decís, hermosa, y de tal manera, que, sin ser poderosos a otra cosa, a que me améis os mueve mi hermosura, y por el amor que me mostráis, decís, y aun queréis, que esté yo obligada a amaros. Yo conozco, con el natural entendimiento que Dios me ha dado, que todo lo hermoso es amable; mas no alcanzo que, por razón de ser amado, esté obligado lo que es amado por hermoso a amar a quien le ama.

104

Un canto épico o argumento de la autonomía racional de la libertad, de su prerrogativa consubstancial con el ser autoconcienciativo; con el «yo». Y si nos afianzamos en el término ‘categoría’,¹⁰⁵ asignado al complejo gnoseológico, y con su referente social jerarquizante, queda patente en los siguientes términos expresados por el labrador, que oyó dictar sentencia a Sancho, ante la problemática apuesta que les planteaba (a don Quijote y a Sancho): que el entendimiento es un don (si se precia, ‘natural’), cuya funcionalidad discursiva descubre un orden complejo o heterogéneo. Pues como potencialidad natural adquiere tal diversidad, dentro del entramado social, que pudiera tener cierta correlación con la misma estructura social (siempre teniendo presente aquella disposición jerarquizante que se encuentra en la diversidad, que parece tener su modelo en la misma naturaleza, y remontarse originariamente al orden absoluto). Decíamos entonces, sobre la alocución quijotesca, las notas de «categoría», «jerarquización» y «social», lógicamente en la apreciación inteligible consciente; y hallaban su comprensión en el contexto aristotélico precedente, del cual, lo metafórico que contenga la aludida manifestación del labrador (II, 66), sería una expresión práctica del susodicho contexto:

—Si el criado es tan discreto, ¡cuál debe ser el amo! Yo apostaré que si van a estudiar a Salamanca, que a un tris han de venir a ser alcaldes de corte; que todo es burla, sino estudiar y más estudiar, y tener favor y ventura, y cuando menos se piensa el hombre, se halla con una vara en la mano o con una mitra en la cabeza.

Incluso en la misma jerarquización antedicha pueden situarse algunas nociones gnoseológicas que respondan a las pautas de tal estructura social. En tal sentido, nos atenemos a la guía emprendida del cartesianismo y, asimismo, evocamos criterios kantianos, por cuanto que asumen direcciones originales, propias, haciendo gala de un pensar libre, en cierto modo independiente y no sujeto a una normativa ecléctica. Sobre ambos autores (Descartes, Kant) y acerca de las orientaciones gnoseológicas que nos ocupan, nos indica Ferrater Mora las notas

de «proposición evidente» y «constituir» (“constituir el objeto en cuanto objeto de conocimiento”), respectivamente. ¹⁰⁶ El gesto arrogante y el juicio atrevido de don Quijote sobre su escudero nos sitúan en la complejidad librepensadora que pudiera mediar entre lo ‘evidente’ y la ‘constitución objetiva’ alusivos:

...para que veas cuán necio eres tú y cuán discreto soy yo, quiero que me oyas un breve cuento. ¹⁰⁷

Se aprecia, en cierto modo, un cierto grado de empirismo en la libre expresión subjetiva quijotesca y en aquellos modos de pensamiento originales y libres de los que hacíamos mención antes (aunque queden sobradamente comprendidos –Descartes, Kant– dentro del idealismo). Sustentamos tal base, en aquel principio que venimos alentando de conexión metafísica con lo objetivo; pero también, en la fundamentación gnoseológica estudiada por Ferrater Mora (de la que nos venimos ocupando). Según dicho autor, y por lo que atañe a lo que denomina “empirismo moderado”, coincide a menudo con el “racionalismo moderado”. Aunque es del empirismo llamado “total” del que extraemos aquellas notas que convienen al círculo de nuestros intereses, por cuanto hallamos en ellas los vínculos justificables con el sentido orientativo de nuestras pesquisas gnoseológicas quijotescas. De él nos dice dicho autor:

La ‘experiencia’ no es únicamente para este empirismo experiencia sensible: puede ser también experiencia ‘intelectual’, o experiencia ‘histórica’, o experiencia ‘interior’, o todas estas cosas a un tiempo. ¹⁰⁸

Lo que de heterogéneo se viene sosteniendo dentro de la complejidad subjetiva, explícito en la diversidad que se encuentra dentro de la oposición contrastativa, pone de manifiesto la dirección dualista (realista-idealista, sujeto-objetiva o empírico-metafísica). Y nos predispone y afianza en el criterio objetivo en relación a su implicación metafísica. Este criterio conjeturaba que la especulación metafísica es una manifestación más de la racionalidad; y que si tal racionalidad apuntaba al orden empírico en su manifestación gnoseológica, en lo que atañe al concierto objetivo, sentía el impulso intuitivo, al mismo tiempo, hacia aquellos compromisos metafísicos que le dictaban su necesidad e interés. Por tal motivo, se defendía el principio objetivo de implicación metafísica, porque atiende ambas

direcciones o principios correlacionados del entendimiento integral humano, o entendimiento ontológico en cuanto a «ser».

Sirva de referencia, por tal motivo, la relación establecida por Karl Jasper entre *Ser* y *Logos*, al comprenderse el hombre en ese esquema ontológico en unanimidad con el Logos:

Las cosas se muestran en el mundo no sólo en confusión perpetuamente cambiante, sino también como cognoscibles. El hombre halla órdenes en todo lo que existe, en el cosmos, en el Estado, en la sociedad y en sí mismo, en tanto que no son para él caos sino Logos.¹⁰⁹

Y más adelante pasa a decirnos:

...el Logos penetra y domina el mundo –el ser es el Logos–; con el conocimiento del Logos queda conocido el fundamento y la esencia de todas las cosas en su totalidad.¹¹⁰

Traducido al entendimiento o mundo quijotesco encontramos cierta equivalencia en la expresión intuitiva del “Yo sé quien soy”, referente integral del ser particular posicionado en la totalidad; o autoconciencia del ser como unidad relacional.

Decíamos que también se puede comprender en relación al empirismo total antes reseñado, ya que parece un marco teórico (otro más) adecuado a la explicación del entendimiento quijotesco que hemos emprendido. En efecto, las razones históricas, gnoseológicas e intuitivas aportadas así pareen corroborarlo. Y porque, además, nos sitúan ambos sistemas o dan razón de contraste u oposición entre sí, como puede haberla entre los dos protagonistas novelescos (don Quijote y Sancho), que en su armónica convivencia simbolizan, con gran acierto, aquellas tendencias y direcciones dualistas, paradigmáticas del entendimiento agente-racional existencial.

Ya se avanzaban algunas ideas a propósito. En ellas se pretendía contrastar y mostrar «razón» y «entendimiento», desde sus albores especulativos (clásicos), prosiguiendo con su incidencia en la mentalidad posterior. Alasdair Macintyre puntualiza:

Platón había sido capaz de comparar las conclusiones del filósofo con la creencia puramente popular. La verdad pertenece al primero, mientras que la última no puede ser verdadera.¹¹¹

La personalidad de don Quijote, en medio de su locura, y el contraste de su escudero, parecen destacarse y despertar la atención social vivamente. Como si Cervantes pretendiese formular en ellos tal distinción clásica de racionalidad y creencia. Veámos la certeza autoconcienciativa quijotesca (“lo que yo digo es verdad” –I, 8), definidora, al parecer, más de una visión personalista (en cuanto cabe encontrar en ella una fórmula simbólica general), que del individualismo que se le pretende asignar de forma contundente; también, el curso evolutivo del ingenio de Sancho (a pesar de su ‘condición’ emblemática de ‘parecer’ u opinión vulgar), en su contacto diario con su ‘amo’ y ‘señor’:

–Sí, que algo se me ha de pegar de la discreción de vuestra merced –respondió Sancho–; que las tierras que de suyo son estériles y secas, estercolándolas y cultivándolas vienen a dar buenos frutos: quiero decir que la conversación de vuestra merced ha sido el estiércol que sobre la estéril tierra de mi seco ingenio ha caído; la cultivación, el tiempo que ha que le sirvo y comunico; y con esto espero dar frutos de mí que sean de bendición, tales, que no desdigan ni deslicen de los senderos de la buena crianza que vuestra merced ha hecho en el agostado entendimiento mío. ¹¹²

La conclusión de Sancho, adquiere un matiz simbólico extensible a la generalidad comprendida en la aludida consideración filosófica acerca de la opinión; como dice Séneca:

...porque ninguna cosa nos enreda en mayores males, que el dejarnos llevar de la opinión, juzgando por bueno lo que por consentimiento de muchos hayamos recibido, siguiendo su ejemplo y gobernándonos, no por razón, sino por imitación. ¹¹³

El interés cervantino parece detenerse reflexivamente en este contraste entre la racionalidad y la irracionalidad, mediante el perfil psicológico de los personajes centrales, principalmente; aunque también, en la opinión social del contexto general de la obra acerca de ambos protagonistas. La confusión social que generan los juicios, fundamentalmente sobre don Quijote, ¹¹⁴ así como el trasfondo concienciativo desprendido de la crítica cervantina al poder social (político-religioso), giran en torno a esa idea esencial metafísica que venimos defendiendo.

Es la ‘distancia’, probablemente, el término más significativo en esta diversidad contrastativa de la realidad antitética (contrarios) correlacionada a través de nuestra exposición. Así lo entiende Aristóteles cuando dice que “las cosas que distan más una de otra se definen como contrarios”. ¹¹⁵ E igualmente cabe colegirse dicha distancia de la doble

distinción que hace del conocimiento: el *sensitivo* y el *intelectivo*; de manera que el primero, al igual que la *opinión*, no llega a ser científico –“capaz de producir conceptos universales (καθόλου) con los caracteres de fijeza, estabilidad y necesidad”–, ¹¹⁶ lo cual acontece con el conocimiento intelectual. Semejantes argumentaciones se aplican en el transcurso dialógico quijotesco, según se desprende del siguiente texto, en el que Sancho viene a identificarse con el mundo de la opinión ante el explícito reconocimiento de la categoría intelectual de su amo (aunque sea el orden caballeresco su referente):

¿Qué te parece desto, Sancho hijo?

–No sé yo lo que me parece –respondió Sancho–, por no ser tan leído como vuestra merced en las escrituras andantes. ¹¹⁷

El silencio facultativo de Sancho se contrapone al mundo emblemático caballeresco. Este mundo quimérico, se aproxima al idealismo o saber racional platónico. Ambas actitudes se pueden comprender perfectamente en la distinción hecha por Platón –como anteriormente se ha dado a entender– entre «conocimiento racional» y «opinión», según el origen que fundamente a ambos (el saber-razón, o la percepción), y que constituyen las dos facultades del alma:

Estas dos facultades se extienden por dominios totalmente diversos: el conocimiento racional sigue el camino del ente; la opinión, que es el resultado de nuestras percepciones sensibles, va tras aquello que yace entre el ser y el no ser, o sea el mundo visible, que continuamente cambia (la opinión se encuentra, pues, en medio del saber y del no saber)”. ¹¹⁸

Bien es verdad que si en Platón, tanto en lo gnoseológico –«conocimiento racional» y «opinión»–, como en lo metafísico –«Ideas», «mundo visible»– hay que asociar «verdad» con el componente racional del dualismo que establece, mientras que la analogía idealista quijotesca que conectamos parece debatirse estrictamente dentro de lo quimérico, sin embargo los desprendimientos de la locura –su mundo figurativo o significativo–, sí nos puede conducir a ese entendimiento metafísico, a esa apreciación contrastativa correlacionada con el conocimiento verdadero (tengamos en cuenta los contenidos morales –como sentido auténtico autoconcienciativo–, y nuestra idea de «mediación», no sólo en cuanto a personajes y su funcionalidad contextual, sino, principalmente, en cuanto expresión subjetiva –autor– y el

mundo ideal y la mentalidad moral que conlleva el mensaje implícito en todo aquel mundo alegórico).

No obstante la derivación metafísica del sentido de la locura quijotesca, en principio la estamos analizando dentro de los contrastes que pudieran surgir en la temática gnoseológica. Si bien la ‘locura quijotesca’ al reafirmarse en la objetividad perceptiva-imaginativa, eludiría cualquier pretensión de teoría epistemológica, sin embargo puede conjeturarse ser un principio concordante con la duda metódica cartesiana, como paso previo a la reflexión conducente al conocimiento del estado interior erróneo (don Quijote así lo reconoce: sabe que está loco; para lo cual parece obvio disponer de cordura). Entonces de esa certeza errónea emanaría la duda que situaría al sujeto en otro estado de certeza (por conocimiento del error: estaríamos en la ‘certeza del error’ más que en una posición de conocimiento); pero, en la medida en que se elimina, en cierto modo, aquel estado o posición –por su estricto reconocimiento autoconcienciativo– el sujeto deviene a una situación contradictoria, que deja amplio margen a la sustitución del estado subjetivo erróneo por un criterio de certidumbre introspectiva. La locura, entonces y desde esta perspectiva, entraría en una categoría subjetiva con ‘saber’ en medio de esa aparente enajenación. Y querríamos ver en ‘saber’ precisamente el amplio ‘espectro’ asignado al término «intermediación» (ya que estamos correlacionando íntimamente «locura-saber»).

Entonces, y desde una posición en la ‘hipótesis de la locura’ se considerarían algunos juicios formulados acerca de la misma. Con ellos pretendemos contrastar si es sostenible nuestro criterio acerca de la peculiaridad contradictoria quijotesca, máxime cuando hemos pretendido deducir desde él consecuencias objetivas o de certidumbre.

El hecho de adentrarnos por el pensamiento cartesiano, formulando hipótesis y estableciendo analogías, o intentando encontrar una paridad con el mundo quijotesco – anteriormente surgía la «duda metódica», e inmediatamente se evocaba la «hipótesis de la locura»–, hace que amplíemos estos horizontes. Fieles al principio de oposición que defendemos, incluso intentamos analizar aspectos tan contrarios como locura-cordura en la figura de don Quijote, y, por añadidura, en una parte importante del contexto general de la obra. Si atendemos al criterio de Víctor Gómez Pin en su analítica de estos temas cartesianos, viene a decirnos que:

El hecho mismo de aceptar la posibilidad que mi actual juicio sea erróneo, supone que sigo admitiendo un criterio ‘objetivo’ de la verdad; objetivo en el sentido de que esa

verdad no depende de mí (es verdad natural o verdad por consenso establecida pero verdad que me trasciende). Puesto que me digo: quizás he perdido el juicio, sigo admitiendo que hay un juicio correcto, un juicio objetivo, hasta tal punto objetivo con respecto a mí que, a lo peor, lo he perdido. Ahora bien, este admitir que hay un criterio de la verdad que me trasciende, ¿no marca precisamente la frontera que separa la razón de la locura? Loco, lo que se dice loco, ¿no es más bien aquel que identificándose con el juicio mismo no puede en modo alguno admitir que lo ha perdido? ¹¹⁹

El reconocimiento explícito de su situación interna, y el contraste paradójico locura-cordura en don Quijote, parece acreditar la ‘hipótesis de la locura’, aunque pueda entrar en abierta contradicción con el método cartesiano, ya que Descartes

...consideró por un momento la hipótesis de la locura, que inmediatamente, sin embargo, fue rechazada: no reconozco desde luego la posibilidad de estar loco, viene a decir Descartes; a lo cual, por nuestra cuenta, añadimos: pues si lo estuviera seguiría sin reconocer que pueda estarlo. ¹²⁰

La transcendencia, por tanto, del criterio objetivo por encima del supuesto subjetivo, identificada en aquellas instancias metafísicas evocadas por don Quijote en sus advertencias o reflexiones a Sancho (“... pero yo no acabo de entender ni alcanzar cómo siendo el principio de la sabiduría el temor de Dios, tú, que temes más a un lagarto que a Él, sabes tanto” –II, 20), y que contrastan precisamente con el criterio unánime general –‘opinión’, según se ha referido–, conjuntamente con el explícito reconocimiento consciente de una situación psicológica, interna (“–¿Quién duda, señor don Diego de Miranda, que vuestra merced me tenga en su opinión por un hombre disparatado y loco? Y no sería mucho que así fuese, porque mis obras no pueden dar testimonio de otra cosa. Pues, con todo esto, quiero que vuestra merced advierta que no soy tan loco ni tan menguado como debo de haberle parecido” –II, 17), nos hacen ver en la ‘locura’ casi un extremo identificativo y metafórico de los aspectos ideales planteados o que pudieran reflejarse en el *Quijote* (idealismo). Porque, aunque sin ser Cervantes un filósofo de hecho, como quieren hacer constar algunos críticos, ¹²¹ sí se plantean en la obra una problemática general y unas ponderaciones que tienen que ver mucho con el pensamiento filosófico. El tema de la ‘locura’, en nuestra opinión, mediatiza ese complejo mundo ideal que se advierte en su pensamiento. De hecho, esa misma crítica aludida, no deja de reconocer repercusión y conocimiento filosófico en Cervantes:

Como es sabido, lo central del pensamiento renacentista consiste en variar la relación en que, según la Edad Media, se hallaban el sujeto y el objeto; para aquella, la mente era una especie de tabla en la cual quedan impresas las huellas de la realidad; ésta y el sujeto se correspondían exactamente. La filosofía aristotélico-escolástica [imprimió] esas ideas [en] todas las cabezas; Cervantes conoce y aprueba esa teoría tradicional.¹²²

La relatividad que se pretende ver en algunos juicios u opiniones quijotescas, y que hemos emparentado con ‘parecer’ en nuestra guía argumentativa y metodológica, está intrincada precisamente con las acepciones con que pueda concebirse el término «filosofía». Desde este punto de vista, pues, es desde el que se correlaciona la actitud filosófica del pensamiento cervantino. Por eso es preciso ir tras las huellas conceptuales del referido término. Zubiri matiza:

La ‘filosofía’ su vocablo y su concepto nacieron en el ‘círculo socrático’ y quizá un poco antes en el mundo pitagórico, para designar aquella actitud de los hombres que buscaban la sabiduría suprema, esto es: la sabiduría última y radical de la vida y de las cosas.¹²³

Encontramos otras ideas precisas en Ortega y Gasset, que nos ayudan en nuestro intento conciliatorio y de aproximación filosófica del pensamiento cervantino. Al «saber» anterior sobre la vida y las cosas, añadimos la idea de «verdad» (*alétheia*): “una faena de descubrimiento y descifre de enigmas que nos pone en contacto con la realidad misma y desnuda”;¹²⁴ para lo cual se requiere un acto interno, reflexivo (pensamiento). Pero, además, viene a señalarnos el mencionado autor una importante contribución metafísica sobre el dualismo (contrarios), sostenido en nuestro trabajo:

...todas las filosofías nos presentan el mundo habitual dividido en dos mundos, un mundo patente y un trasmundo o supermundo que late bajo aquel y en poner de manifiesto el cual estriba la culminación de la tarea filosófica.¹²⁵

La analogía de ese “trasmundo o supermundo que late” con la supuesta hipótesis de la locura quijotesca, que nos ocupa, ¿no podría suponer el desciframiento del conjetural mundo metafísico, subyacente en el pensamiento cervantino, frente a la crítica y problemática realidad de aquel pensamiento histórico-social contemporáneo? Así lo creemos, en realidad; y, además, manifestamos, en idoneidad o de común acuerdo con la subjetividad o espíritu

autoconcienciativo (moral), patente y, a veces, opuesto a lo social en nuestra tarea argumentativa, que la doctrina existencialista, en la actualidad, arrastra o es testigo de muchos de los postulados que pretendemos ver y defender en el mundo hipotético aludido (locura). Pero esto es ya más asunto a tratar posteriormente, cuando nos ocupemos de la «intemporalidad» como síntesis del pensamiento, paradójicamente, a través del tiempo.

Lo contradictorio o antitético resultante de la figura quijotesca, viene dado por lo que se nos muestra de su doble personalidad, locura-cordura (“Don Quijote, ya en los primeros capítulos de la I Parte, no digamos en el resto de ella, es un personaje complejísimo en quien es muy difícil deslindar locura y cordura”).¹²⁶ Esta complejidad nos conduce al cúmulo conceptual en el que se pretende comprender. Y así vienen gravitando sobre nosotros los referidos asuntos de «metafísica», «verdad», «gnoseología», «subjetivismo» y tantos otros. Lógicamente, casi conviene a esta característica ‘enajenación’ una estructuración indicativa de un cierto orden causal y teleológico. Por eso, podemos decir que analiza Cervantes, en un proceso causal razonado, este tema de su interés: “Con estas razones perdía el pobre caballero el juicio” (I, 1). Y en otro lugar, como consecuencia de una afición a un tema extrarrealista, donde podríamos conjeturar que el asunto caballeresco desplaza al sujeto del sentido natural humano a un plano metafísico e irreal. Consecuentemente, el comportamiento se adecua entonces a aquellos estamentos fruto de su afición: “... y así, de poco dormir y del mucho leer se le secó el cerebro de manera que vino a perder el juicio” (I, 1). De modo que no es sino el contenido que sustenta la finalidad –la idealidad caballeresca– el que pervierte unos medios completamente adecuados si no se salieran del equilibrio o equidad. Entonces, la medida parece dispararse o requerir asunto u objeto propio, quedando el marco caballeresco como inadecuado a la realidad humana. Cabe, pues, asentarse estable en lo firme, en lo objetivo, para desenmascarar el fantasma de lo virtual. Como si la ficción desplazara el sentido de la realidad. Esto, por un lado; pero, por otro, encontramos la confrontación renacentista con la mentalidad aristotélico-escolástica tradicional, la visión humanista y el énfasis conferido a las potencialidades humanas, cuya culminación viene representada por la *libertad*. Entonces, lo objetivo, tanto a nivel gnoseológico como social, resulta subyugante por el enquistamiento del pensamiento en las actitudes y esquemas tradicionales. El requerimiento al despertar subjetivo de la metodología cartesiana, tiene una correspondencia cervantina en el idealismo quijotesco. Si la locura, pues, pudiera contradecir tal analogía paritaria, no podemos olvidar “que la demencia del personaje le sirve al autor de salvoconducto para expresarse con la libertad que,

de otro modo, le habría estado vedada”.¹²⁷ Por tanto, las extravagancias, disparates y cuanto se quiera oponer al orden de la cordura, queda ahí patente, como una cobertura testimonial del utopismo quijotesco. O, de otro modo, diríamos que el subvertir un orden institucional caduco en los niveles fundamentales del pensamiento e intereses vitales, requeriría la formalización mediática de una entidad ideal encubierta en un objeto, que absorbiera y desorientara la conflictividad surgida necesariamente con aquel orden. No creemos, entonces, como indica el referido autor, que

la *reductio ad absurdum* consistente en aleccionar humorísticamente por medio de un loco hizo innecesaria toda moralización por parte del autor.¹²⁸

Al menos que en ‘innecesaria’ se connote la fuerza moral del mensaje quijotesco, que trasciende cualquier barrera impositiva, al anclarse en la intemporalidad de la normatividad subjetiva. Y al decir ‘intemporalidad’, pensamos en el acto asimilativo de la culminación objetiva de las *necesidades* autoconcienciativas, entendido tal acto no como *agere*, sino en la solvencia subjetiva de encontrar paradigmas reflexivos autoconcienciativos. Muestra de ambos criterios (moralidad-normatividad, e intemporalidad-solvencia) lo constituye cualquier contexto intencional quijotesco, como pudiera ser su discurso sobre la libertad (II, 58), en el primer caso; mientras que en lo referente al segundo criterio, acudimos al siguiente juicio de J. García López:

Son muchos quienes han querido ver en los dos personajes, un símbolo de las dos orientaciones que definen la cultura española: una, la valoración del mundo de las ideas; otra, la aguda conciencia de la realidad. Pues bien, este doble plano, que ya observábamos en otras cumbres de nuestra lengua, se da aquí en maravillosa síntesis, porque ambos personajes se influyen progresivamente, interfiriéndose sus actitudes como en la vida misma. Así, veremos que, mientras don Quijote, tras amargos desengaños, va renunciando a los exaltados ideales caballerescos del principio de la obra, Sancho, su escudero, que no veía sino la realidad material en todas las cosas, se ha contagiado del idealismo de su amor y es ahora él quien se mueve a menudo por el impulso cordial.

No obstante, la transcendencia universal de nuestra primera novela no deriva de que don Quijote y Sancho encarnen determinadas actitudes, sino de su profunda humanidad, pues si todos concedemos a ambos un alto valor representativo, y en una y otra forma nos vemos reflejados en ellos, es precisamente gracias a su honda verdad humana.¹²⁹

Lo ficticio y lo ilusorio parecen confundir la mentalidad quijotesca y conducirlo a un estado enajenado. Ahora bien, si afirmamos que lo real puede connotarse con lo ilusorio, en un intento comparativo o analógico, no parece contradictorio según el siguiente raciocinio (que mira también aquellos perfiles gnoseológicos aristotélico-tomistas debatidos o insinuados antes): la realidad está virtualmente conceptualizada en nuestro entendimiento o imaginación. Al evocarla, evidentemente encontramos una analogía o correspondencia de la imagen con un equivalente similar, que haga de ese concepto, mediante la verificabilidad, cierta equivalencia objetiva. Lo ilusorio depende en todo de la subjetividad (en todo lo que corresponde de verosimilitud o equivalencia objetiva), pero en tanto que constructo imaginativo, necesita del apoyo formal de lo objetivo. Por tanto, se halla alguna analogía formal en ese trastrueque conceptual. Así, lo mismo que el ‘molino’ participa del accidente tamaño que caracteriza al ‘gigante’, el rebaño de ovejas lo hace en el movimiento y en la colectividad. Entonces lo ficticio imaginativo, que se traduce en meras ilusiones, adquiere la transcendencia simbólica o metafórica que pretendemos ver en todos aquellos conceptos metafísicos correlacionados; y en sus oponentes, pues recordemos nuestro criterio de afirmación substancial entitativa mediante el contraste con lo opuesto. De ahí también, aquellos juicios que venimos inquiriendo en torno a la paradójica situación cervantina: por un lado, su mensaje metafísico, moral, gnoseológico, filosófico; de otro, su determinista encasillamiento literario, por parte de la crítica, y la consabida advertencia antifilosófica:

Cervantes, en efecto, no era filósofo, ni aunque lo fuera podía como novelista exponer en abstracto una filosofía. Esta abstracción debe hacerla el lector, y es tarea nada fácil.¹³⁰

Mas como lo paradójico no deja de ser contradictorio, casi la negación puede implicar el tácito reconocimiento de aquello que se pretende poner en duda. Esto deducimos de las siguientes palabras del anterior autor:

Negar que el tema central del *Quijote* es el tema de la razón y la realidad, el del conocimiento de la verdad, es trivializar a Cervantes. Por esquivo que sea el autor, no puede dudarse de que el tema está planteado en la dirección crítica del idealismo metafísico, según el cual no hay conocimiento objetivo de la realidad: las cosas no son en sí, sino en el sujeto; pero no sólo en la substancia pensante de Descartes, en la pura razón, sino en la totalidad del sujeto, que no es primordialmente un ser racional. El relativismo,

subjetivismo, perspectivismo de la verdad alcanzada por el hombre dependen, por lo pronto, de que el ser humano no se limita a pensar la realidad, sino que la transforma a impulsos de su voluntad y de su afectividad.¹³¹

Las siguientes razones de don Quijote a su escudero pueden ilustrar lo relativo a la anterior distinción ficticio-ilusoria, y también su fundamentación subjetiva, con arreglo a la interpretación precedente:

¿Que es posible que en cuanto ha que andas conmigo no has echado de ver que todas las cosas de los caballeros andantes parecen quimeras, necedades y desatinos, y que son todas hechas al revés? Y no sólo porque sea ello así, sino porque andan entre nosotros siempre una caterva de encantadores que todas nuestras cosas mudan y truecan, y les vuelven según su gusto, y según tienen la gana de favorecernos o destruirnos; y así, eso que a ti te parece bacía de barbero, me parece a mí el yelmo de Mambrino, y a otro le parecerá otra cosa.¹³²

(Sólo que cambiar «encantadores» por imaginación o entendimiento).

No obstante, insistiendo en que nos moveríamos dentro de lo consciente; entendiendo por «consciente» saber qué se hace, aunque el referente de la acción o imitación desplace los cánones preestablecidos. Otra cosa sería ‘sensatez’ o ‘insensatez’, cuando en este postrer extremo parece evidenciarse toda conducta ajena totalmente a la conciencia ejecutiva de ese acto. Pero matizando que aun en lo absurdo, exaltado, fabuloso e inalcanzable del mundo quijotesco parece evidenciarse cierta consciencia; y aunque tenga una denotación errónea, connotativamente despierta bastantes notas del mundo idealista que analizamos. Nos vamos, pues, desde la metodología a los fines implícitos, deducidos de la situación circunstancial imperante. Un círculo vicioso de pensamiento alegórico, en interacción lúdica social, para contrastar la expresión libre autoconcienciativa. Lo cual equivale a decir que la realidad, con la problemática inherente analizada dentro de la problemática subjetiva, conduce a ver en la locura la visión antitética (siquiera metafóricamente) de tan frustrante situación objetiva.

El hecho contradictorio del mundo objetivo y la ‘verdad’ aspirada en la intencionalidad quijotesca pueden mostrar tanto una apreciación nihilista (en cuanto inconformidad autoconcienciativa), como su opuesto mundo posible. Esa peculiaridad transformadora cervantina puede que se asemeje a las posteriores ponderaciones leibnizianas de destacar “lo posible como fundamento antecedente de lo real”.¹³³ Que lo ficticio o ideal

contrastado con la realidad, evoque y persiga la atención debida a la necesidad e interés del mundo interior; a lo posible dentro de la realidad problemática y mudable. La aspiración a la ‘verdad’, y el camino por el que ésta discurra o en el que tenga una mayor atracción: si en lo objetivo o en lo ideal.

Tal vez esta mezcla o ambigüedad responda a que la esencia de la verdad se encierra en una dimensión más general que el estricto orden material de lo demostrable. Que en aquélla (la verdad), en el marco quimérico, se transluzca la esencia absoluta de la que participaría (“donde está la verdad, está Dios, en cuanto a verdad” –II, 3), y mediante la cual el criterio humano completara su particular comprensión de la parte real que se atribuye, o comprendería, dentro de la realidad (subjetividad de lo objetivo).

Entonces, la tendencia ‘idealista’ quijotesca es como una atracción ‘gravitatoria’ hacia el sentido espiritual humano; hacia el mundo perfecto intuido que se escapa alegóricamente en las transformaciones quiméricas de la realidad. La ‘verdad’ humana, al estar sujeta al mundo relativo, mutable, temporal, pues depende de la realidad material sobre la que se construye, pierde consistencia en base a ese mundo siempre en constante transformación, deviniendo una firme aspiración a una entidad más perfectible. Y esa aspiración es eco de un mundo intuido, el cual, por sentimiento, correspondería a nuestra naturaleza, pero que se esfuma en los momentos circunstanciales en los que la ‘realidad’ edifica sus propios imperativos, desvaneciéndose en esa innata e instintiva tendencia. Si bien parece ser que hay un desentendimiento general de la realidad (mundo circunstancial); que “lo que primeramente inquieta a don Quijote no es la transformación del mundo, sino su autorrealización personal”.

¹³⁴ Por tal motivo, dentro del contexto general gnoseológico contemplado en torno al personaje (a su síntesis autoconcienciativa), podemos hallar expresiones que corroboren esto:

Y entiende, con todos tus cinco sentidos que todo cuanto yo he hecho, hago e hiciere, va muy puesto en razón.¹³⁵

El razonamiento alusivo quijotesco apunta directamente a la acción, no se compromete con la lógica discursiva ni con los postulados del juicio crítico discursivo, aunque parezca paradójico. Se entiende que toda acción razonable presupone el impulso de un juicio preformativo. No es que se excluya éste del razonamiento aludido en el devenir quijotesco; más bien entenderíamos que la acción, con el referente que la impulsa, se restringe a lo informativo del deber, de la vocación o misión, trascendiendo el estricto marco formal

dialéctico y lógico; por ello puede contradecir el marco convencional intelectual y discursivo; puede adoptar esquematizaciones formales paralógicas, si entendemos como tal el ‘prejuicio’ acorde con un fin determinado, y contrastante con el estricto entendimiento común, convencional.

Esto no es indicativo de una desconexión total con la realidad, en la que se encuentra de una manera ineludible. Estamos más bien contemplando la formación autoconcienciativa para la comprensión objetiva, para el juicio crítico y para la acción (no olvidemos la consciencia del estado quijotesco): tres factores preponderantes (conjuntamente con la experiencia), en la configuración moral. En cierto modo se intuye un paralelismo con las concepciones gnoseológicas de la Stoa antigua, que distinguía entre “representación cataléptica” (que sería el asentamiento racional o reflexión de la razón ante la sensación; ver la concordancia con la realidad), y “representación acataléptica” (o “no comprensiva”, que es aquella que no surge sobre una cosa realmente presente).¹³⁶ Y decimos que aunque semeje paradójica esta comparación estoica con el dechado quijotesco, cuya transcendencia pasa, a primera vista, como una anomalía objetiva, no deja de tener cierta analogía con aquella “representación acataléptica”, aunque el mensaje moral que conlleva el pensamiento de nuestro legendario caballero, se identifique de algún modo con las bases empíricas postuladas por el estoicismo para la naturaleza moral-autoconcienciativa:

El sabio sólo tiene representaciones catalépticas, y, basándose en éstas, y con la colaboración de la memoria, logra también la experiencia (*empeiría*); por el contrario, los conceptos supremos, especialmente los morales, se forman a base de las íntimas experiencias y valoración de las cosas.¹³⁷

La sabiduría está asociada a la cordura, al sentido autoconcienciativo y reflexivo. El sabio participa de metas acordes con la recta formulación de sus juicios o deliberaciones empíricas. Por eso se comparaba la ambigüedad quijotesca con estos postulados estoicos, porque vemos en ellos, o deducimos, el mensaje ideal-moral transcendido del pensamiento metafísico quijotesco, dentro de la paridad antitética (sabiduría-locura) expuesta por el estoicismo:

Pero de la misma manera que en la doctrina estoica toda la luz se enfoca hacia el sabio, así también la masa de los ignorantes queda totalmente en la sombra. ‘Todo ignorante está preso de una especie de locura, puesto que carece de conocimientos sobre sí

mismo, sobre la situación moral en que se encuentra y sobre sus verdaderas ocupaciones’.

138

La filantropía, o móvil del espíritu quijotesco, el imperativo autoconcienciativo de asomarse al mundo con una finalidad impulsada por el estado de éste, y por la necesidad interior de aquél, participa también de la filosofía estoica. Dicha participación adquiere el giro espiritual de la conciencia cósmica estoica (que venimos tratando reiteradamente), de su idea reflexiva del «Logos», que se generaliza en cada individuo:

...el hombre es una parte del Cosmos, que se encuentra más inmediata a la divinidad. Su alma viene directamente de esta divinidad, o sea del Logos, del cual hay en él, y sólo en él (aparte, naturalmente, de la divinidad), una partícula viviente, una chispa divina, que lo impulsa y lo desarrolla, si es que quiere cumplir aquello para lo que está determinado, o sea una vida virtuosa y conforme al Logos. ¹³⁹

Se veía en la locura quijotesca, pues, casi una fusión de vida interior, de creencia y de sentir vivencial, en armonía con unos fundamentos metafísicos, guías de aquel estado interno. Los principios morales (virtud) se defendían frente a su oponente (circunstancias y situaciones sociales). La categorización jerarquizante mediatizaría ambos extremos, ya que caracterizaban el proceso autoconcienciativo y refrendaban la mentalización y la acción subsecuente. En el otro extremo, pues, aparecen los estados y circunstancias que podríamos cifrar de necesidades e instancias subjetivas, en cuanto no se sujetan o ajustan con aquel esquema de ordenación absoluto-moral-subjetiva. Advertíamos que dentro de la locura quijotesca hay un constante resurgir autoconcienciativo, indicativo de un acatamiento consciente e interno; de convicciones profundas ancladas en la tradición o conciencia social. Y un propósito firme de fidelidad a tal orden que se reivindica en caso de desacato o incumplimiento, lo cual conlleva situaciones extremas, necesidades y problemas, frente a los que se requiere el concurso de la razón. No ‘rezuma’, por tanto, el contexto quijotesco una liberación subjetiva o desprendimiento metafísico, como pudiera ocurrir con la mentalidad islámica conviviente, antes bien se suscita la prosecución tradicional, pero sin renunciar a una perspectiva progresista o transformadora:

El cristiano siempre anduvo oprimido por la angustia hebrea del pecado original, que ignoró el musulmán salvado por su fe. Mahoma tendió un puente entre el más allá y el

más acá, que la teología se encargó luego de fundamentar mediante la especulación neoplatónica. Las cosas de este mundo están también en el otro, y viceversa.¹⁴⁰

El pensamiento quijotesco no pierde el sentido personal metafísico de su mundo social, aun dentro de sus desajustes o desequilibrios mentales. Las ideas fundamentales de la vida, de la existencia, perviven incólumes en la intencionalidad quijotesca. Y creemos que el apego al sentido empírico jerarquizante, tratado ya en el casticismo, y no contradictorio con la emancipación humanista que auguraba el Renacimiento (‘emancipación’ o liberación que preocupara a Cervantes), fundamentaría precisamente el proceso o devenir autoconcienciativo, pues «autoridad» conscientemente acatada es símbolo de reflexividad y de orden internos. Uno se ordena conforme a esas dependencias externas, pues en ellas se puede hallar el modelo conformativo interno o autoconcienciativo. El acatamiento tradicional puede conllevar una imagen externa de libertad o disposición autoconcienciativa. Aquella ordenación subordinada implica en la existencia a la entidad subjetiva (sus actitudes y demás formas personales); es ‘algo’ que colabora en el propio proceso interno. Y no podemos perder de vista esa impronta vital en las manifestaciones de nuestros insignes personajes, en las que el sentido de la libertad se ata a las propias convicciones metafísicas. Así, y a las insidiosas preguntas del barbero acerca de los gigantes –de su tamaño– responde don Quijote (II, 1):

...pero la Santa Escritura, que no puede faltar un átomo en la verdad, nos muestra que los hubo.

O las palabras de Sancho a la duquesa, que decía que si seguía a su dueño teniéndolo por loco, más loco estaría él, y que por ello no debería de dársele el gobierno de la ínsula:

Y si vuestra altanería no quisiere que se me dé el prometido gobierno, de menos me hizo Dios, y podría ser que el no dármele redundase en pro de mi conciencia.¹⁴¹

Estos dos argumentos entresacados del pensamiento que moviera a los dos protagonistas, contienen suficientes elementos de unas convicciones libremente asumidas. En ellas se aprecia también su contenido metafísico, por el que nos determinaríamos en la dirección «idealista» del *Quijote*. Al mismo tiempo, constituyen principios orientativos de la mentalidad de la época, de acuerdo con las categorías jerarquizantes que apuntáramos, y con las disposiciones ideológicas subjetivas:

Para un cristiano, la principal ‘autoridad’ es la Sagrada Escritura, y su testimonio constituye en teología una prueba incontrovertible. A la ‘autoridad’ de la Sagrada Escritura se une la de la Iglesia, que es su depositaria y su intérprete más auténtico por medio del Sumo Pontífice y de los concilios ecuménicos. A estas ‘autoridades’ se suma la de los Santos Padres y Doctores eclesiásticos.

Así, pues, en teología el argumento fundamental es la ‘auctoritas’. Pero en ella tiene también cabida la ‘razón’ (ratio), discuriendo por sus propias fuerzas con ayuda de la filosofía.¹⁴²

Según esto, y afianzados en nuestra perspectiva quijotesca (metafísica), dadas las contingencias de calificación ‘filosófica’ (no ser su autor filósofo ni concebir la obra, por tanto, con tal finalidad específica), argumentamos en base a la razón (o racionalidad) la asunción de principios inherentes al arbitrio y necesidad subjetiva. Consecuentemente, en su plenitud ideológica, la subjetividad ve ‘refundidos’ tanto el sentido orientativo de la propia conformación autoconcienciativa, como los esquemas ‘autoritarios’ o elementos paradigmáticos reflexivos de aquella disposición subjetiva. Pudiéndose ver en «reflexivos» el sentido de la libertad (libre arbitrio) y la conformación con elementos categóricos o entidades análogas con las que se identifica la necesidad que impulsa a la causa autoconcienciativa. En resumen, se trataría de una filosofía «práctica» hecha «teoría» en el ejercicio vital, asumiendo en el pensamiento la normatividad moral o ideológica de las propias convicciones; del «yo» (si nos atenemos al caso quijotesco) harto ambiguo, cuya complejidad nos conduce de inmediato a la antítesis o contrastes (contrarios) largamente debatidos, y que de alguna forma evidencia las distinciones recaídas sobre la facultad mental. De modo que si analizamos los juicios de Karl Jaspers acerca de la «conciencia», del «espíritu», y la manifestación de ésta (la «fantasía») hallaríamos una base explicativa (concordante o no con nuestras teorías) de la enajenación mental quijotesca (locura). La distinción (que no necesariamente antítesis) sujeto-objetiva denota la escisión del fenómeno concienciativo –según el referido autor. Al mismo tiempo, la diferencia existente entre ambos, y su manifestación, constituyen lo «envolvente»:

Lo envolvente lo pensamos o bien desde la parte del sujeto, y entonces es el ser que nosotros somos y en el que se nos hace presente todo modo de ser, nuestra *existencia empírica (Dasein)*, la *conciencia en general* y el *espíritu*; o bien lo pensamos desde la parte del objeto, y entonces es el ser en el que y por el que nosotros somos: el mundo.¹⁴³

Recordábamos la conciencia de su situación personal (quijotesca), y su constitución como parte integrante de ese «mundo», que, precisamente, determinaba (lo envolvente) su actitud activa y comprometida. Todo lo cual nos resultaba notorio en la respuesta colérica de don Quijote a Sancho, al expresar éste ante un grupo pastoril (arcádico) que quién podría dudar de la cordura de su señor, ante las razones que daba:

—¿Es posible, ¡Oh Sancho!, que haya en todo el orbe alguna persona que diga que no eres tonto, aforrado de lo mismo, con no sé que ribetes de malicioso y bellaco? ¿Quién te mete a ti en mis cosas, y en averiguar si soy discreto o majadero? Calla y no me repliques, sino ensilla, si está desensillado Rocinante; vamos a poner en efecto mi ofrecimiento; que con la razón que va de mi parte puedes dar por vencidos a todos cuantos quisieren contradecirla.¹⁴⁴

Supuestamente, pues, encontramos ya aquí la implicación metafísica autoconcienciativa con lo objetivo («ser», «mundo»), dada en la transcendencia:

Lo envolvente, que el ser mismo es, envuelto por aquello que nosotros somos como envolvente, se llama mundo y transcendencia.¹⁴⁵

Sin embargo, no nos desprendemos de aquella ‘llama’ que, dentro de «ser», iluminaba el entendimiento quijotesco, puesta de manifiesto en aquellas expresiones connotativas de lo Absoluto; razón, por otra parte, que hace más extensible esa paridad sujeto-objetiva, aunque pueda comprenderse dentro de la ‘fantasía’ jaspersiana —conforme a sus propias consideraciones: “Somos *espíritu* como lo envolvente, en cuanto que desarrollamos construcciones por medio de la fantasía, y en obras que realizan las formas de un mundo pleno de sentido”—,¹⁴⁶ pero que comprendemos dentro de la razón existencial, no como meros artificios ideales. Tampoco dejamos de tener presente lo que en la ‘misión’ o finalidad quijotesca haya de función social, de sentirse parte integrante y responsable; de formación concienciativa social a partir de la subjetividad. Recordemos que, fundamentados en el «deber» (desde una perspectiva eficiente-común), y en relación con lo arquetípico quijotesco, había una exigencia interna de extensión general, de ser exigible de los demás (sería, pues, aquella interacción de los intereses a partir de la subjetividad), y que nosotros pretendemos comprender dentro de la denominación jaspersiana de “conciencia en general” (si bien Jaspers la sitúa en “lo *objetivo* general” válido; en la subjetividad de lo objetivo):

Esta conciencia en general es el punto en el que cada uno puede reemplazar a los demás, un algo por su sentido único del que todos más o menos participan.¹⁴⁷

Al mismo tiempo, también evocamos el calificativo racional del pensamiento quijotesco que nos conducía a su idealismo. Es insistente la designación de «obra de razón». El apoyo analógico con el idealismo cartesiano así lo evidencia, y son muchos los ejemplos que se pueden aportar desde el *Quijote*, bien de una forma directa o comprendido en un mundo alusivo o metafórico; como cuando Cardenio reconoció a Luscinda por la voz y por las razones, y donde se rememora la ‘claridad’ y ‘distinción’ cartesianas de lo evidente (I, 36): “Oyó estas razones Cardenio bien clara y distintamente”. El transcurso paralelo con el mundo de la locura no deja de tener una profunda significación de entendimiento dentro de un estado. Y lo entendemos así, porque si la locura se sitúa dentro de la fantasía, y ésta puede sustentarse en la objetividad, la desvirtuación que de ésta se pueda hacer implicaría lo que en la mutabilidad objetiva radique de necesidad metafísica (o explicación de un orden relacional) en la que se vería contenido el espíritu. Por eso enteramente el «yo», en cualquier estado, creemos que no puede desvincularse, en alguna medida, de lo «otro»; que el estado autoconcienciativo aunque en el juicio externo se someta a la objetividad crítica o discursiva, sus implicaciones en el devenir sustentan un mundo de posibilidades (una inquietud ideal o metafísica).

Nos resulta muy apropiada con estas consideraciones y con nuestra metodología dualista (contrarios u oposición) la distinción entre «entendimiento» y «razón» de K. Jaspers. Y no porque se hable de una antítesis entre ambos, sino más bien porque nos acerca al conocimiento autoconcienciativo quijotesco, y a su subsecuente mundo de posibilidad y actividad:

El entendimiento define, fija y limita, consiguiendo con ello claridad y precisión. Por su parte, la razón abre, mueve y no conoce descanso en lo sabido.¹⁴⁸

Pero prosiguiendo con las posibilidades que formulamos sobre las implicaciones autoconcienciativas, deducidas del mismo estado o situación subjetiva, y en nuestra pretensión trascendente del estado demencial quijotesco, seguimos encontrando más aproximaciones con la teoría tradicional (clásica), que mira a las mismas ideas fundamentales, pero que se acrecientan a causa de su productividad, en la medida en que se consideran,

relacionan y prosperan. Estas aludidas aproximaciones continúan contemplando el subjetivismo protagórico y platónico, coincidentes, al menos, en la falacia sensible. El «parecer» atribuido a la situación subjetiva que contempla tal estado mutable, en continuo cambio, adquiere cierto paralelismo con las alteraciones gnoseológicas quijotescas (“pero, con todo esto, viendo en su imaginación lo que no veía ni había...” –I, 18); y que, dentro de lo simbólico correlacionado ya largamente, rememora la actitud contemplativa del espíritu al alcance intuitivo de sus pesquisas pertinentes. La aventura metafísica del espíritu, bajo el presentimiento relacionable absoluto. Aquellas enajenadas imaginaciones quijotescas buscan el apoyo objetivo sólo como medio transcendente de su aproximación intuitiva espiritual, metafísica:

Un conocimiento real, o sea una verdad absoluta y objetiva, no puede proceder de las cosas sensibles, ya que tanto éstas como nuestros órganos corporales se encuentran en continuo cambio. El saber, por el contrario, sólo puede proceder de lo que verdaderamente es, y, por consiguiente, es eterno, increado e inmutable. Semejante conocimiento no puede ganarse por los sentidos, sino únicamente por el alma. ¹⁴⁹

Y decimos esto, porque en ese mundo fantástico quijotesco, más allá de esas trastocadas imaginaciones, aparecen los valores que el espíritu siente y «ve» que conforman su entidad y su implicación social. O que en la sociedad pervive, con necesidad de medio y en su aproximación autoconcienciativa, esa categoría espiritual; ya que valores, virtudes e imágenes implicativas del «deber» que sustentaba aquella libertad quijotesca, que se veía impulsada a la acción, tenía pleno referente en la sociedad, en cuanto a finalidad, y se sustentaban o inspiraban en aquella faceta dualista (espíritu) o categoría metafísica de reflexión absoluta.

No es demencial la apetencia quijotesca. Su idealización siente la pasión del amor platónico, y la inspiración natural estoica como modelo de sabiduría y rectitud. Incluso la misma oposición o contrastes dualistas adquieren ese sentido metafórico de sugerencia natural. Así, cuando Cardenio dice: “Cerrose con esto la noche de mi tristeza, púsoseme el sol de mi alegría; quedé sin luz en los ojos y sin discurso en el entendimiento” (I, 27), se presente la oposición natural y su réplica inteligible, según teoría cartesiana; pero, también, que el espíritu halla un mundo paradigmático en la Naturaleza, un mundo objetivo, del que se derivan consecuencias metafísicas:

El sabio obra siempre según moral de la naturaleza y no según la moral convencional.¹⁵⁰

Por eso, los desvaríos quijotescos impresionarán a ese convencionalismo (que analizáramos ya en los aspectos autoconcienciativos sociales), pero tendrá pleno sentido subjetivo, lo cual podría deducirse desde una de las «Aprobaciones» de la Segunda parte:

Por comisión y mandado de los señores del Consejo, he hecho ver el libro contenido en este memorial; no contiene cosa contra la fe ni buenas costumbres, antes es libro de mucho entretenimiento lícito, mezclado de mucha filosofía moral.¹⁵¹

Resultado de la concatenación subjetiva con el pensamiento escrito es la reflexión o apercibimiento autoconcienciativo. Igual que expresa E. Lledó en su estudio de la obra platónica (*La República*), y acerca de la interpretación subjetiva del texto, que aparece como simientes (las palabras) evocadoras tanto del mundo objetivo como subjetivo, al ser asimiladas autoconcienciativamente. Por eso advertíamos el sentencioso juicio de la censura acerca del contexto quijotesco (filosofía moral), al compenetrarse la crítica subjetiva con el contexto (simientes), al modo indicado por Lledó con respecto a Platón:

Estos atisbos de la autoconciencia, que abundan en la obra platónica, muestran la posibilidad de una interpretación, en donde el descubrimiento de sí mismo es un ejemplo más de esa maduración de las semillas 'vistas' en la mente.¹⁵²

Y contrastamos la expresión «filosofía moral», contenida en las «Aprobaciones» de la Segunda parte (referida antes) con la crítica subjetiva autoritaria, porque, desde el contexto literario, las evocaciones autoconcienciativas insinuadas por Lledó pueden conllevar las sutilezas ambiguas que pudiera albergar la intencionalidad del autor, y que se extiende tanto a lo objetivo como al mundo significativo y contrastante metafísico; sin delimitar un criterio unívoco sobre cualquier particular, más bien encontrando un resquicio en la relatividad con que asumimos el término «parecer» u «opinión», síntesis de libertad armónica implícita en el «deber» que sustenta el devenir autoconcienciativo. Así pues, y desde tal perspectiva, el tono jocoso o bromista que halla Vicente Gaos en algunos pasajes con contenido metafísico,¹⁵³ puede tener más bien un fundamento reverente, que exprese la solidaridad intencional de

aquel apremiante «deber», que ajustamos al plano moral, con las necesidades extremas existentes. Un mundo ideal, extensible al acontecer autoconcienciativo en su aproximación al amplio espectro de deficiencias del conjunto social. De ahí nace esa vocación quijotesca de auxilio en la necesidad, porque con ella también está respondiendo a una exigencia interna de satisfacer los menesteres metafísicos autoconcienciativos:

–Don Quijote soy...; el que profeso socorrer y ayudar en sus necesidades a los vivos y a los muertos.¹⁵⁴

De modo que la contradicción resultante del pensamiento quijotesco, no deja de llevarnos a un trasfondo metafísico que mira a la locura con profunda significación; y no como una mera inmanencia de un estado patológico, aunque sea transitorio. De ahí que se apuntara al idealismo como explicación de móviles subjetivos. Y que la subjetividad rompiera el cerco individualista como resultado de su síntesis autoconcienciativa. Pues a su carácter normativo, implícito en el «deber» (moral) que parece conferirle el sentido ético moderno, habría que asignarle la sedimentación clásica del «Bien», que culturalmente predispone autoconcienciativamente. Un sentido ético cargado de realidad estética en cuanto que responsabilidad subjetiva. Si bien, dentro de dicha responsabilidad justificaríamos lo ancestral tradicional, su conjunción con la transcendencia metafísica y su resultado ideal, utópico (con sus contrastes característicos que venimos ‘arrastrando’ largamente dentro de lo paradójico, de lo problemático, de la generalidad y demás). Todo lo cual hace del «ser», además de una realidad ‘histórica’, un proyecto espiritual potencial; de ahí, también, esa peculiaridad metafísica conferida, justificativa, quizás, del contraste resultante en la locura. El sentido ‘metafísico’ de la locura escapándose del criterio o sentir común, a causa de la transcendencia implícita en su honda simbología. Sören Kierkegaard halla una gran expresión de este sentido teórico:

¿Pero no es ésta la fórmula para perder la razón? Perderla para ganar a Dios, es el acto mismo de creer.¹⁵⁵

Este idealismo de características metafísicas, vemos que adquiere un planteamiento predispositivo hacia la acción, y que, por tanto, es consecuente con principios éticos, por lo que deviene una especie de intuicionismo. Al estar comprometido con la problemática existencial, como ser histórico y como agente social, y al comprenderse en la conciencia

tradicional, siente ese impulso metafísico, trascendente y analógico, precisamente en base a su libertad. El criterio metodológico antitético (contrarios) es un referente preciso a la hora de compaginar las características esenciales del dualismo que comprendíamos en el ser; su incidencia idealista, puede que despertara ese juicio equívoco común sobre la locura, sin embargo no dejamos de evocar aquel sentido significativo del que rodeamos aquellos juicios, actitudes y manifestaciones quijotescas. Para ello, nos vendrá bien ir desglosando estas ideas inmediatas, porque se encadenan con el idealismo primordial expresado. Y aquí, «vida» (que involucramos con la «problemática existencial» aludida) e «intuicionismo» (afín a criterios subjetivos extensibles al mundo relacional o emblemático implícito en la locura quijotesca), devienen, quizás, la explicación causal antitética (contrarios) sujeto-objetiva. Por otro lado, la «acción» adquiere una resonancia privilegiada en la armonización o entendimiento de este complejo dualista antitético.

Hemos de conferirle al término «vida» (de hecho lo venimos haciendo a lo largo de toda nuestra exposición), la manifestación de la problemática sujeto-objetiva. En relación a la problemática general que genera o plantea ésta, Erasmo nos dice:

...nuestra vida no es más que una especie de muerte.¹⁵⁶

Evoquemos, asimismo, cuanto de problemático, intrincado, oscuro y difícil se nos muestra acerca del mundo (vida) en el análisis que venimos haciendo de la obra cervantina, y que el salto de la dificultad a la placidez de un mundo sencillo y ufano, era una utopía que suponía la condescendencia al mundo mítico y quimérico de la Edad dorada; una abstracción vivencial y real del sueño de lo imposible, pero cuya propensión o tendencia queda patente en la doble dimensión humana, sujeta al mismo tiempo a un destino incierto, difícil, y a las posibilidades que se le ofrecen al sujeto por su capacidad humana, manifiesta en su conciencia.

Por otra parte, el hecho de incidir en lo tradicional, nada desdice del progreso; más bien, expresaría lo potencial-concienciativo condicionado por la experiencia pasada. Algo similar encontramos en Erasmo al recordar la nostalgia de los buenos teólogos por la vieja teología, frente a la nueva, menos firme que aquella, cuyo genuino eco parece haber desaparecido de ésta, con lo cual no semeja sino que se quieren reforzar las bases progresistas en base a lo precedente.¹⁵⁷

La imaginación quijotesca enajenada, en lo tocante a ‘intuicionismo’, no radicaría en el conocimiento subjetivo, del que no dudaba (“sé quien soy”) sino en la interacción sujeto-objetiva (“soy yo y mis obras”). Entonces, por ‘obras’ podríamos traducir las imágenes mentales que la realidad impresiona en el sujeto quijotesco, afines al mundo dubitativo cartesiano por falta de evidencia –si no es la propia introspección del *cogito*. Al reafirmarse en su «yo», don Quijote da cualquier margen al mundo externo, con lo cual relativiza el objeto relacional cognoscitivo (puesto que las dudas se establecen en las relaciones del sujeto con el mundo circundante), pero permanece estable el propio conocimiento y sus posibilidades frente a aquél. Dichas imágenes mentales trastocadas, aparte de ese desinterés objetivo, serían alusivas al mundo relacional, donde la relatividad conforma al sujeto en su libre disposición arbitraria; y a la realidad, en su independencia. El mundo cognoscitivo se amalgama en los contrastes dilucidatorios de la verdad y de todos sus oponentes. Don Quijote se reafirma en su «yoidad», y si pierde conciencia objetiva, paradójicamente, en su contacto con la realidad, es porque trasciende el estado de las cosas sobre las que se superpone el ‘deber’ que impulsa su misión, o mundo interior. La razón que puede darse de las cosas en este estado, es una virtualidad de la realidad a merced de la ‘precipitación’, del desinterés, que prescinde, ignora o no ve en lo ‘otro’ sino la razón de la sinrazón. El estado objetivo es meramente contingente. Se responde a él por apelación o contactos inevitables, mas la operatividad intelectual ordena su mundo interno propio, subjetivo, de acuerdo con las ‘leyes’ que emanan de la interioridad concienciativa (autoconciencia, su reflexión metafísica o absoluta y su proyección o ‘deber’). Podríamos decir, a imitación de Erasmo cuando advertía que “de las malas costumbres... sin duda, han salido las buenas leyes”,¹⁵⁸ que tales prescripciones autoconcienciativas son el resultado antitético de la problemática existencial, de la relatividad objetiva o de su permanente cambio o transformación.

Claramente, si nos atenemos al plano subjetivo precedente y a su fundamentación metafísica, estamos argumentando en antítesis con los postulados materialistas de Max Horkheimer. Las razones de esta aproximación, aparte de haberse sugerido ya anteriormente, estriban precisamente en nuestra metodología de ‘contrarios’. En efecto, el rechazo de lo normativo y absoluto (de lo metafísico), frente a la fundamentación social y al sentido histórico de sus refutaciones, contrasta con muchas de nuestras posiciones. Las afirmaciones de sus tesis requieren el concurso directo de lo antitético (afín a nuestro principio metodológico), con lo que se identifican algunos de nuestros principios.

El análisis crítico del referido autor parte de las investigaciones diltheyanas, acerca de encontrar un criterio unitario metafísico, que no se llega a encontrar sino que desembocaría en la peculiaridad subjetiva de cada sistema concebido, que respondería (cada uno de ellos y los respectivos sujetos que correlacionan) a “respuestas diferentes a un enigma del ser que procede de la vida”.¹⁵⁹ Pero metafísico o no, nos atenemos a la conciencia histórica diltheyana, que rompería las ataduras contenidas, tal vez, en las autonomías de los referidos sistemas metafísicos. Es de notar que, en esa “conciencia liberadora”, Dilthey parece hallar un ‘flujo’ vitalista, de identificación sujeto-objetiva con el sistema (verdad).¹⁶⁰ En cierto modo, aquí encontramos alguna identificación con el mundo quijotesco; con su pensamiento, que identificaríamos con conciencia, y con sus contenidos, de los que se viene tratando dentro del idealismo o de la metafísica, y las bases que lo sustentan. Por otra parte, el acoso de Horkheimer a lo absoluto (“de lo dicho hasta ahora se deduce que los puntos de vista materialistas son incompatibles con la idea de una exigencia absoluta”),¹⁶¹ desembocando, ante la problemática actual existente (comparable a la que venimos analizando del contexto quijotesco), en una teoría social, desde cuyas bases subjetivas emanaría tal crisis:

...la miseria del presente está ligada a la estructura social. Por eso la teoría de la sociedad constituye el contenido del materialismo actual.¹⁶²

Decíamos que las analogías pretendidas con la problemática subjetiva quijotesca, aunque no radiquen en la inmanencia social (aparente y paradójicamente) de la teoría precedente, sí se sustentan en la acción como proyección social. Se ha venido considerando la base metafísica quijotesca, correlacionada (por no decir con base también objetiva) con lo social, en la medida de una exigencia interna de acción responsable implícita en la misma fundamentación teórica (metafísica y subjetiva, si se precia). Y esta responsabilidad o finalidad idealista categoriza a la libertad humana, según se ha visto; que es lo que pretende aquella suposición materialista, al querer superar lo que denomina ‘miseria’, aunque apostille Horkheimer en las postrimerías de su obra con que “el concepto dialéctico de sujeto libre es extraño al materialismo”.¹⁶³

Además, su énfasis argumentativo de fundamentación social (v. gr., cuando habla de la transformación del término «justicia», desde su entendimiento originario sobrenatural, hasta su actual liberación a favor de las tesis materialistas),¹⁶⁴ pone de manifiesto, una vez más, el sentido dualista de la existencia, el orden plural y antitético necesario al entendimiento e

intereses humanos. ¹⁶⁵ Los cambios de rumbo o asimilación con los respectivos intereses, dentro de la unidad del término (en este caso ‘justicia’), indicarían la conveniencia plural, si bien en un caso podría radicar en su fundamentación (metafísica), y en el otro adquirir una funcionalidad práctica o asimilativa. En ambos casos entenderíamos ser una propiedad relacional ideal-objetiva. Tal correlación se puede hallar en el caso de Dorotea, cuando su criado pretendió forzarla (“Pero el justo cielo, que pocas o ningunas veces deja de mirar y favorecer a las justas intenciones”). ¹⁶⁶ Decíamos que se halla en este caso concreto la paridad metafísica y objetiva (término, este postrero, que comprendería tanto lo subjetivo como lo real o material contrapuesto a lo ideal o metafísico). O el caso de aquella otra mujer que pedía justicia a Sancho en su gobierno de Barataria (II, 45):

–¡Justicia, señor gobernador, justicia, y si no la hallo en la tierra la iré a buscar al cielo!

También Sancho, en otro lugar (II, 60), y por ajustarnos significativa y unitariamente al término de referencia, nos ilustra el sentido teórico antes enunciado, cuando expresa:

–Según lo que aquí he visto, es tan buena la justicia, que es necesaria que se use aun entre los mismos ladrones.

Más explícitas nos resultan las palabras de don Quijote al afirmar que “somos ministros de Dios en la tierra y brazos por quien se ejecuta en ella su justicia”. ¹⁶⁷

El estado autoconcienciativo individual, tras la liberación de las ataduras metafísicas medievales, que Horkheimer determina como algo abstracto en la interacción individual-social a resultas del trabajo, ¹⁶⁸ aparece como una laguna impersonal en la conciencia. La posición que defendemos en nuestra Tesis, sin embargo, parece precisar los estados intuitivos, internos, como valores determinantes del orden que se establece dentro del idealismo. Suelen responder sus pesquisas a las exigencias del dualismo que venimos preconizando; con las referencias cartesianas, por la repercusión temporal que pudiera haber sobre la mentalidad cervantina, según ya se viene correlacionando. Y, porque como el mismo Horkheimer nos recuerda, en correspondencia con nuestro principio antitético, “la igualdad existe en oposición sólo a la desigualdad, la justicia a la injusticia”, ¹⁶⁹ con lo cual se postula la contraposición materialista. La pugna o conflictos resultantes dentro de esta realidad (dualista, de contrarios), estará siempre existente. La libertad y el interés general (o autonomías subjetivas) así parecen

requerirlo. Ambos, libertad e intereses, parecen decidir las instancias categóricas del pensamiento como expresión esencial autoconcienciativa.

La opinión de Luis Rosales acerca de que “la crisis de la libertad es el eje del mundo cervantino y es el drama de nuestro tiempo”,¹⁷⁰ apoya nuestros argumentos de la problemática subjetiva quijotesca; también su entendimiento o comprensión bajo la perspectiva metafísica (sin descartar su consideración social). Pero la determinación idealista por los derroteros del espíritu, encumbra el subjetivismo, con lo cual, tal vez, se prosiga en esta Tesis con aquel orden especulativo manifestado por el citado autor:

No se suele advertir, aunque es un hecho innegable, que la vida personal se ha espiritualizado históricamente mucho más que la vida social.¹⁷¹

Así pues, y por lo que atañe a esta parte, comprendíamos desde la mentalidad estoica tradicional, el peculiar orden antitético social, que no es otro sino el de las distintas categorías subjetivas, por las que se contrastaba su estado u orden moral. Quedaba patente en la paridad «libertad-esclavitud»; y la relación establecida con el pensamiento cervantino, venía dada precisamente por la dirección idealista, que apostaba por la libertad, manifiesta de modo preponderante en la acción. Esta dirección práctica de la vida comprendía el principio de la libertad en síntesis con el deber, al que se atenía. Esto se traducía en una aproximación gnoseológica en cuanto perfil de las propias convicciones y como paso previo a la aclaración de las situaciones antitéticas contextuales concebidas. Contábamos con el testimonio clásico, que ponderaba con el parentesco absoluto del entendimiento humano. Se cifraba después una estructuración u orden jerarquizante, emblemáticos de la heterogeneidad, y se ilustraba con pasajes quijotescos, y nos remontábamos al entendimiento ontológico del ser humano en unanimidad con el «Logos» (ya desde posiciones más contemporáneas), desde donde se establecían analogías intuitivas o autoconcienciativas, como unidad relacional. Desde aquí, extraíamos conclusiones acordes con el sistema de oposición o contraste que nos caracteriza; por lo cual, desde el idealismo, se hacía mención del empirismo y se justificaba su concierto en la obra que analizábamos. Estas posiciones se comprendían dentro del contraste entre «razón» y «entendimiento», desde donde se analizaba el tema de la locura bajo una perspectiva simbólica, metafísica, y correlacionada con lo objetivo o verdadero (porque

atendíamos a los contenidos desprendidos del contexto quijotesco, implícitos en la mediación funcional y en la expresión subjetiva de personajes y autor, respectivamente).

Dentro de dichos contenidos cobraba especial relieve el mundo simbólico de la enajenación mental quijotesca. En la locura se pretendía hallar, quizás, la mediatización del complejo mundo ideal cervantino. Del mismo modo, con «parecer» u «opinión» se pretendía establecer un marco explicativo de la relatividad que se pretende ver en algunos juicios quijotescos. Desde ambas posiciones se correlacionaba la actitud filosófica del pensamiento cervantino. El contraste u oposición tenía que ver bastante con la complejísima personalidad quijotesca, por lo que, en aras de un mejor entendimiento, se sometía o se le exigía cierto orden causal y teleológico, que se desprendería del interés cervantino. Y en este orden causal razonado, además de la afición caballeresca (lo ficticio), comprendía el énfasis renacentista conferido a las potencialidades humanas (que culminaría con la *libertad*), y el despertar subjetivo de la metodología cartesiana. Ambos se traducirían en la actitud personal y en el idealismo quijotesco; utópicos, si así se precia, pero, en cierto modo, pueden resultar una entidad ideal encubierta, que absorbiera y desorientara la conflictividad surgida necesariamente con el orden instituido. Como si la fuerza moral del mensaje quijotesco trascendiera cualquier barrera restrictiva, al afianzarse en lo intemporal de la normatividad subjetiva. Este subjetivismo se veía avalado por la crítica; y desde él, y en relación al tema de la locura, estimábamos en tal circunstancia quijotesca, además, una metafórica visión antitética de la problemática situación objetiva, que podría oscilar entre una apreciación nihilista o su supuesto mundo posible (y no sólo el comprendido en todo lo quimérico y utópico, ya largamente aludido, sino también su profundo sentido transformador).

Así llegábamos hasta el concepto de «verdad» y a su problemática inherente. Sin embargo, nuestro interés se desprendía de lo objetivo, de lo demostrable (si bien no lo olvidábamos totalmente, teniendo en cuenta la finalidad agente quijotesca), y se decidía por aquella visión subjetiva que, desde posiciones idealistas, autoconcienciativas (desde la consideración espiritual humana) consideraba la verdad desde perspectivas metafísicas y bajo connotaciones absolutas. Pero decíamos que no era un desprendimiento total de lo objetivo. Don Quijote, dentro de su enajenación, se encuentra de manera ineludible inmerso en lo objetivo; consecuentemente su comprensión objetiva, su juicio crítico y la acción a la que se halla impulsado vocacionalmente (deber) configuran su estado autoconcienciativo y su perfil moral, que se comparaban con la filosofía estoica (sabiduría, conciencia cósmica). Por eso

veíamos también en la locura quijotesca una fusión de vida interior, de creencia, de sentir vivencial, acordes con unos fundamentos metafísicos guías de aquel estado interno; convicciones, por otro lado, libremente asumidas. Así pues, la ‘libertad’ tenía que ver también con lo reflexivo que, desde lo paradigmático autoritario y jerarquizante, pudiera encontrar la subjetividad.

Después, los esquemas filosóficos contemporáneos nos facilitaban un apoyo explicativo de la problemática que analizábamos. De este modo, los juicios de Karl Jaspers acerca de la ‘conciencia’, del ‘espíritu’ y de la ‘fantasía’ creíamos que convenían ilustrativamente con la situación quijotesca que analizábamos. Destacamos la implicación metafísica autoconcienciativa con lo objetivo, dada en la transcendencia; y el juego dialéctico que, desde la ‘fantasía’, coimplica al *espíritu* con lo ideal y con lo eficiente (tal vez esta actividad postrera concuerde con la «conciencia en general» jaspersiana). Al mismo tiempo, establecíamos la paridad distintiva ‘entendimiento’ y ‘razón’ jaspersianas como notas acordes con el orden dualista o de contrarios establecido.

El regreso, de nuevo, al clasicismo, incidía en lo mutable y contingente como expresión del relativismo quijotesco, que se cifraba en el término ‘parecer’. Esto servía de base al afianzamiento del espíritu que, desde su identidad metafísica (valores, virtudes e imágenes ilustrativas de aquella libertad que bebía en el ‘deber’) era impulsado necesariamente a la acción (moral y social). Por eso en ‘parecer’ se veía una síntesis del relativismo autoconcienciativo asentado en la libertad que se fundamenta en el ‘deber’ (moral). Desde la libertad (consecuente con principios éticos, y desde un cierto intuicionismo), encontrábamos la solidaridad quijotesca ante la necesidad social, con la ‘vida’; de ahí que la acción confiera al agente una peculiaridad histórico-social. Pero si veíamos también una serie de antecedentes que comprendían el ‘deber’, afín al sentido que le confiere la ética moderna; la predisposición autoconcienciativa o cierta inmanencia cultural (como puede ser el concepto «Bien»), y la peculiaridad metafísica subjetiva o potencialidad espiritual, entonces llegábamos a la conclusión de que nos desenvolvíamos dentro de un idealismo especialmente metafísico. Y se encontraba una responsabilidad subjetiva o autoconcienciativa, ordenada según principios normativos y en contraste u oposición con la problemática existencial. Todo esto se confrontaba con el pensamiento de Max Horkheimer, ateniéndonos al mencionado principio antitético o de contrarios que seguimos, con objeto de llegar a una situación comprensiva o explicativa de la situación que analizamos.

Finalmente, dentro de esta síntesis, A. Aguilera, en su “Introducción” a Theodor W. Adorno, nos proporciona algunas ideas sobre el pensamiento de este autor, que identificamos, o en las que encontramos una gran analogía, con lo que estimamos lo central o el eje causal del idealismo cervantino. En concreto se nos dice que:

Idealismo y realismo, racionalismo y empirismo o irracionalismo, espiritualismo y materialismo son polos que se necesitan mutuamente. Todo principio para ser pensado necesita de lo que excluye, porque “todo lo singular depende de una totalidad en el seno de la cual ocupa su puesto y valor”. No se trata de mediar entre tales extremos, sino de penetrar en cada uno de ellos hasta descubrir su opuesto. Mas el conocimiento no se justifica por sí mismo y menos para una filosofía que pone el énfasis en lo que se le escapa. Aparte de la presentación de un modelo de análisis filosófico que se aleja de la fenomenología y de la filosofía analítica, aparece algo más, algo del orden de la pasión y el amor. El único resto que permanece de sabiduría en el presente está en la tristeza, en la melancolía.¹⁷²

IV. 3. Intemporalidad o exigencia interna de vinculación metafísica.

El planteamiento o la cuestión que se aventuraba acerca de la intemporalidad del pensamiento, anteriormente, podría responder al eco de la obra cervantina. Ésta, asentada en el clasicismo, dentro de la temporalidad, adquiere una transcendencia similar al pensamiento multiseccular que antecedió a dicha obra, y al que hemos acudido constantemente a lo largo de nuestro trabajo, porque creemos encontrar en lo clásico (en lo tradicional-cultural) un valor permanente de orientación, sabiduría y experiencia, en suma, que despierta interés y mueve resortes autoconcienciativos en el presente. Por tal motivo, parece que el pensamiento reivindica un estado intemporal o escala de valoración empírica, que reorientamos hacia aquellos postulados idealistas o metafísicos que venimos considerando y defendiendo. Así pues, dado nuestro compromiso de contrarios, antitéticos u oposición, hemos de porfiar necesariamente en el contraste para llegar al fondo de nuestras conclusiones. Por tanto, y tornando a lo precedente, aducimos las siguientes razones sobre la intemporalidad del pensamiento: al radicar éste en el individuo temporal, se evidencia una correspondiente temporalidad del mismo; mas a causa de su peculiaridad espiritual, sostenida por la tradición y no desmentida por la evidencia presente, y teniendo en cuenta las enigmáticas cuestiones

que se plantean los contenidos concienciativos, su filiación autoconcienciativa (en el sentido de vinculación pasada y futura; ya que se mira la experiencia pasada y se reflexiona desde el presente tanto en la naturaleza como en la causalidad cosmológica y espiritual subjetiva), parece ser entonces, o conjeturamos con que el tiempo se ha hecho más para los contenidos mentales que para su naturaleza: es decir, la causalidad objetiva y el complejo espiritual subjetivo.

Aducíamos también la *vida*, en nuestra trayectoria argumentativa, y desde ella se veía una proyección en la problemática subjetiva con un hondo contenido metafísico. La vida tiene una faceta espacio-temporal, en la cual nos situamos autoconcienciativamente en y desde la acción; pero hay una valoración intrínseca, universal y armónica de la naturaleza humana en relación a tal acción, que se debe también reseñar previamente. En tal sentido, descifrar y conformarse con dichos valores, descubrirlos e incorporarlos, tal vez sea relación esencial sujeto-objetiva. Y nos preguntamos si son preexistentes, si hay que considerarlos como una acumulación cultural; si la acción deja huella informativa o si se requiere de unos principios previos. Es decir, si en la subjetividad puede hallarse algo que nos sirva de criterio intemporal o repercusión metafísica autoconcienciativa.

Entonces, en esta aproximación metodológica, a las reflexiones previas acerca de algunas cuestiones objetivas (vida, acción), habrá que añadir también algún nexo o conexión que nos haga viable o inteligible esto. Cuando decimos ‘fundamentación metafísica de la realidad’ estamos reflexionando o intuyendo aquellos aspectos de la realidad que se nos ocultan y escapan a la apreciación que sobre ella pretendemos de forma precisa y efectiva; la serie de conjeturas y cuestiones que se nos plantea sobre aquello ‘oculto’ de la realidad que parece pertenecerle como principio latente, y que se conecta impulsivamente en la apreciación inteligible. Una apreciación conectiva de lo objetivo y del mundo ideal, según fuerzas atractivas relacionables de ambos mundos. Lo objetivo, dentro de lo real considerado, va perdiendo precisión y diluyéndose problemáticamente en cuestiones que desembocan en un orden metafísico al que parece atenerse de forma atractiva o complementaria, bien como fundamentación mutua o como razón de la paridad antitética que pretendemos defender del mundo inteligible. Talcott Parsons nos expresa algunas ideas relativas a esa viabilidad, entendimiento o relación que buscamos:

En principio, hay consideraciones similares que se aplican al ambiente situado por encima de la acción –la ‘realidad última’, en la que nos interesamos finalmente al

ocuparnos de lo que Weber denominó ‘problemas de significado’– o sea, el mal y el sufrimiento, las limitaciones temporales de la vida humana, etc. Las ‘ideas’ en este campo, como objetos culturales, son en cierto sentido ‘representaciones’ simbólicas (o sea, conceptos de dioses, ídolos y lo sobrenatural) de las realidades últimas; pero no son por sí mismas dichas realidades.¹⁷³

También, en este conjetural plan inicial, encontramos adecuada la siguiente explicación que nos da Zubiri de la metafísica leibniziana:

Estas dos cosas: que el *intuitus originarius* haya producido cosas, que tienen una cierta índole, que son las cosas en sí mismas, y lo que la razón humana por conceptos conozca de ellos, ¿en qué relación están? Esta es la cuestión: la relación de las cosas en sí y el conocimiento que de ellas se pueda obtener por ese sistema de conceptos. Es decir, la relación entre la metafísica y las cosas en sí.¹⁷⁴

Observamos, pues, que el término ‘relación’ comprende una función preponderante no sólo en este conjetural juicio precedente, sino también a lo largo del plan estructural que se viene relacionando. Si nos atenemos a nuestra línea de «contrarios» y a los contrastes largamente debatidos ya, como puede ser el dualismo tradición-progreso, encontramos que la tradición puede fundirse con el criterio absoluto que defendemos a ultranza en la obra quijotesca. Sin embargo, su contraste progresista o respuesta temporal subjetiva (defendida también en la mentalidad cervantina, según criterio nuestro) resulta una manifestación autoconcienciativa, que en lo personal novedoso se funde en analogías intemporales con sus fundamentos absolutos, condicionada en la temporalidad por su experiencia cultural. Con toda razón, apelamos a las siguientes palabras de Américo Castro, pues en ellas se reflejan de modo fehaciente lo relacionable expresado, al derivar desde la conciencia henchidas de contenidos hacia la expansión vital; y donde, además, aparece junto al peso tradicional la dirección metafísica o visión absoluta, que se viene contemplando también en la actitud cervantina:

Mas como la piedra o el pájaro no se expresan y el hombre sí, ocurre que éste, al hablar o escribir, se encuentra con un enorme contenido en su conciencia, pues la hinche con cuanto le afecta de cerca o de lejos. Escritores árabes del siglo X... llevan a su obra un caudal de cosas, que abarcan zonas del mundo no frecuentadas *simultáneamente* por nadie en la antigüedad (Polibio, Plinio, Pausanias, etc.). Lo cual está enlazado con la creencia en

el íntimo y permanente contacto que las cosas mantienen con Dios. La conciencia propia se infla desmesuradamente y se expande luego sobre la vida en torno.¹⁷⁵

Al incidir, pues, en los estados autoconcienciativos, al mismo tiempo que se considera la problemática vital, consideramos una trayectoria cervantina volcada en una idealidad metafísica, en la ‘verdad’ de ‘ser’ como conciencia; porque ‘conciencia’ puede evadirse de las restricciones objetivas, de lo experimental y científico. Se sobrepone a todo ello y se sitúa como una realidad de las realidades, y no en sentido posesivo o dominante, sino algo similar o análogo a la transcendencia absoluta y a su incidencia reflexiva sobre la ‘realidad’ autoconcienciativa. Esto, en cuanto a idealidad o convicción propia dentro del mundo teórico informativo de la actitud vital, de la expresión y de la acción. Es decir, el conjunto del ser considerado entidad teórica y eficiente, e influido en sus capacidades por cuanto conviene a su peculiar interés. De este modo, el pensamiento filosófico y su derivación metafísica constituyen unos firmes fundamentos en el pensamiento cervantino, en su concepción de la vida y de la existencia; y de todo aquello que la constituye. Por tanto, la teoría filosófica se aplica, porque así lo demanda el orden interno de aquello que es acometido. Y la reiteración en instancias metafísicas, absolutas, contacta o se promueve generalmente a raíz de la problemática existencial, de las contingencias materiales y de lo enigmático del devenir. Entonces, aquel asentamiento busca trascender las limitaciones presentes y buscar una evidencia o entendimiento, que se pierde en la consideración del estado presente. Intuitivamente se tiende hacia un orden más certero y clarividente, que organice la confusión que, paradójicamente, se crea en la realidad.

Con todo, se ha de tener presente cuanto llevamos correlacionado sobre el «interés», porque podría situarnos en la antesala de nuestros arbitrios transcendentales y metafísicos, y de ciertas derivaciones desde lo objetivo hacia tal actitud idealista, en virtud de criterios subjetivistas. En tal sentido, las consideraciones que se hayan podido hacer acerca del carácter ‘necesario’ de aquellos acontecimientos que catalogamos de históricos, en virtud de las atribuciones y peculiaridades que a tal determinación conlleva, y que evocamos por alguna conexión con los objetos de nuestra consideración en el presente (ya sea de índole explicativa, por afinidad, ser influenciado, agente causal o cualquier otra correspondencia), decíamos que tal evocación comprendería una peculiaridad ‘necesaria’ en virtud de sí misma, de su naturaleza. Es decir, hay un patrimonio o razón universal, que no es fórmula exclusiva de la categoría individual, del ejercicio libre o arbitrio. Esta ‘razón universal’ sería el contenido de

todo el desenvolvimiento ordenado, y que la mente o individualidad aprehende o aplica en virtud de su particular necesidad o conveniencia; o se ordena hacia otros fines, por imperativo de la ‘necesidad’ con que aludíamos a la propia naturaleza de esa ‘razón’. Pero en el momento que es objeto reminiscente no puede sustraerse de las contingencias que atañen al sujeto que las considera y relaciona. Podría cifrarse tal contingencia en el cúmulo de posibilidades que la multiplicidad subjetiva encierra en su potencial arbitrio, y que difieren tanto por los estímulos objetivos en la diversidad inteligible, como por las diferentes formas en que el juicio subjetivo estructura formalmente su capacidad comprensible, en base a su peculiar organización de datos. E. Lledó especula con que el problema de la existencia puede ser un problema de la razón debido a su dinamismo y a las contingencias a que se ve sometida su capacidad, que, mediante el arbitrio, ordena y establece todas las relaciones que convienen a su naturaleza.¹⁷⁶ Por eso, con razón don Quijote puede argumentar con este aforismo: “amicus Plato, sed magis amica veritas” (II, 51), descubriendo en la «verdad» esa superioridad a cualquier categoría humana personal (aunque no descartemos la potencialidad de verificabilidad o de verdad en el ‘elemento’ humano; véase, si no, el consabido dogmatismo quijotesco: “... lo que yo digo es verdad” [I, 8], que no tiene necesariamente que ser contradictorio con el juicio emitido en el anterior pensamiento, antes bien se involucra perfectamente en la heterogeneidad del proceso humano y en la diversidad que venimos relacionando sujeto-objetiva).

Por árida que nos resulte la consideración precedente, tiene su explicación si deducimos los criterios que asume la subjetividad desde su propio arbitrio, dentro de lo objetivo que lo comprende. Las pautas que desarrolla, considerando el interés aludido, conllevan formulismos idealistas en los que se descubre el mundo interno y aquello a lo que éste se atiene. Así pues, y desde las inherencias del pensamiento en las manifestaciones de la ficción de los personajes, cuando aquel mercader toledano exigía evidencia para hacer abiertamente la confesión a la que, contundente, don Quijote prácticamente conminaba, se entrecruzan, en medio de la ironía, las tendencias objetivas e idealistas que se vienen contemplando del dualismo cartesiano, bajo la paridad antitética del principio metodológico que sustentamos, aunque todos persigan un mismo criterio unitario verdadero:

–Señor caballero, nosotros no conocemos quién sea esa buena señora que decís; mostrádnosla: que si ella fuere de tanta hermosura como significáis, de buena gana y sin apremio alguno confesaremos la verdad que por parte vuestra nos es pedida.

–Si os la mostrara –replicó don Quijote–, ¿qué hiciérades vosotros en confesar una verdad tan notoria? La importancia está en que sin verla lo habéis de creer, confesar, afirmar, jurar y defender.¹⁷⁷

Del precedente diálogo podrían colegirse los vanos intentos conciliatorios de armonizar lo objetivo con lo metafísico. O de otro modo, y siguiendo el curso argumentativo de Fernando Montero sobre la metafísica kantiana, el empeño baldío del ‘conocimiento absoluto’ –o incondicionado– mediante lo ‘objetivo’ –condicionado.¹⁷⁸ Bien es verdad que en el diálogo quijotesco anterior, la ‘verdad’ que se plantea entre mercaderes y don Quijote aludiría sólo a lo objetivo dentro de la idealidad ficticia (Dulcinea); pero no deja de aproximarse a connotaciones absolutas del pensamiento contemporáneo quijotesco árabe y tomista. De hecho, la mentalidad árabe refleja en el lenguaje literario los criterios asumidos dentro de su ideología religiosa. Y dentro de estos criterios, el sentido vital se refleja desde lo metafórico con sus referentes absolutos o metafísicos.¹⁷⁹ Por otra parte, don Quijote estaría pensando con criterios de ‘fe’, o al menos asume una actitud teológica para los fines objetivos que pretende. Así pues, la obra nos sitúa en los planteamientos filosóficos que venimos defendiendo: de entendimiento metafísico de la obra, mediante la actitud vital mediatizadora de los personajes, como fórmulas complejas contextuales ideológicas (idealismo).

Entonces, es conveniente reiterar que el apego tradicional que venimos sosteniendo, contempla el futuro casi con marcado acento de intemporalidad. Aunque se sitúe en la acción y en sus efectos, sin embargo, al considerar la mentalidad cervantina como paradigma del pensamiento (universal) que promueve, alecciona e impulsa móviles transformadores, al mismo tiempo que favorece el estímulo o reflexión autoconcienciativa, es como si viniera a decirnos Cervantes que todo movimiento pasa, pero deja constancia intemporal. El devenir paradigmático universal de la obra, la omnipresencia quijotesca, funde temporalidad (“... pero el tiempo, descubridor de todas las cosas, lo dirá cuando menos lo pensemos” –I, 37) con los valores, que se descubren como focos de intemporalidad en el devenir autoconcienciativo. Porque, también el espacio-tiempo, lo opuesto a tal intemporalidad, nos sume en la ambivalencia del sentimiento integral existencial:

Y nosotros, tras horas y horas de caminata por este campo, nos sentimos abrumados, anonadados, por la llanura inmutable, por el cielo infinito, transparente, por la lejanía inaccesible. Y ahora es cuando comprendemos que Alonso Quijano había de nacer

en estas tierras, y cómo su espíritu, sin trabas, libre, había de volar frenético por las regiones del ensueño y de la quimera.¹⁸⁰

Lo utópico o quimérico de la susodicha apreciación nada desdice de la esencialidad humana; antes bien pormenorizará el ejercicio adecuado de la integridad vital. En ella, los intereses capitalizan las disposiciones y sus fines inherentes; armonizan sus exigencias dualistas:

... no se resigna [el hombre] a tener sólo y nada más que historia, quiere libertad, empresa y proyecto propio de su voluntad, un mundo en que crear sea posible.¹⁸¹

¿Qué es el tiempo, y qué relación lo une al espacio?, nos podríamos preguntar. Sin más, también, en consonancia con la posibilidad creadora precedente, adelantar la peculiar convencionalidad del término, puesto a disposición del proceso imaginable y comprensible de la existencia. La temporalidad es una reivindicación secuenciadora de la experiencia concienciativa; un alarde que se esfuma en la nada, en el instante. O, un anclaje en la autoconciencia, por la que, en el pensar, devengo al ser. Un ser distinto, autónomo, diferenciado; y un ser semejante, que participa de la existencia. El tiempo, lo mismo se crea, que se pierde en el instante; permanece en el plano de la conciencia. Se crean surcos y huellas en la existencia; un dominio abstracto, temporal, sobre las contingencias humanas. Resulta falaz el tiempo. Se esfuma como la vida misma y se pierde en la lejanía de la nada, aunque se sienta nostalgia del pasado. Pero si ‘lo pasado’ se rememora como mejor, en relación al presente, único espacio posible de construcción y reconstrucción humana, ¿qué credibilidad y naturaleza contiene lo cronológico cuando tanta confusión despierta en el área del conocimiento? ¿Es el tiempo una paradoja de la existencia?

El aleatorio mundo ideal-objetivo manifiesto en el *Quijote*, habrá que interpretarlo, pues, con el carácter paradójico conferido a la temporalidad, cuya fugacidad y falacia salpica a quienes están sometidos bajo su criterio y dominio. En lo paradójico, pues, podemos ver la fuente misma del doble mundo quijotesco, afín al proceso mismo del devenir, del resultado y del estado vivencial humano. Un fluir consustancial con la categoría temporal, mudable y siempre sujeta al presente, bien por lo circunstancial, conjugable por la iniciativa intelectual, o ya sea por la peculiaridad cronológica, cuyas instancias marcan y se sitúan en el momento presente, punto referencial y eje de la comprensión de todo este sistema artificial y complejo.

Dicha complejidad proviene de la concepción misma conceptual –“Ernst von Dobschütz... ha puesto de relieve la diferencia entre el modo hebreo y el modo griego de pensar. El primero es fundamentalmente temporal; el segundo, fundamentalmente intemporal. El primero destaca el ‘pasar’; el segundo, el ‘estar’ (la ‘presencia’)–, ¹⁸² lo cual se presta a la paradójica peculiaridad humana, que transita hacia el *Quijote* en la dicotómica expresión fantástico-objetiva. Esta línea, pues, nos arrastra diferencialmente en la comprensión y exposición sujeto-objetiva de la obra. Y no es que el sujeto encarne lo idealizado en tanto que lo objetivo sea imagen de la realidad exclusiva. No, sino que el sujeto expresa lo inmediato, manifiesto en esa dicotómica pervivencia en la que se halla comprendido (el mundo ideal-objetivo), mediante aquellos modelos o mecanismos que fijen la peculiaridad transcendente de dicho mundo relacionado.

Si la realidad la circunscribimos al presente, don Quijote parecería vivir desconectado totalmente de la realidad; o la realidad lo pierde en las añoranzas del pasado y en las empresas del futuro, porque en el futuro ve él razón más que suficiente de autoafianzamiento en la conciencia (“–Yo valgo por ciento”), ¹⁸³ desde cuya máxima se comprende, en el presente, la potencialidad transformadora y creadora.

En muchos interlocutores encuentra don Quijote una réplica adecuada a esta situación espacio-temporal. El hijo de don Diego, don Lorenzo, hace un alarde de fugacidad del mismo y de lo vano e imposible de anclarse en lo pretérito, y, sobre todo, del intento de resucitarlo:

Cosaa imposibles pido,
pues volver el tiempo a ser
después que una vez ha sido,
no hay en la tierra poder
que a tanto se haya estendido.
Corre el tiempo, vuela y va
ligero, y no volverá,
y erraría el que pidiese,
o que el tiempo ya se fuese
o volviese el tiempo ya. ¹⁸⁴

Despertar, con respecto al tiempo, parece ser forjar el destino en el presente y situarse en el futuro. Y aunque se puede advertir en los versos precedentes un desasimiento del pasado, como si cada generación conllevara su propia potencialidad creadora y nada del pasado fuera solución para el presente, sino, más bien, que se deben tener expectativas

futuras, de devenir y situarse en el progreso, sin embargo algo se advierte también de recurso o deuda con el pasado. Cuando se dice “y erraría el que pidiese, / o que el tiempo ya se fuese, / o volviese el tiempo ya”, estas disyunciones, en su aparente contradicción, parecen encerrar la triple manifestación del significado temporal: un testimonial y evocador pasado, un presente constructivo, y lo potencial o devenir (aunque también, una alusiva e irremediable intemporalidad). El hecho de mirar al futuro, pues, comprende la paradójica situación temporal implícita en aquellos términos disyuntivos. Al mismo tiempo, nos predispone para discernir los enigmáticos mensajes del contexto quijotesco; sobre todo, los de la competencia metafísica que consideramos. La obra lo mediatiza todo –parece ser– aferrada al estado tradicional caballeresco (a pesar de la consabida y manida parodia burlesca), desde unos aparentes móviles utópicos e idealistas. Sin embargo, en la obra se rememora la iniciativa y la creatividad; se especula con el estado transitorio; se afronta y critica la realidad con una finalidad transformadora, con ánimo de trascender las limitaciones temporales para situarnos frente al alborear de las aspiraciones humanas, de sus posibilidades; sin restricciones, sin fronteras, lo cual ya nos sitúa en el futuro. Pero también, porque si el futuro copia del pasado, hereda y asimila (el mismo *medio* ya lo está reflejando en la obra cervantina, entendiendo por ‘medio’, entre otros sentidos ya referidos, la mentalidad tradicional y demás adherencias al pasado), entonces cabe inferir de aquél aspectos relevantes de éste; propiedades transferidas, que conforman una cultura, una tradición y sociedad.

Hay ya, pues, una disposición de elementos y contenidos (entre ellos: lo tradicional; el pensamiento en cuanto espiritualidad; los valores humanos asociados a la vida desde la conciencia, mas los nexos trascendentales que situamos en la metafísica; las idas de «verdad», «ser» y de reflexión autoconcienciativa; o aquella «razón universal» conectada a la necesidad e interés subjetivo; la mediatización de los personajes en su funcionalidad idealista; incluso lo paradójico del contexto quijotesco, que nos sitúa en lo temporal-intemporal o en lo real-idealista; así como el mundo de la posibilidad), decíamos que estas y otras ideas se disponen como criterios del entendimiento del mundo quijotesco, desde la consideración metafísica que venimos contemplando. Y es que, como dice Erasmo, “el espíritu del hombre está hecho de tal manera que capta mejor la apariencia que la realidad”.¹⁸⁵ Aunque precisamos el apoyo y autoridad de otros criterios metafísicos a la hora de adaptarnos correlativamente con los principios quijotescos sostenidos.

No obstante, y cuando ya se requiere un referencial definitorio metafísico orientativo, con objeto de contrastar los esquemas ya establecidos con aquellos pormenores conceptuales (qué sea la metafísica), estimamos una exigencia obligada partir desde las mismas fuentes quijotescas. Fundamentalmente, dos conceptos presionan esa configuración conceptual: «libertad» y «obligación» (deber), conjuntamente con su fundamentación absoluta. Sería un modo más de atenerse a aquella fórmula metodológica inductiva, según la cual, el entendimiento práctico quijotesco sobrentiende ciertos modelos teóricos filosóficos. Y decíamos que, junto a la «libertad», se apreciaba una consustancial vinculación absoluta, como parte atributiva de su naturaleza. No decimos que la libertad sea absoluta; más bien, se delega en principios originarios de disposición absoluta. Así, cuando don Quijote se ve presionado por el cura a causa de la aventura de los galeotes (I, 29), el mero recuerdo de aquel triste tránsito, a pesar del aprieto del momento, le despiertan móviles autoconscienciativos. Sólo existen argumentos para la categórica esencialidad humana:

... a los caballeros andantes no les toca ni atañe averiguar si los afligidos encadenados y opresos que encuentran por los caminos van de aquella manera, o están en aquella angustia, por sus culpas o por sus gracias; sólo les toca ayudarles como a menesterosos, poniendo los ojos en sus penas, y no en sus bellaquerías. Yo topé un rosario y sarta de gente mohína y desdichada, e hice con ellos lo que mi religión me pide (I, 30).

Por tanto, tal concepto se concibe en la conciencia individual como un postulado metafísico de las prerrogativas subjetivas; de ahí, el canto épico-lírico a la libertad, a su incumbencia, y, sobre todo, a su propia naturaleza:

—La libertad, Sancho, es uno de los más preciados dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres (II, 58).

Y al aducir el triste recuerdo de aquel tránsito (el paso de los galeotes), metafóricamente se está reforzando aquella visión de A. Aguilera, cuando analiza a Adorno, y cifra en la ‘melancolía’ la sabiduría del presente.¹⁸⁶ Pues la melancolía quijotesca puede resultar la inflexión racional al largo recorrido de la irracionalidad en el concomitante devenir de la problemática subjetiva tratada; o, por mejor decir, la disponibilidad transformadora, la

potencialidad subjetiva en los móviles reflexivos de adecuación o conformación autoconcienciativa (o entendimiento moral autoconcienciativo). Contrastaríamos la temporalidad con los modos a los que nos vamos aproximando de intemporalidad. Al mismo tiempo, evocaríamos el pensamiento kierkegaardiano:

Es como si quisiera significar con ello que la historia contada había llegado a ese punto en el que lo único importante es lo cualitativo, lo que la convierte, poco más o menos y a pesar de su realidad histórica, en una pura idea, que rechaza como indiferente cualquier determinación temporal. ¹⁸⁷

Y es que este autor opina que “nada hay como la libertad”, ¹⁸⁸ máxima desde la que se encumbra esa categoría subjetiva (subjetividad) hasta sus propios principios; uno de los cuales tiende con necesidad hacia lo metafísico:

Detrás del mundo en que vivimos, en un fondo lejano, hay otro mundo que guarda con el real una relación similar a la que existe entre la escena teatral y la escena de la realidad, barruntada a través del arte escénico. Mediante una sutil niebla contemplamos aquel mundo, más tenue, más etéreo y de cualidades muy diversas a las de este mundo real. ¹⁸⁹

El influjo intemporal, pues, que pretendemos, está orientado, aunque resulte paradójico, a la época de referencia que analizamos. Entonces, de alguna manera se inserta en una mentalidad contemporánea subyacente, según se viene correlacionando; con la advertencia expresa de una inductiva referencia analógica con aquellos sistemas filosóficos que se desprendan formalmente del contexto, ateniéndonos a categorías hermenéuticas. Lógicamente, el relieve metafísico atiende a estos criterios precedentes de ‘contemporización’ o vivencias, donde autoconcienciativamente el influjo externo tiene también su ejercicio. Y como el escepticismo actual, o, mejor, nihilismo, ¹⁹⁰ no merma nuestro decidido propósito intemporal, implícito en aquellas fórmulas analógicas que, desde el presente, nos descubren el trascendental orden o entendimiento de aquel mundo quijotesco, es por lo que precisamos el apoyo de la sistematicidad del pensamiento, en cuyas diferentes tendencias o doctrinas encontramos explicación atractiva del referido pensamiento cervantino.

Y en primer lugar, de nuevo volvemos al tomismo, porque, según venimos analizando su ‘síntesis’, digamos, metafísica, “centrada en la concepción de Dios como puro acto de ser”

¹⁹¹ encontramos que, de alguna manera, se refleja dentro del pensamiento cervantino, que no escapa a su influencia temporal. Debatida ya, de una manera significativa, la problemática entre «razón» y «fe» desde los intereses quijotescos, y sin olvidar la fusión aristotélica dentro de la metafísica tomista (no olvidemos tampoco cuánta correlación moral hemos establecido, dentro de esta Tesis, entre el aristotelismo y el pensamiento cervantino), incidimos, pues, en aquellos conceptos metafísicos tomistas, cuya repercusión (apelando también a la ‘analogía’ tomista) creemos encontrar dentro del contexto quijotesco.

De alguna manera, la aludida ‘analogía’, nos induce a correlacionar aspectos filosóficos del pensamiento cervantino con algunos de los sistemas contemporáneos en los que se pueda hallar un entendimiento equivalente o analógico, sin que necesariamente sea una exacta correspondencia. Al mismo tiempo, recordamos la ‘analogía’ como vía metodológica inductiva en nuestro proceder. Según esto, cuando Étienne Gilson expone acerca del tomismo que “Dios ha dicho: *Ego sum qui sum*. Esta palabra basta para imponer al ignorante la fe en la existencia de Dios; pero no dispensa al metafísico, cuyo objeto propio es el ser en cuanto ser, de buscar qué es lo que semejante fórmula nos enseña acerca de lo que Dios es”, ¹⁹² creemos que tiene un acatamiento expresivo y una base similar en las siguientes citas quijotescas: el consabido “yo sé quién soy” (I, 5), fórmula intuitiva o reflexiva metafísica, connotativa del sentido absoluto insinuado. O esta otra cita, que explicita la línea metodológica antitética, o de oposición o contrarios, que sostenemos; al mismo tiempo, queda formulada la naturaleza metafísica (absoluta) y su multiseccular concienciación, además de la intemporalidad característica:

...porque esto de entender la ligereza e inestabilidad de la vida presente, y de la duración de la eterna que se espera, muchos sin lumbre de fe, sino con la luz natural, lo han entendido (II, 53).

¿Acaso la profundidad de esta reflexión quijotesca no cuestiona el sentido temporal, y suscita irrevocablemente el suplementario modelo intemporal? A tal punto, nos recuerda Karl Jaspers:

Los modos de lo envolvente son las realidades fundamentales en cuya tensión vivimos fácticamente. ¹⁹³

Por lo cual, supone un alto riesgo cualquier línea exclusivista que no se formule bajo aquel apereamiento del ‘parecer’ quijotesco, y que sostenemos bajo el denominador metodológico de ‘opinión’ (perspectivismo).¹⁹⁴ Decíamos, pues, que el rigor de la modernidad (positivismo, científicismo y demás), en vano se empeña con sus intentos nihilistas de cualquier signo absoluto; más bien, ese empeño baldío casi “obliga a tomar en consideración los textos que han valorado positivamente el pensamiento de lo absoluto, de las Ideas transcendentales que rebasan el mundo empírico”.¹⁹⁵

El contraste empírico-idealista que suscitan las figuras de Sancho y don Quijote encaja perfectamente en la trayectoria perspectivista enunciada. Al mismo tiempo, sostienen algunas tesis de la escolástica tomista, conforme venimos analizando. De tal manera, que el mundo idealista o alucinado quijotesco y el concomitante perfil empirista de la figura de Sancho [(“Mire, señor, que aquéllos son frailes de San Benito, y el coche debe de ser de alguna gente pasajera. Mire que digo que mire bien lo que hace, no sea el diablo que le engañe” (I, 8)), concuerda con la posición objetiva tomista como alternativa al iluminismo pretomista (“al iluminismo en el conocimiento, la afirmación de que todo conocimiento, incluso de Dios y de las sustancias espirituales, tienen su fuente en las percepciones sensibles”).¹⁹⁶ Sin olvidar que en la advertencia hecha por el escudero a su señor, se aprecian elementos de la metodología cartesiana, como pueden ser los aspectos dubitativos:

Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios –que es fuente suprema de verdad–, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda industria para engañarme.¹⁹⁷

Ambos criterios, tanto sanchopancista como cartesiano, buscan en la «verdad» la existencia, el «ser», frente a la ‘falsedad’, que devendría ‘no ser’.¹⁹⁸ Sin embargo, el problema derivado del entendimiento de los hechos, de las dificultades que presenta la objetividad (implícito en dicho término «verdad»), sería el mismo que la concepción quijotesca formula metafísicamente, y que, desde la utopía o en la ilusión, en lo quimérico, fantasioso y desafortunado, encontraría su réplica la conjunción enigmática de la realidad indescifrable y problemática. La realidad sería al entendimiento lo que el entendimiento enfrenta a ella, podríamos decir en alegoría al proceder quijotesco; “...don Quijote dispone de una energía siempre puesta al servicio de lo que Ganivet designaba como de ‘... una inacabable creación’,

marcada, asimismo, por el precepto de idealizar todo cuanto él percibía idealmente”.¹⁹⁹ Lo cual bien podría identificarse con las fuentes idealistas platónicas, según se deduce, asimismo, de la siguiente expresión cartesiana:

...percibo cosas que estaban ya en mi espíritu, aunque aún no hubiese parado mientes en ellas.²⁰⁰

El enredo objetivo transcendido de las alucinaciones quijotescas muestra la apreciación crítica objetiva, heterogénea, multiforme y diversa, fruto de la opinión concerniente al arbitrio o libertad; al mismo tiempo, la sutileza subjetiva encaramada en los modos reflexivos de idealización metafísica (a pesar de su perfil alucinado o enajenado en el sentir quijotesco) muestra subrepticia o metafóricamente la carismática inherencia de necesidades de orden trascendente en la esencialidad humana; es decir, principios vitales de determinación autoconcienciativa. En ellos involucramos entendimiento, espíritu y objetividad en la culminación sintética vital. Y todo ello comandado por la reflexividad y el orden absoluto; aunque quede comprendido este postrer término dentro de la apreciación ‘incondicionada’ (‘cosa en sí’) característica de la nomenclatura o formulación metafísica. Pero si algo se puede deducir del alucinado mundo quijotesco, estribaría en la intemporalidad del espíritu, trascendiendo, dentro del desafortunado entramado enajenado y alucinante, la sistematicidad empírica que revierte en problemática existencial; el eco de la libertad en la búsqueda de las determinaciones autoconcienciativas. En la idealidad, en el amor (en Dulcinea, en suma) se entiende alegóricamente el pleno sentido de la libertad quijotesca:

...aquella que de mi corazón y libertad tiene la llave (I, 29).

Sin embargo, a pesar de ser reiterativos, esta idealidad quijotesca se sostiene precesivamente por el orden moral que emanaría de principios absolutos, según se puede colegir de la reflexión quijotesca que compendia acción e ideología: “ejercitando el oficio para que Dios me echó al mundo” (I, 49). Y aunque parece favorecerse el realismo en detrimento idealista (“y tendrán los entendimientos libres, y podrán juzgar de las cosas deste castillo como ellas son real y verdaderamente, y no como a mí me parecían” –I, 45– clara concordancia también con el espíritu cartesiano del conocimiento: atento, libre de trabas), sin embargo la ambigüedad que pudiera resultar del contexto quijotesco, parece albergar pocas

dudas en la imparcialidad cervantina a la hora de tratar aspectos relativos a ambas tendencias («realismo», «idealismo»); como si se impusieran en el devenir por imperativo de fundamentos existenciales:

que el deleite que en el alma se concibe ha de ser de la hermosura y concordancia que ve o contempla en las cosas que la vista o la imaginación le ponen delante.²⁰¹

Por otra parte, al acercarse al idealismo kantiano²⁰² (del cual ya se ha hecho mención en esta Tesis, porque estimamos una base orientativa en nuestra comprensión o entendimiento del pensamiento cervantino) hallamos la siguiente ponderación teleológica acerca de la metafísica, que compendia algunos de nuestros argumentos quijotescos:

[La Metafísica, como disposición natural, se justifica por su utilidad y necesidad moral para que la razón práctica alcance su fin universal].²⁰³

No es precisamente el científicismo el que nos arrastra hasta las fuentes kantianas, es decir, no buscamos una base científica que derribe la [in]consistencia metafísica tradicional; más bien, nos ha atraído precisamente el cúmulo de razones entremezcladas entre sus argumentos, alusivas al plan contrastativo de su tesis. Ese contraste concuerda con la posición idealista que se viene desarrollando acerca del mundo quijotesco (cervantino). En efecto, ya anteriormente nos argumentaba Kant la extensión o comprensión metafísica objetiva (“los conceptos de la naturaleza que siempre son aplicables en la experiencia”) como también, y fundamentalmente, subjetiva (“conceptos y afirmaciones” de cuya verdad o falsedad nada se puede “comprobar ni mostrar” empíricamente).²⁰⁴ Claro que esta postrera «realidad» del objeto metafísico apela a la intemporalidad, cuya pugna con los esquemas kantianos (temporalidad)²⁰⁵ es harto elocuente. No obstante, el alcance antitético de esta posición se sostiene por el criterio metodológico que mantenemos (contrarios u oposición).

El precedente sentido de “necesidad moral” conferido por Kant a la metafísica, presenta una analogía con la idea de trasfondo moral quijotesco con base absoluta que venimos defendiendo. Del mismo modo, el proceso deducible de transmisión temporal se ha visto, en parte por su similitud en distintas épocas, como coincidencia de intereses existenciales (subjetivos). Al expresar el sentido moral quijotesco como una vinculación interna (metafísica), se comprendería en ello el orden influido o analógico del pasado en las

características circunstanciales quijotescas, así como lo que la mentalidad cervantina refleje de modo paradigmático en el futuro o posteridad. Esto se situaría dentro de la conceptualización intemporal que conlleva el análisis metafísico desarrollado. De modo implícito, se encontraría esto en la transcendencia peculiar de la temporalidad: “el tiempo, descubridor de todas las cosas” (II, 25). Pero este ‘descubrimiento’, formulado dentro de esta expresión proverbial, encerraría, alegóricamente, el mundo de la posibilidad, con sus contrastes realistas e idealistas. Por eso cuando Kierkegaard dice: “En este mundo de las apariencias visibles”,²⁰⁶ no parece sino que se connota el espíritu quijotesco metafísico sostenido. Un alcance verdadero en el mundo del espíritu, de sus valores, pesquisas y realidades, tras las que don Quijote anda frente a esas, quizás, paradójicas apariencias visibles (su alucinado mundo de idealidad que, no olvidemos, se sostiene primordialmente de los principios morales impulsores de su deber). La idea subyacente del hombre como disponibilidad y como posibilidad es enunciada por Juan David García Bacca como una consecuencia de la problemática suscitada por su estado espiritual;²⁰⁷ lo cual también nos representa, o hace ver, el uso práctico racional kantiano como principio determinante de las «cosas en sí», que se desvanece en la intemporalidad, por las antinomias que se suscitan en la relación racional con el mundo sensible.²⁰⁸ Aunque quizás sea más acertado analizar esto desde el punto de vista de Manuel García Morente, cuando expresa:

si definimos el fenómeno como apariencia, defínese la cosa en sí misma como realidad oculta tras esa apariencia, como la cosa íntima y verdadera, encubierta por el velo subjetivo que entre ella y nosotros tienden las formas de la sensibilidad y las categorías.²⁰⁹

Es evidente que hay muchas formas de venir a decirnos las mismas ideas o similares. El mundo conceptual kantiano articula una terminología propia para una finalidad ideológica, que en Cervantes asume el ingenio y el sentido empírico, del cual una modalidad se patentiza en las sentencias. La correlación hecha entre las diferentes teorías aportadas con el pensamiento cervantino, se justifica mediante la influencia ejercida por la creatividad racional; unas veces, de fácil identificación; otras, una asimilación encubierta, que se ha de cifrar en la analogía o mera coincidencia, pero que no puede descartar un influjo posible a través de medios complejos que circunscribimos a la intemporalidad. Es evidente, sin embargo, la peculiaridad contrastativa encontrada en esos planes enunciativos que se correlacionan, y que en los ‘medios’ empleados (bien terminología específica o agentes

intencionales-finales) conllevan las ideologías que nos inducen a las susodichas aproximaciones, analogías o influencias.

La paradójica figura de Sancho, perfil empirista, acumulando en su pensamiento la responsabilidad ideal-moral encerrada en los aforismos es harto elocuente, a pesar de ser éstos síntesis de reflexiones empíricas («Paréceme, Sancho, que no hay refrán que no sea verdadero, porque todos son sentencias sacadas de la misma experiencia, madre de las ciencias todas» –I, 21). Los refranes podrían suponerse como reflexiones ideales, con cierto acento de intemporalidad, para contraste o advertencia de los momentos objetivos temporales; pautas que despiertan o alertan el sentido concienciativo de obligación moral (deber), en las encrucijadas del devenir existencial. Alertas, decíamos, informativos del carácter empírico precesivo, u orden reflexivo, que debe anteponerse al concierto equilibrado de la acción. Nada, quizás, más significativo que los refranes, para sintetizar en la experiencia el orden metafísico encerrado en la razón existencial (“cuando Dios amanece, para todos amanece” –I, 49); o para mostrarnos el “parecer” u “opinión” que se veía en torno al perspectivismo (“pon lo tuyo en concejo, y unos dirán que es blanco y otros que es negro” –II, 36); o bien, la tarea subjetiva central de nuestro trabajo, que sin ser mero subjetivismo, también lo comprende (“ruin sea quien por ruin se tiene” –I, 21); finalmente, quizás la expresión “bien predica quien bien vive” (II, 20), compendiaría el sentido moral que inspira el deber quijotesco, del cual, también, en el pensamiento moral kantiano podríamos encontrar cierta ilustración o aproximación, aunque el sentido autónomo kantiano adquiriera en el *Quijote* una relación absoluta, dentro de la libertad:

El hombre se da a sí mismo su ley moral, y lo que llamamos «nuestro deber» no es más que la expresión de lo que nuestra voluntad... conoce como objeto debido de la acción.

210

En cierto modo comprendíamos en el futuro, dentro de la temporalidad, una matización intemporal, que estamos despejando en la medida en que el presente (futuro para Cervantes), nos descubre la transcendencia quijotesca. Y, a fuer de reiterativos, algunas teorías contemporáneas se hacen testigos de la incumbencia aclaratoria de aquel pensamiento, según parecer nuestro. Tal vez sea el existencialismo, en tal sentido, el que con mayor insistencia reclame nuestra atención. De hecho, ya venimos ocupándonos de algunos de sus más destacados autores y de aquellas características ideológicas existenciales ilustrativas del

entendimiento quijotesco; aparte polémicas influenciadas, que dejamos zanjadas en las orientaciones metodológicas a tal respecto.

Aquellos aspectos que encontramos en el *Quijote* más próximos al existencialismo, lógicamente hallan mayor concordancia con los autores del grupo denominado “existencialismo cristiano” (Kierkegaard, Jaspers, Marcel e incluso Unamuno). El por qué de tal aseveración radicaría, además de en aquellas perspectivas subjetivas atendidas en nuestra Tesis afines a la posición existencial,²¹¹ en la transcendencia metafísica de la relación sujeto-absoluta (por paradójico que resulte, dado que el existencialismo parece surgir como oposición o reacción a lo especulativo e idealista), y que, de alguna forma, se patentiza en Kierkegaard:

Existir significa para Kierkegaard tomar una “decisión última” con respecto a la absoluta transcendencia divina.²¹²

La responsabilidad subjetiva implícita en dicha ‘decisión’ coimplica al sujeto con el ‘deber’ y con la ‘moral’, por móviles racionales característicos de su existir. Y, desde tal racionalidad, es peculiar, también, la reflexividad relacional sujeto-absoluta, que trasciende desde la existencia hasta la culminación del ser. Entonces en la existencia hallarían sentido la problemática subjetiva analizada en nuestro trabajo, la situación o estado subjetivo quijotesco, su melancolía, que cavila autoconcienciativamente dentro de ese mundo problemático, y los móviles subjetivos tendentes a la acción, o decisiones, constructivos del ser. Pero ese ‘formarse’ armoniza de manera inteligente o racional el estado precedente con la finalidad metafísica suscitada por las necesidades vitales transcendentales. Algo similar a esta situación quijotesca es lo que acontece en la siguiente descripción de Kierkegaard:

Nuestro hombre, para emplear una expresión extraña, pero que le va muy bien, padecía una cierta *exacerbatio cerebri* por la cual el mundo de la realidad no contaba con suficientes estímulos para él, o a lo sumo, solamente en algunos momentos fugaces.²¹³

Y la causalidad que determina tal situación emanaría de principios autoconcienciativos, según apreciamos, de modo analógico, en este otro pasaje kierkegaardiano:

La conciencia, a sus ojos, no es más que una forma de conocimiento superior, el cual se manifiesta a su vez como un cierto desasosiego.²¹⁴

Sujetos a estos postulados del deber moral, dentro de la libertad de acción autoformativa, se encuentran las virtudes aristotélicas referidas a lo largo de este capítulo. Hablábamos allí de la ‘prudencia’ como virtud intelectual; también, de la ‘deliberación’ como requisito de la misma. Asimismo, se confrontaba esta virtud con la ‘precipitación’ cartesiana, con respecto a la cual viene a apostillar Risieri Frondizi que Descartes la asumió de la moral tomista.²¹⁵ Lo cual, presupone la dependencia o el apoyo necesario de la tradición sobre el pensamiento propio, que, una vez más y a pesar de querer dejar zanjada la cuestión, nos asalta a la hora de pensar en las interdependencias del pensamiento, que se asimila a una ley vital (natural) concomitante con el devenir existencial. Es por lo cual que juzgamos ya prefiguradas ‘formas’ de existencialismo en aquel precedente mundo quijotesco. Lo mismo que cuando el canónigo habla del innumerable número de los simples frente al de los prudentes (I, 48), no parece sino que asimila Cervantes el pensamiento erasmista:

Sabido es que cuanto peor es una cosa más atrae a la muchedumbre, ya que –como dijimos– la mayoría de los mortales es propensa a la estupidez.²¹⁶

Siempre, pues, encontraremos, más que una divergencia, una dirección vital en el *Quijote* armónica del ser en su amplitud, es decir que a las estrictas visiones subjetivas propias de su circunstancial mundo empírico (vital-existencial), habrá que anteponer las instancias reflexivas (metafísicas) apelativas bien de la causalidad o del contraste con aquel orden (empírico). Así pues, al querer expresar la idea de que el *Quijote* se aproxima a un tratado metafísico de la vida, entendemos que lo mismo que la aspiración humana especula metafísicamente, en un impulso interno o propensión, con aquellas exigencias o necesidades cuya función primordial consistiría en la orientación del sentido y los enigmas que encierra la propia esencia vital, que se desenvuelve en la existencia en un mar de dudas e incertidumbres, análogamente la temática quijotesca, su contenido, encierra en sus planteamientos dialógicos y en la trama de los acontecimientos, el perfil paradigmático (una funcionalidad práctica) de aquellas reflexiones a que atendemos en la especulación metafísica. En la metafísica el espíritu se apacigua y sosiega porque columbra si no una evidencia de lo especulado, al menos la vía que le es pertinente o por la que se debe encaminar, ya que atendería reflexivamente a una propiedad relacional; un acercarse a la categoría absoluta, porque en ella se encuentra la intuición de una correspondencia; un eco intuido dependiente de aquel aspecto

relacional que observábamos, y que se nos muestra en la aspiración metafísica humana a lo mítico y utópico: sensaciones internas (intuicionismo) que responderían al plan funcional de la problemática humana (y que tiene también cabida en lo ‘fortuito’ –azar– y ‘determinista’ que parece seguir al proceso subjetivo autoconcienciativo). Por eso, igualmente, cuando veíamos en torno a la locura una explicación de la sinrazón de “contrarios” (en cuanto explicación de lo ‘enigmático’ o metafísico), comprendíamos, en cierto modo, un trasfondo enigmático transcendente del mundo circundante, el mundo del espíritu, las instancias intuitivas espirituales que el sujeto siente en sí, pero que pueden tener un arranque o estímulo desde el mundo físico (cosas, acciones, problemas).

Entonces, como sostiene Kierkegaard, esa recapitulación finito-infinita específica humana (cuyo compendio tratáramos ya como «microcosmos»), aúna en la ‘necesidad’ y en lo ‘posible’ no sólo lo específico existencial (ser), sino también el subsecuente mundo agente que implica la existencia:

El yo, como síntesis de finito e infinito, es planteado primero, existente; luego, para devenir, se proyecta sobre la pantalla de la imaginación y esto le revela lo infinito de lo posible. El yo contiene tanto de posible como de necesidad, pues es él mismo, pero también tiene que devenirlo. Es necesidad, puesto que es él mismo, y posible, puesto que debe devenir.²¹⁷

Es la dinámica agente constructiva (o autoconciencia), que perfilamos primordialmente en la figura emblemática del hidalgo (don Quijote), y en su trayectoria circunstancial, la que dinamiza la potencialidad subjetiva, deviniendo, al mismo tiempo, agente contingente de su paradójica situación (finito-infinita). Y consciente de que la existencia compagina problemática finita y perspectiva intemporal (caso de la ‘virtud’, que “acaba en vida, y no en vida que se acaba, sino en la que no tendrá fin” –I, 6), por designio absoluto, según razón existencial, pues “acerca del poder de Dios ninguna cosa es imposible” (II, 1). Y es que la reflexión siguiente implícita en la alegoría espiritual aducida por Kierkegaard con respecto al amor (“para saborear semejante deleite se requiere de ordinario cierta espiritualidad”),²¹⁸ concuerda, en cierto modo, con esta otra rememoración quijotesca sobre la universalidad evangélica del amor (“mandamiento que, aunque parece algo dificultoso de cumplir, no lo es sino para aquellos que tienen menos de Dios que del mundo, y más de carne que de espíritu”

II, 27). Es el espíritu, afianzado en el amor, el que constituye la plenitud concienciativa del ser; su peculiar organización inteligible, y su decidido compromiso agente.

Se encuentra, pues, precisión en el mencionado ‘devenir’ kierkegaardiano a partir de la necesidad del ser, bajo cuya perspectiva la reflexividad absoluta potenciaría la infinitud de lo posible. Tal sentimiento autoconcienciativo constituiría la maduración cognitiva, el apego al trascendental sentido existencial. Lo cual, traducido a la entidad quijotesca, se correspondería con la siguiente ponderación de Unamuno acerca de don Quijote: «... enloquece de pura maduración de espíritu».²¹⁹

Es, pues, ese ‘hacerse’, esa personificación autoconstructiva basada en aspectos internos, de convicciones propias y de espíritu reflexivo, que aúna tanto el talante moral subjetivo como la interacción social sobre su síntesis autoconcienciativa, la que determinaría esencialmente esta aproximación quijotesca a las pautas existencialistas con las que pretendemos confrontarla. Pues, como nos indica Ferrater Mora, al conjeturar la posibilidad de un criterio común de significado existencial dentro de la complejidad ideológica actual, podría encontrarse ésta en “un modo de ser que constituye su propio ser, que se hace a sí mismo. La existencia es entonces lo que forja su propia esencia, lo que crea su propia inteligibilidad y hasta la del mundo en la cual se halla sumida”.²²⁰

El subjetivismo, entonces, destacaría primordialmente sobre la muestra objetiva de la realidad, considerada ya anteriormente. Y un subjetivismo, conforme nos anuncia Unamuno y según venimos sosteniendo, que mira al ser pero desde perspectivas potenciales, de posibilidad fundamentada en criterios absolutos:

Don Quijote discurría con la voluntad, y al decir “¡Yo sé quién soy!”, no dijo sino “¡yo sé quién quiero ser!”. Y es el quicio de la vida humana toda: sabe el hombre lo que quiere ser... el que quiere ser es tu idea en Dios, Conciencia del Universo: es la divina idea de que eres manifestación en el tiempo y el espacio.²²¹

De ahí, también, la intemporalidad circunscrita a tal deliberación metafísica quijotesca. De forma que la especulación humana, urdida en la mediatización ficticia de los personajes y su mundo circunstancial, trasciende de la mera idealidad al subjetivismo en su expresión más objetiva; nos puntualiza al ‘ser’ en su peculiaridad esencial y en sus referentes relacionales. No es o supone esto una abstracción de la realidad que se pierde en la nada. Tampoco una identificación con la realidad misma que anule cualquier consideración autoconcienciativa.

Nos situaríamos, entonces, en una proyección autoconcienciativa vinculada a la realidad desde una perspectiva del ‘ser’ considerado como ‘acción’ y ‘reflexión’, con una tendencia absoluta, metafísica. Y es importante la reflexión, no sólo a la hora de la determinación, sino porque orienta las decisiones de ésta. “Los primeros movimientos [podríamos decir con don Quijote] no son en mano del hombre” (I, 20), lo cual concordaría con la precipitación cartesiana, e indicarían el sentido contrario de la reflexión, que compagina más con la irracionalidad. Uno y otro extremo (cartesiano-cervantino) muestran la ponderación y racionalidad, considerados guías del conocimiento, de la rectitud y sabiduría; y se advierte del mecanismo de su mundo opuesto.

Se patentizan, pues, la idealidad del ser y aquellas fórmulas que convienen a su esencialidad, o por las que deviene un «microcosmos» existencial; subrayando el marco agente de la racionalidad.

Asimismo, destaca la ‘voluntad’; su eficacia. Es ella, como hemos advertido en Unamuno antes, el resorte edificante del mundo subjetivo, de sus directrices autoconcienciativas. Ya se advierte en el *Quijote*, metafórica e implícitamente, el estricto orden reflexivo que promovería a la voluntad (“pues la riqueza de mi enemigo la había cerrado los ojos de la voluntad” –I, 27); también, el orden de la ‘libertad’ y su íntima relación autoconcienciativa (“yo haré lo que soy obligado y lo que me dicta mi conciencia” –I, 29). Y es que, según criterio de Kierkegaard acerca de la conciencia:

Ella da la medida. Cuanto más conciencia hay, mayor es el yo; pues más crece ella, más crece la voluntad; y cuanto más voluntad existe, más yo hay. ²²²

En relación a esta afirmación kierkegaardiana, nos aventuraba ya entonces don Quijote:

Sábete, Sancho, que no es un hombre más que otro, si no hace más que otro. ²²³

Y, en otro lugar, se especifica la heterogeneidad subjetiva, cuya determinación voluntaria nos situaría arquetípicamente en el contraste dualista del criterio metodológico de ‘contrarios’, que seguimos por las sendas del *Quijote*:

Las obras que se hacen declaran la voluntad que tiene el que las hace. ²²⁴

No puede, o no debe, el sujeto, pues, desentenderse de la finalidad a la que debe atenerse sin perjuicio de su propia entidad. Explicábamos, quizás, las claves del entendimiento quijotesco en la idealidad platónica del amor, que viene configurando un mundo metafísico correspondiente. Kierkegaard es explícito en tal sentido:

Cuando los hombres de hoy no quieren –y lo proclaman de todos los modos imaginables– detenerse junto al amor, ¿adónde podrían encaminarse? Hacia los sofismas de este mundo, hacia los intereses mezquinos, hacia la ruindad y la miseria; en resumen, hacia todo aquello que puede hacer dudar al hombre de su origen divino.²²⁵

En el *Quijote*, de igual modo, se rememora la intemporalidad adscrita al destino humano, desde las mismas pautas del comportamiento temporal. El fin mediatizaría el sentido de la existencia e implicaría el carácter moral requerido por el deber, que, a su vez, se auspicia desde la intemporalidad o ponderaciones metafísicas que se vienen contemplando, y que en don Quijote viene a reflejarse en la idealidad caballeresca; con lo cual, lo tradicional queda patente en su transcendencia intemporal:

no quiero detenerme agora en sacar a vuesa merced del error que con los muchos tiene; lo que pienso hacer es rogar al cielo que le saque dél, y le dé a entender cuán provechosos y cuán necesarios fueron al mundo los caballeros andantes en los pasados siglos, y cuán útiles fueran en el presente si se usaran; pero triunfan ahora, por pecados de las gentes, la pereza, la ociosidad, la gula y el regalo (II, 18).

O estas argumentaciones sustanciosas de Marcela, que contemplan una idealidad metafísica sin ambages en la identidad subjetiva:

Tienen mis deseos por términos estas montañas, y si de aquí salen, es a contemplar la hermosura del cielo, pasos con que camina el alma a su morada primera (I, 14).

Se desprenden, pues, de estas apreciaciones mediáticas de los personajes, un claro entendimiento del ‘ser’ atado a la temporalidad en la existencia y comprometido intrínsecamente con una paridad metafísica que lo ata a la categoría absoluta, a la intemporalidad. Unamuno es explícito al respecto:

Si real y verdaderamente existieran en el tiempo y en el espacio, sufrirían de no ser en lo eterno y lo infinito. Y ese sufrimiento, esta pasión, que no es sino la pasión de Dios en nosotros, Dios, que en nosotros sufre por sentirse preso de nuestra finitud y nuestra temporalidad...²²⁶

1. Recordemos, a tal fin, lo que postula Louis Wirth en su «Prefacio» a la citada obra de Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*, pp. XIX y XXI-XXII, donde se explicita la objetividad en función de criterios subjetivos, y donde se asigna a la sociología, como ciencia, un carácter normativo más que instrumental, respectivamente, y que nosotros aplicamos al entendimiento subjetivo en su aproximación normativa de lo que le ataña metafísicamente, por principio intuitivo.

2. Cfr. J. A. Maravall, *La Cultura del Barroco*, pp. 134-135.

3. *Don Quijote I*, cap. 16, p. 211.

4. “Pero los demás libros de nuestra literatura picaresca no dejan en el ánimo filosofía alguna, sino meramente el recuerdo de los incidentes que nos han divertido. Nos regocijan al leerlo, pero no imprimen en nuestras almas mandamiento alguno; sólo el *Quijote* es al mismo tiempo diversión y consejo, pero un consejo que ejerce su influencia especialmente sobre los españoles”: Ramiro de Maeztu, *Don Quijote Don Juan y la Celestina*, p. 57.

5. En tal sentido, nos reporta la temática caballerescas no sólo lo que de mítico, alegórico y fantástico contuviese, sino principalmente su mensaje estructural-social-medieval; su contenido cultural y moral.

6. Véase, E. Orozco Díaz, *Cervantes y la Novela del Barroco*, p. 104.

7. Emilio Lledó, *El surco del tiempo*, p. 115. Cfr.: “El Quijote es asimismo un texto, un libro de caballerías, que cada uno, dentro y fuera del libro, interpreta y vive desde el fondo de su existencia”, (Américo Castro, *España en su historia*, p. 423).

8. Véase Xavier Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, pp. 18-19.

9. M. Aguilera, en su «Introducción» a la *Actualidad de la filosofía*, de Theodor W. Adorno, pp.66-67.

10. Véanse nn. 14 y 15 del Capítulo II de esta Tesis (si tenemos en cuenta la siguiente reflexión de don Quijote en su encuentro nocturno con Maritornes, “... pero ha querido la fortuna que no se cansa de perseguir a los buenos...” –I, cap.16, p. 214– y la consideramos como un aspecto autobiográfico, se conjugan bien experiencia y entendimiento en Cervantes como para no concebir una certera y comprometida decisión por la libertad).

11. Véase Guillermo Fraile, *op. cit.*, vol. III, pp. 11 y 15, donde el autor analiza las visiones renacentistas de J. Burckhardt y de G. Gentile, respectivamente.

12. *D. Quijote I*, cap. 8, p. 150. Así se dirige don Quijote a los dos frailes de la orden de San Benito que confunde con encantadores. Pero advirtamos lo que subyace de disfuncionalidad y crítica social –en este caso, eclesiástica–; cómo se siguen tergiversando en la confusión aspectos opuestos, pero en estrecha relación, aunque sea en la oposición misma (religiosos/diablos). Trastocar asuntos con estrechas relaciones, quizás fundamentados en una finalidad determinada (conviene a un mal ejercicio eclesiástico el apelativo «diablo», porque puede

emparentarse la persona con el propio cúmulo de errores e intereses en detrimento de una recta intencionalidad y ejercicio), por lo cual, y tras identificarse ambos eclesiásticos, prosigue el empeño de don Quijote: “para conmigo no hay palabras blandas; que yo os conozco, fementida canalla”.

13. *Don Quijote II*, cap. 25, p. 224.

14. Y nos asalta aquí, cuando nos referimos al ‘interés’ tanto subjetivo como social, las palabras de Max Horkheimer en su refutación metafísica idealista frente a la fundamentación histórico-social-económica de los intereses humanos, según la posición materialista, ya que siempre necesita el recurso antagónico para la reafirmación subjetiva, lo cual reafirma el sentimiento general de una conciencia metafísica: “Con el rechazo de las ilusiones de una metafísica idealista se les sustrae toda perspectiva de una recompensa individual en la eternidad –una de las más importantes motivaciones egoístas-, que en otro caso es tan efectiva. Los siempre renovados intentos de encontrar una contradicción entre su pura entrega a favor de los intereses de la humanidad y sus proclamadas convicciones materialistas carecen de cualquier derecho filosófico”, (véase p. 95 de su obra, *Materialismo, metafísica y moral*).

15. Véase n. 25 del cap. II.

16. Henri Bergson, *La energía espiritual*, p.35.

17. Véase Karl Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, p. 123.

18. *Don Quijote I*, cap. 29, p. 357.

19. Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, p. 797.

20. Jean Canavaggio, “Vida y literatura”, en *Don Quijote de la Mancha*, edición dirigida por Francisco Rico, vol. I, pp. XLV-XLVI.

21. *Ibíd.*, pp. XLVI-XLVII.

22. Ernst Tugendhat, *Problemas de la Ética*, p. 17.

23. Guillermo Fraile, *op. cit.*, vol. I, p. 304.

24. Véase Antonio Tovar, *Un libro sobre Platón*, p. 61 (en su crítica o análisis de las problemáticas suscitadas en el diálogo platónico *Gorgias*).

25. Guillermo Fraile, *op. cit.*, vol. I, p. 315.

26. Vicente Simón Merchán, en su “Estudio preliminar” a *Temor y temblor*, de S. Kierkegaard, p. XXIX.

27. Guillermo Fraile, *op. cit.*, vol. I, p. 618.

28. Ernst Tugendhat, *op. cit.*, p. 51.

29. Jean Canavaggio, *Cervantes*, p. 93.

30. *Ibíd.*, p. 95.

31. Emilio Calderón, *Cervantes*, p. 95 (hacer hincapié en que el mero hecho de convertir “la realidad y sus problemas en asuntos literarios” supone una incursión al mundo ideal, al idealismo).

32. Xavier Zubiri, *op. cit.*, p. 103 (al hablar de ‘eclecticismo’ con respecto a Santo Tomás, pensábamos en la “concordia entre fe y razón”; –véase *Historia de la Filosofía*, tomo 5, p. 15, bajo la dirección de Yvon de Belaval–; problema que recorrió la Edad Media y que llega a su solución con Santo Tomás –véase G. Fraile, *op. cit.*, t. II (2º), p. 273–; además, este mismo autor dice expresamente de él tener “un espíritu de eclecticismo” –*ibíd.*, p. 265).

33. Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 547 (a pesar de que “... el espíritu del ‘Renacimiento’ no consistirá más que en el repudio de las glosas escolásticas”, sin embargo hay que tener en cuenta que “... la Escolástica propiamente dicha, la de los Comentarios a las Sentencias y la de las Sumas, se prolonga en las Universidades hasta el punto de conocer una nueva floración en España, paralela a la mística del Siglo de Oro”; véanse pp. 15 y 16, respectivamente, del citado t. 5 de la *Historia de la filosofía*, dirigida por Yvon Belaval).

34. Si seguimos las huellas de Guillermo Fraile, nos encontramos con que “hay que tener muy en cuenta la poderosa corriente neoplatonizante que desde la Edad Media salta, a través del cardenal de Cusa, de los neoplatónicos florentinos...” (G. Fraile, *op. cit.*, t. III, p. 8). Después nos manifiesta: “Con Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola se desarrolla en Florencia otra corriente neoplatónica, influida por los bizantinos Plethon y Bessarión, mezclada con el influjo, esta vez directo, de Plotino y los libros herméticos” (*op. cit.*, p. 149).

35. *Op. cit.*, pp. 158-159.

36. *Don Quijote II*, cap. 21, p. 187.

37. G. Fraile, *op. cit.*, t. III, p. 175.

38. *Ibíd.*, p. 185.

39. *Ibíd.*, pp. 163-164.

40. *Op. cit.*, p. 180.

41. *Op. cit.*, p. 197.

42. *Don Quijote II*, cap. 58, p. 466.

43. *Op. cit.*, cap. 42, p. 342.

44. *Historia de la Filosofía*, bajo la dirección de Yvon Belaval, t. 5, p. 72.

45. *Op. cit.*, p. 135, donde constan todas estas ideas.

46. Jean Canavaggio, *op. cit.*, p. 390.

47. Yvon Belaval, *op. cit.*, t. V, p. 89.

48. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 1, 1129b, 29-33, y V, 1, 1130a, 3-6, respectivamente, (el legado aristotélico en la Península Ibérica encuentra una de sus puertas en el mundo árabe, como puede apreciarse en la *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, de Miguel Cruz Hernández; o los *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, VV. AA., bajo la coordinación de Andrés Martínez Lorca. También podemos ver el predominio del aristotelismo en España sobre el platonismo, en escolásticos y humanistas, en G. Fraile, *op. cit.*, t. III, p. 125). Igualmente, Alasdair Macintyre nos dice al respecto: “... el encuentro del Islam con Aristóteles proporcionó el trasfondo decisivo a la historia intelectual europea del siglo XIII”, p. 141 de su obra *Tres versiones rivales de la ética*. Véase también la n. 221 del capítulo II de esta Tesis.

49. Cfr. Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, p. 770.

50. Cfr. Américo Castro, *España en su historia*, p. 223. Acerca del ‘individualismo’ Vicente Gaos ve en la figura de don Quijote un testimonio constante: “Alonso Quijano, en efecto se hace caballero andante ‘así para el aumento de su honra como para el servicio de su república’, para cobrar ¡eterno nombre y fama’ (I, 1), esto es, por móviles individuales y laicos. La afirmación de su individualismo y la primacía que otorga a su voluntad personal es constante: ‘Yo sé quién soy’ (I, 5)” (Vicente Gaos, *op. cit.*, t. III, p. 149).

51. Américo Castro, *op. cit.*, p. 475.

52. *Op. cit.*, p. 38.

53. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103a, 31.
54. *Ibíd.*, II, 5, 1106a, 11-12.
55. *Ibíd.*, II, 1, 1103b, 31-32.
56. *Ibíd.*, II, 6, 1106b, 14-15.
57. *Op. Cit.*, III, 5, 1114b, 25-29.
58. *Ibíd.*, III, 8, 1116b, 3-5.
59. *Ibíd.*, III, 6, 1115a, 6-7. Ahora bien, la lucha propia, el vencimiento interior, es el valor de mayor categoría; así lo encontramos en Platón: “Pero no conviene pasar por alto que ya en el *Gorgias*, donde se examina la definición del *Protágoras*, se determina el valor como una firmeza que descansa en la inteligencia (καρτερία) que no sólo actúa en la guerra o en cualquier clase de peligro exterior, sino sobre todo en la lucha íntima del hombre contra sus propias pasiones y afectos, ya que se apoya en el conocimiento de lo que es verdaderamente provechoso (bueno) al hombre y de lo que es perjudicial (malo)”, (Wilhelm Capelle, *Historia de la filosofía griega*, pp. 252-253). Análogamente hallamos esta valoración interior en el *Quijote* (II, 72): “Abre los brazos y recibe también tu hijo don Quijote, que si viene vencido de los brazos ajenos, viene vencedor de sí mismo; que, según él me ha dicho, es el mayor vencimiento que desearse puede”.
60. Aristóteles, *op. cit.*, IV, 2, 1122a, 18-21.
61. *Ibíd.*, IV, 2, 1122b, 34-36; 1123a, 1-2.
62. *Ibíd.*, VI, 3, 1123b, 21-24.
63. *Ibíd.*, IV, 3, 1124a, 21-24.
64. *Ibíd.*, IV, 3, 1124a, 29-31; 1124b, 1-3.
65. *Don Quijote II*, cap. 50, p. 403.
66. Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, pp. 226-227.
67. Aristóteles, *op. cit.*, VI, 2, 1139a, 19-30.
68. Alasdair Macintyre, *op. cit.*, p. 148.
69. Aristóteles, *op. cit.*, III, 4, 1113a, 22-23.
70. *Ibíd.*, III, 5, 1113b, 3-5.
71. *Ibíd.*, III, 7, 1115b, 21-22.
72. *Don Quijote II*, cap. 8, p. 85.
73. Véase Wilhelm Capelle, *op. cit.*, p. 237. Por otra parte, en la p. 229 de esta misma obra se nos dice acerca de la Idea de Bien que “Esta es la suma de todas las causas finales, la absoluta finalidad del mundo y al mismo tiempo la última y más profunda razón del Universo”.
74. Véanse pp. 199 y 201-202 de los *Diálogos* de Platón (*Fedón*, *Banquete*, *Gorgias*). Otra función o aspecto de la Dialéctica sería el ontológico, que nos remonta a las cumbres más altas, a la verdadera ciencia; a la realidad ontológica de los conceptos abstractos: “Con esto su Dialéctica cambia por completo de carácter y queda convertida en una verdadera Ontología y elevada a la categoría de ciencia suprema (νόησις), cuyo objeto son las entidades trascendentes del mundo ideal, que están por encima de todo cuanto pueden percibir los sentidos, la imaginación y la razón discursiva (διάνοια)”, G. Fraile, *op. cit.*, vol. I, p. 314. También leemos en E. Lledó: “El mundo que las letras reflejan es el mundo de la opinión (δόξα) sustentada en la creencia (πίστις)”, (E. Lledó, *El surco del tiempo*, p. 81).

75. Platón, *Diálogos*, p. 220.
76. *Op. cit.*, p. 271.
77. *Don Quijote II*, cap. 14, p.126.
78. Wilhelm Capelle, *op. cit.*, p.435.
79. Véase Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 330. Aunque, si tenemos como norma la política renacentista italiana; el mosaico plural de Estados; sus rivalidades y luchas internas; los condotieros o soldados mercenarios extranjeros y, por tanto, los intereses de las potencias europeas en Italia, ésta, paradójicamente, conquistó el espíritu europeo: “Italia cayó ante el extranjero, pero al mismo tiempo su civilización conquistó a Europa. Los reyes franceses se llevaron con ellos a Francia el Renacimiento, los Tudor, ingleses, tomaron a Italia como modelo para sus letras y sus costumbres” (H. Hearder y D. P. Waley, *Breve historia de Italia*, p. 96).
80. E. Lledó, *op. cit.*, p.147.
81. *Don Quijote I*, cap. 23, p. 284.
82. Aristóteles, *op. cit.*, VIII, 6, 1158a, 11-12.
83. *Ibíd.*, VIII, 7, 1158b, 11-13.
84. Wilhelm Capelle, *op. cit.*, p. 362. Por su parte Étienne Gilson, en su estudio de la patrística griega, nos aporta el testimonio de Nemesio de Émesis: “Platón dice que el hombre no es su alma y su cuerpo, sino un alma que se sirve de un cuerpo determinado. En esto ha conocido mejor que Aristóteles lo que es el hombre, y con ello nos orienta hacia el estudio del alma sola y de su divinidad. Así, seguros de ser almas, amaremos y buscaremos solamente los bienes del alma, es decir, las virtudes y la felicidad” (Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 70).
85. Véase Guillermo Fraile, *op. cit.*, vol. III, p. 203.
86. *Ibíd.*
87. *Ibíd.*, p. 204.
88. *Ibíd.*
89. Acerca de su influencia véase Guillermo Fraile, *op. cit.*, t. II (1º), pp. 196-197; y también, Étienne Gilson, *op. cit.*, pp. 118-119.
90. Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 122.
91. *Ibíd.*
92. Anthony Close, “Personalidad y cultura”, en *Don Quijote de la Mancha*, edición de F. Rico, vol. I, p. LXXV.
93. Véase Adam Schaff, *Historia y verdad*, pp. 76-80.
94. Véanse estas ideas más ampliadas en José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, vol. I, pp. 675-676.
95. Véase n. 62, cap. II de esta tesis.
96. Véase n. 26, cap. III-A de esta tesis.
97. Adam Schaff, *op. cit.*, p. 129.
98. *Ibíd.*, pp. 129-130. Cfr. n. 227 del cap. II de esta tesis, pues aunque reproducimos también esta cita, sin embargo nos extendemos allí en consideraciones del arbitrio humano (libertad) entre el interés y el determinismo.
99. *Ibíd.*, p. 126.

100. Reiteramos aquellas ideas fundamentales aportadas *ad hoc*, así como las páginas donde pueden encontrarse, dentro de esta Tesis: nos referíamos inicialmente a conceptos cartesianos («claridad», «distinción», «evidencia») que trasladábamos al sentir quijotesco, pese al confucionismo atribuido a su enajenación mental; evidencia que deducíamos precisamente de la ponderación de opuestos y contrarios (véase p. 69 de la Tesis). Posteriormente aportábamos el juicio de J. B. Avalle Arce y E. C. Riley referente a una de las características modernistas emitida por el medioevo: la triple distinción entre lo espiritual y lo material, lo ideal y lo posible, la poesía y la historia (v. cita 55, p. 72). Luego contrastábamos el carácter literario de la obra y su testimonial contraste vital, que parecía corresponderse con el principio metodológico asumido de «contrarios u opuestos» (dualidad), de lo cual la antigüedad nos había hecho depositarios (véase, p. 82 y n. 81). El mencionado principio dualista o de «contrarios», veíamos también que se correspondía con la realidad social casticista que se refleja en el *Quijote* (ver pp. 102-103, y nn. 136, 137, 138). Otros argumentos esgrimidos al respecto versaban sobre razones subjetivas y de orden estructural sociopolíticas; aquéllas se sobrevaloraban sobre éstas por su vinculación a connotaciones absolutas; sin embargo, se reconocía en lo sociopolítico un orden jerarquizante y una dinámica influenciada sobre la entidad subjetiva (v. pp. 183-184, cap. III; después –p. 239–establecíamos una cierta analogía autoconcienciativa entre ambas –conciencia individual y conciencia social–, porque participaban de aquellos contrastes que cifrábamos metodológicamente en lo dual, en los contrarios, o en la oposición; esto se veía avalado por el juicio crítico de Ángel Rosenblat –véanse nn. 175-176 del citado capítulo III-B).

101. Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, p. 94.

102. José Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 599.

103. Aristóteles, *op. cit.*, X, 7, 1177a, 13-16.

104. *Don Quijote I*, cap. 14, p. 196.

105. Dentro de la amplitud de este término, asumíamos aquí las concepciones siguientes que hallábamos en J. Ferrater Mora (p. 454, vol. 1, de su *Diccionario de Filosofía*): “Las categorías expresan *flexiones o casos* del ser y pueden, por consiguiente, ser definidas como *géneros supremos de las cosas, suprema rerum genera*”. O, como nos indica también: “... pueden considerarse como categorías la *substancia extensa* y la *substancia pensante* cartesianas” (*op. cit.*, p. 456). También anotamos aquí cómo S. Kierkegaard califica de “categoría” a la conciencia (véase p. 55 de su obra *Tratado de la desesperación* –en el título del cap. II del Libro Tercero).

106. Véase José Ferrater Mora, *op. cit.*, vol. I, p. 599.

107. *Don Quijote I*, cap. 25, p. 311.

108. José Ferrater Mora, *op. cit.*, vol. I, p. 600.

109. Karl Jaspers, *op. cit.*, pp. 316-317.

110. *Ibíd.*, p. 317.

111. Véase Alasdair Macintyre, *op. cit.*, p. 142.

112. *Don Quijote II*, cap. 12, p. 109.

113. Séneca, *Los Siete Libros de la Sabiduría*, p. 40.

114. Por ejemplo, el juicio de los pastores y cabreros sobre la locura de don Quijote, en su plática camino del entierro de Grisóstomo (I, XIII); o aquel otro juicio ambiguo emitido por los dos caballeros sobre don Quijote en una venta de Zaragoza (II, LIX); o la explicación causal que se emite al principio del cap. XLIII (Segunda parte)

de la ambigüedad que suscitaba el comportamiento quijotesco; también, la admiración o primera impresión causada a estudiantes y labradores (II, XIX); así como las ambiguas razones de don Diego y su hijo, en su juicio interno quijotesco (II, XVIII; sin olvidar la opinión de Sancho sobre su señor a la duquesa (II, XXXIII); siendo más explícito aún su autojuicio en el lecho de muerte (II, LXXIV).

115. Aristóteles, *op. cit.*, II, 8, 1108b, 33-34.

116. Véase G. Fraile, *op. cit.*, vol. 1, p. 437. O la función científica de la razón, según los estoicos: “La ciencia es una *Katalepsis* segura, fuerte e inmutable de la razón. La opinión es un asentimiento débil y falso. Y la *Katalepsis* (= comprensión) se halla entre la una y la otra y es el asentimiento de la fantasía comprensiva. En cuanto a la fantasía comprensiva, según ellos, es la verdadera, y la que es tal no puede ser engañosa”. ‘Tiene por caracteres la *verdad*, la *firmeza* y la *infallibilidad*’. “Es la comprensión segura e infalible formada por el logos” (*op. cit.*, p. 605).

117. *Don Quijote I*, cap. 47, p. 545.

118. Wilhelm Capelle, *op. cit.*, p. 219. El trastrocamiento que hace de la realidad la sensibilidad quijotesca, viene a reafirmar aquella entidad racional identificada en el “conocimiento racional” (ideal); mientras que elude, metafóricamente, el mundo sensible en el que incurre.

119. Víctor Gómez Pin, *Descartes*, pp. 52-54.

120. *Ibíd.*, p. 54.

121. Así, leemos en Américo Castro: “Cervantes no era un filósofo, pero ha dramatizado en sus obras, sobre todo en el *Quijote*, uno de los problemas centrales que inquietaban el pensamiento moderno en el alba de la formación de los grandes sistemas” (A. Castro, *op. cit.*, p. 89).

122. *Ibíd.*, p. 86.

123. Xavier Zubiri, *op. cit.*, p. 17.

124. José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, p. 68.

125. *Ibíd.*, p. 74.

126. Vicente Gaos, *op. cit.*, vol. III, p. 167.

127. *Ibíd.*, p. 163.

128. *Ibíd.*

129. J. García López, *Literatura Española*, p. 188.

130. Vicente Gaos, *op. cit.*, vol. III, p. 185.

131. *Ibíd.*

132. *Don Quijote I*, cap. 25, p. 305.

133. Xavier Zubiri, *op. cit.*, p. 153.

134. Vicente Gaos, *op. cit.*, p. 174. Entendamos esto bien, pues las ‘salidas’ quijotescas parecen contradecir esto: su misión requiere una previa concienciación, formación y ordenación interna, acordes, ciertamente, con unos predeterminados fines; o que sean éstos consecuencia directa de todo aquel talante autoconcienciativo, pues el “deseo de autorrealización no es egotismo ni locura alguna, es la esencia misma de la vida humana, su propio imperativo” (*ibíd.*).

135. *Don Quijote I*, cap. 25, p. 302.

136. Véanse estas ideas en la citada obra de Wilhelm Capelle, *Historia de la Filosofía Griega*, pp. 418-419.

137. *Ibíd.*, p. 420.
138. *Op. cit.*, p. 439.
139. *Op. cit.*, p. 442 (también, en pp. 441-443, se puede ver la evolución estoica, su giro espiritualista con Epícteto y con Marco Aurelio –y la idea filantrópica de hermandad).
140. Américo Castro, *España en su historia*, p. 309.
141. *Don Quijote II*, cap. 33, pp. 280-281.
142. Guillermo Fraile, *op. cit.*, vol. II (1º) p. 534.
143. Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 105.
144. *Don Quijote II*, Cáp. 58, p. 466.
145. Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 116.
146. *Op. cit.*, p. 108 (puede verse acerca de “fantasía” lo que de ella dijeron los estoicos, en nota 116 de este capítulo IV).
147. *Ibíd.*, p. 106.
148. *Op. cit.*, p. 124.
149. Wilhelm Capelle, *op. cit.*, pp 213-214.
150. *Op. cit.*, p. 438.
151. *Don Quijote II*, p. 18 (resaltamos precisamente lo de «filosofía moral» y lo de «subjetivismo», porque redundan en la defensa de la Tesis).
152. Emilio Lledó, *El surco del tiempo*, p. 153.
153. Por ejemplo, el tropiezo nocturno de doña Rodríguez con don Quijote (II, 48), o el encuentro con su escudero tras haber caído éste en una sima (II, 55), situaciones ambas que suscitan en su ánimo imágenes fantasmales, adquieren en este autor un tono bromista acerca de las plegarias sobre las almas del Purgatorio; aunque, como decimos, puede responder a una reverente convicción y profesión (véase p. 145, vol. III, de la citada edición de *Don Quijote de la Mancha*, de Vicente Gaos).
154. *Don Quijote II*, cap. 55, p. 442.
155. Sören Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, p. 51.
156. Erasmo, *Elogio de la locura*, p. 46.
157. Véase Erasmo de Rotterdam, *op. cit.*, p. 141.
158. *Ibíd.*, p. 52.
159. Véase Max Horkheimer, *Materialismo, metafísica y moral*, p. 45.
160. Véase *op. cit.*, pp. 46-47.
161. *Op. cit.*, p. 61.
162. *Ibíd.*, p. 66.
163. *Op. cit.*, p. 157. (No podemos olvidar que es el sujeto quien teoriza, y aunque se considere la materia teórica como ‘sujeto’, tiene un agente, que es arriesgado confundirlo y globalizarlo con aquélla).
164. *Op. cit.*, p. 63.
165. Dentro de «intereses», además de lo ya expuesto a lo largo de la Tesis en conformidad con la heterogeneidad comprendida entre lo ideal y lo material, comprendemos precisamente la necesidad subjetiva de recurrir a su contrario para su propia categorización y afirmación. Como si en lo «otro» estuviera la razón de su

propia existencia; es decir, escapar de un orden nihilista por contrastes valorativos. Esa contrastación puede señalar los rumbos de la existencia y su entendimiento objetivo. Además, Horkheimer cuando habla de interés como móvil subjetivo progresista (habla de investigación científica, pero bajo supuestos morales, personales e históricos -*op. cit.*, pp. 156-157), decimos que este autor ante tal situación, contrasta el peso específico idealista únicamente sobre lo subjetivo, mientras que los móviles materialistas se verían respaldados por una interacción sujeto-objetiva. Baste decir, que a lo largo de nuestra Tesis lo objetivo no se circunscribe a un plano nihilista; más bien coimplica estados autoconcienciativos.

166. *Don Quijote I*, cap. 28, p. 355.

167. *Don Quijote I*, cap. 13, p. 184.

168. Véase Horkheimer, *op. cit.*, p. 110.

169. *Op. cit.*, p. 141.

170. Luis Rosales, *Cervantes y la libertad*, vol. I, p. 24.

171. *Ibíd.*, p. 25.

172. Antonio Aguilera, “Introducción” a la *Actualidad de la filosofía*, de Theodor W. Adorno, pp. 59-60.

173. Talcott Parsons, *La sociedad*, p. 20.

174. Zubiri, *op. cit.*, p. 185.

175. Américo Castro, *op. cit.*, p. 311.

176. Cfr. E. Lledó, *El silencio de la escritura*, pp. 46-47.

177. *Don Quijote I*, cap. 5, p. 121.

178. Véase, Fernando Montero, *Mente y sentido interno en la crítica de la razón pura*, pp. 18-19.

179. Cfr. Américo Castro, *op. cit.*, pp. 387-388.

180. Azorín, *La ruta de Don Quijote*, p. 62.

181. Revista “Anthropos”, Editorial, núm. 98-99, p. 19.

182. Véase José Ferrater Mora, *op. cit.*, vol. IV, p. 3241.

183. *Don Quijote I*, cap. 15, p. 202.

184. *Don Quijote II*, cap. 18, p. 161. Ese carácter transitorio de la temporalidad, que parece perderse en la nada, se reduce al instante mismo. De esa peculiaridad nihilista deriva su naturaleza inalcanzable, como también nos recuerda Henri-Irénéé Marrou: “El tiempo es esa cosa fluida, como inalcanzable, cuyo ser no se da verdaderamente más que en el instante”; (véase su obra *Teología de la historia*, p. 89).

185. Erasmo de Rotterdam, *op. cit.*, p. 69. Cfr. n. 66 del cap. II de esta Tesis.

186. Véase n. 172 de este cap. IV.

187. S. Kierkegaard, *Diario de un seductor*, pp. 41-42.

188. *Ibíd.*, p. 53.

189. *Op. cit.*, p. 33.

190. Nos remitimos a una época, de referencia y concreta. Nuestra finalidad no pretende un desenlace comparativo (v. gr., cuando T. W. Adorno [*op. cit.*, p. 83] nos dice: “hoy, toda la filosofía para la que no se trate de asegurar la situación social y espiritual existente, sino la verdad, se ve enfrentada al problema de la liquidación de la filosofía”. O el desencanto concluyente de J. L. Pardo [*La Metafísica*, p. 112]: “La Metafísica es la Mitología de la Razón occidental; regresar a ella de vez en cuando, con una mirada desilusionada y llena de

desencanto, tiene la virtud de proporcionarnos la ocasión de ejercitarnos en una etnografía del pensamiento que, ayudándonos a comprender cómo se construyó la empalizada del Ser y del Sujeto en la que el pensamiento vive aún cercado, pueda darnos algún cierto día ciertas ideas sobre cómo podríamos llegar a salir de ella”); decíamos que, lejos de pretensiones finalistas de desenlaces comparativos, pretendemos la equiparación intemporal del pensamiento como fórmula explicativa de la necesidad espiritual humana, cuya repetición o analogías con situaciones de distintas épocas, nos reconducen a aquella apreciación metafísica (intemporalidad).

191. Véase José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, vol. 4, p. 3282.

192. Étienne Gilson, *La Filosofía en la Edad Media*, p. 492. Cfr.: «en Santo Tomás el *ipsum esse* es la suprema determinación metafísica de Dios», (Cornelio Fabro, *El problema de Dios*, pp. 74-75).

193. Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 127.

194. Véase, a tal efecto, la formulación explícita de don Quijote respecto a «bacía» o «yelmo» (I, 25; o cuando, posteriormente, incide sobre lo mismo (I, 45). (Cfr. Américo Castro; *El pensamiento de Cervantes*, pp. 83-84; lo que él denomina “realidad oscilante” –“El Hidalgo sabe que [lo visto por la gente] posee muchos modos de realidad”– o, también, “relatividad de los juicios de valor”). (Cfr. Descartes, *Discurso del método*, p. 81: “y habiendo visto luego, en los viajes, que no todos los que piensan de modo contrario al nuestro son por eso bárbaros ni salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón”). Perspectivismo, pues, que traducimos análogamente con «opinión» o «parecer». Tampoco dista mucho de la concepción orteguiana, que se estructura en un orden jerárquico de culminación absoluta (ver pp. 71-75 de *Meditaciones del Quijote*, de José Ortega y Gasset).

195. Véase, Fernando Montero, *op. cit.*, p. 22.

196. G. Fraile, *op. cit.*, vol. II (2º), p. 267. Cfr. Marcel Régnier, tesis XIX y XX del tomismo, en *Historia de la Filosofía*, bajo la dirección de Yvon Belaval, t. 10, p. 7.

197. René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 134.

198. “Pues resulta evidéntísimo que todo lo que es verdadero es algo” (René Descartes, *op. cit.*, p. 177).

199. Véase Claudio Esteva Fabregat “Quijotismos en las culturas hispanoamericanas”, en *Don Quijote y América*, coordinador, Miguel Panadero Moya, pp. 51-52.

200. René Descartes, *op. cit.*, p. 176.

201. *Don Quijote I*, cap. 47, pp 552-553. La especial incidencia en el ‘idealismo’ que se viene sosteniendo a lo largo de esta Tesis, podría tener su fundamentación, paradójicamente, en la siguiente sentencia de Sancho: “y no ha de vivir el hombre en hoto de otro, sino de Dios” (II, 4).

202. Es curioso constatar la defensa idealista de base empírica que propugna Kant, frente a otros idealismos fundamentados en el entendimiento o la razón, como el caso explícito mencionado desde la antigüedad clásica griega hasta Berkeley (véase p. 91 de los *Prolegómenos* de Kant).

203. Kant, *op. cit.*, p. 75. De la “metafísica” kantiana dice Zubiri que es una actividad intelectual en su afán trascendente, suprasensible (véase Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, p. 217).

204. Kant, *op. cit.*, p. 34.

205. “Estos conceptos del entendimiento o categorías se aplican a la experiencia solamente por medio de los esquemas... y el esquema es justamente posible por la ‘mediación’ del tiempo” (José Ferrater Mora, *op. cit.*, vol. IV, p. 3247).

206. S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 19.
207. Véase Juan David García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea*, pp. 50-51.
208. Kant, *op. cit.*, pp. 56-57.
209. Manuel García Morente, *La filosofía de Kant*, p. 111.
210. *Op. cit.*, p. 158. La incidencia hecha sobre la ‘libertad’ respecto al referente absoluto adquiere también una valoración metafísica análoga a las reflexiones kantianas que se vienen aportando. “El hombre como cosa en sí, el hombre-noúmeno, la esencia del hombre, no pertenece al mundo físico del conocer: es, pues, libre; su voluntad es libre” (*op. cit.*, p. 162).
211. José Ferrater Mora dice acerca de la ‘materia’ existencialista: “Estos temas son, entre otros, la subjetividad, la finitud, la contingencia, la autenticidad, la ‘libertad necesaria’, la enajenación, la situación, la decisión, la elección, el compromiso, la anticipación de sí mismo, la soledad (y también la ‘compañía’) existencial, el estar en el mundo, el estar abocado a la muerte, el hacerse a sí mismo” (*op. cit.*, vol. II, p. 1089). O también cuando expresa que “siendo fundamental en todo existencialismo la idea de que la existencia no es ser, sino relación o *rapporto* con el ser, tal relación puede ser interpretada de tres maneras. La primera se refiere al punto de partida: a la nada de la que se supone que emerge la existencia. La segunda se refiere al punto de llegada: al ser hacia el cual ‘se dirige’ la existencia. La tercera se refiere a la unidad del punto de partida con el de llegada: a la relación misma. En el primer caso se define la ‘existencia’ como ‘imposibilidad de no ser nada’. En el segundo caso se define la ‘existencia’ como ‘transcendencia’ y ésta como ‘imposibilidad de ser un ser’. En el tercer caso se define ‘existencia’ como ‘posibilidad de ser la relación misma con el ser’. Abbagnano dice que el primer tipo de existencialismo es propio de Heidegger; que el segundo ha sido representado especialmente por Jaspers, y que el tercero es el del propio Abbagnano, retrotraer la existencia al modo de ser propio de las cosas. En efecto, la existencia puede relacionarse o no con el ser, acentuar o debilitar su *rapporto* con él” (*ibíd.*, pp. 1089-1090).
212. José Ferrater Mora, *op. cit.*, vol. II, p. 1083.
213. Kierkegaard, *Diario de un seductor*, p. 34.
214. *Ibíd.*, p. 38.
215. Concretamente, nos dice: “Como señala Gilson, el concepto de precipitación fue tomado por Descartes de la moral tomista. La precipitación, para Santo Tomás, es un vicio opuesto a la virtud de la deliberación, que está, a su vez, relacionado con la virtud intelectual de la prudencia” (Risieri Frondizi, n. 38, p. 142 de su edición del *Discurso del método*, de Descartes).
216. Erasmo, *op. cit.*, p. 67.
217. Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, p. 48.
218. Kierkegaard, *Diario de un seductor*, p. 84.
219. Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, p. 47. La actitud mística del amor, según el espíritu (“mandamiento que, aunque parece algo dificultoso de cumplir, no lo es sino para aquellos que tienen menos de Dios que del mundo, y más de carne que de espíritu” –*Don Quijote II*, cap. 27, p. 238), manifiesta el vivo interés cervantino por la doctrina paulina (“Los que son según la carne sienten las cosas carnales, los que son según el espíritu sienten las cosas del espíritu. Porque el apetito de la carne es muerte, pero el apetito del espíritu es vida y

paz” –Rom. 8, 5-6); aunque no sólo en el tema amoroso, sino también en la dirección ascética de conformación autoconciencativa.

220. José Ferrater Mora, *op. cit.*, vol. II, pp. 1084-1085.

221. Miguel de Unamuno, *op. cit.*, p. 68.

222. Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, p. 41.

223. *Don Quijote I*, cap. 18, p. 234.

224. *Don Quijote II*, cap.62, p. 500.

225. Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 29.

226. Miguel de Unamuno, *op. cit.*, p. 27: Vendría equiparado también este juicio de Unamuno con la finalidad cervantina conllevada por la vocación quijotesca y su deseo de eterna fama (véase, don Quijote I, p. 101).

SÍNTESIS ARGUMENTATIVA DE LOS CAPÍTULOS PRECEDENTES Y CONCLUSIÓN FINAL

V. 1. Síntesis argumentativa del capítulo II.

En principio, se insinúa la «precesión» algo ineludible en la configuración contextual que nos llevaría al pensamiento del autor y a su intencionalidad. Al mismo tiempo, no se renuncia, antes bien se confía a la posteridad las aportaciones de dilucidación objetiva-interpretativa, sustentada en el análisis crítico. Desde estos presupuestos, se conjetura con la problemática subjetiva encerrada en la complejidad de la obra, para lo cual nos situamos dentro de la obra misma, como agente lógico y primordial del núcleo que distinguiría la finalidad de nuestro ejercicio racional.

Este ejercicio nuestro especula, inicialmente, con que la problemática contextual presupondría la experiencia vital subjetiva y su afinidad social. Desde tal experiencia, se articula todo el entramado ficticio, entendido como ‘sujeto’; pero, además, conllevaría cierto grado de objetividad traspasado desde el ejercicio reflexivo subjetivo. Dicha objetividad conjugaría la vida con la entidad absoluta, como se puede apreciar desde la perspectiva dualista cartesiana o desde la filosofía renacentista,¹ del mismo modo que se refleja en el devenir novelesco; si bien en éste adquiere una proyección moral, al manifestarse en la responsabilidad de los personajes (con sus derivaciones idealistas-realistas).

Nuestra base precedente descansaría, pues, en el texto, en la hermenéutica y en el juicio crítico autoritario. Entonces, la complejidad de estos elementos devendrá materia subjetiva en la medida que sea objeto de nuestro arbitrio.

Relacionarse con el texto supone ya una aproximación a la figura de Cervantes. Del interés temático del autor, conjeturamos criterios de valoración personal; y de estos valores, antecedentes o proyecciones socioculturales ² (si bien, algunas veces resultan réplicas o posiciones de prestigiosos autores).

Así pues, los aspectos vitales cervantinos conllevan conjuntamente con esas características subjetivas un eco reflexivo de idealidad metafísica, congruente con dichos valores; lo cual equivaldría a ver en la 'praxis' vital un movimiento efectivo de índole conceptual, idealista. Lógicamente ese peso se transfiere al mundo quimérico de los personajes y mundo circunstancial; sin embargo, y en virtud de aquel principio metodológico asumido de 'intermediación' –en los personajes– se infiere un orden hipotético y utópico de sentimiento interno metafísico de índole concienciativa y absoluta, como complemento vital humano. Miraríamos al sentido idealista subjetivo, que no se desprende de la heterogeneidad existencial-real, implícita en la visión pública o social con la que se complementaría.

Llegados a este extremo, especulamos con que la locura quijotesca sea una forma encubierta de orden objetivo, con cierta aproximación a los criterios de verdad cartesianos, aunque, como decíamos, disfrazada de procedimientos convencionales. De tal forma, que traduciría la actitud crítica cervantina enfrentada a un orden tradicional estancado, caduco e inmovilista. Análogamente, se especula con que en la locura comprendamos un procedimiento mediatizado de evasión sensitiva, para situarse o remontarse hasta unos principios metafísicos, cuya 'evidencia' o apreciación –según este espíritu cartesiano recordado– pudiera diferir notablemente del común proceder humano.

Luego, se aducen razones histórico-sociales subyacentes, de modo interactivo, en la obra, en su autor y en la época de referencia. Básicamente nos compenetraríamos con aquellas guías historicistas que depositan en el pensamiento, y, por tanto, en sus implicaciones metafísicas y espirituales, el rumbo y la peculiaridad del sentido histórico-social. Y porque tal actitud, digamos idealista, además de las razones lingüísticas, hermenéuticas y el trasfondo moral quijotesco, que cabe correlacionar con la trayectoria concienciativa subjetiva, se compenetran con la heterogeneidad conceptual del *sujeto* analizado, que se coteja desde la 'individualidad' y desde sus implicaciones sociales.

Dentro de estas consideraciones históricas, y teniendo en cuenta el carácter intemporal con que revestimos a la potencialidad racional y a sus ecos, nos asomábamos a las ideologías renacentista y barroca como ineludibles situaciones culturales del momento; con sus utopías y

paradigmas referenciales, cuyas manifestaciones se patentizan, con carácter general, en el *Quijote* (si pretendemos ver un microcosmos o entendimiento universal del mundo quijotesco). Y, pese a la liberalización humanística subjetiva, sin embargo se aprecia, desde las mismas instancias concienciativas subjetivas, un afianzamiento o acatamiento de la autoridad en cuanto normatividad de orden empírico. Esto podría traducir un fundamento de la libertad, tan compleja y problemática; es decir, concebir la autoridad desde los propios principios intuitivos, sujetos a los postulados racionales de la propia libertad, aunque no exentos de la mentalización teológica precedente, que confiere al pensamiento cervantino la sedimentación metafísica insinuada (con lo cual, no se dudaría de la ortodoxia y sinceridad cervantinas, dentro de la pugna entablada entre las ideologías, desde las que consideramos el mundo ficticio quijotesco, y su substrato temporal, histórico).

La base ideológica o metafísica anticipada, subyacente a cualquier otra motivación o finalidad en nuestro trabajo, tropieza necesariamente con el realismo, que se confunde con lo temporal. Y porque se formulan juicios conectivos entre ambas categorías; de ahí que, la problemática realista expuesta (complejo cultural hispano, sociedad clasista, situación político-religiosa, condición social), converja necesariamente con la intencionalidad del autor; su finalidad, análisis crítico y visión o incidencia personal (pensaríamos, pues, en el sentido moral del texto y en el ánimo transformador cervantino).

Encontramos focos irradiantes de la problemática subjetiva con un relieve o incidencia especial en el *Quijote*. Así acontece con el tema amoroso, que se dispone entre la libertad y la autoridad; o la huella de la problemática social en los elementos ficticios novelescos (también se podría decir que lo ficticio o idealista puede completar el sentido realista e histórico si, de alguna manera, se dispone de forma condicionante o influyente en el devenir, en el ‘deber’); o la problemática de la jerarquización social, de su movilidad. Del mismo modo, suscitamos la problemática científica, filosófica y moral que pudiera anidar en la mentalidad quijotesca; como también, el alcance subjetivo del término «autoconciencia» con su compenetración objetiva-social (una mención especial se hace del pensamiento islámico y de su influencia).

De todas formas, se apela a la conciencia cervantina, y a su supuesto compromiso con el ‘deber’ y con la ‘verdad’, para formular el conjetural mundo idealista que nos condiciona en nuestras pesquisas argumentativas-subjetivas, sin postergar, obviamente, el concomitante referente social.

Los aspectos hermenéuticos tratados dentro del capítulo de referencia, aluden a las implicaciones del texto o al descubrimiento de lo que oculta, como razones subyacentes en el mismo. Argüimos dichos criterios en la interpretación o crítica quijotesca, quizás como réplica a las razones de V. Gaos —que van desde la incompatibilidad del mundo literario con el real, en la ofuscada mente quijotesca, hasta la absorción psicológica por parte del agente lector.³ Y en esta réplica, hallamos razones suficientes para ver en la obra una metavaloración trascendente de los personajes, o reflexión histórico-social; además, las implicaciones lingüísticas, aun dentro de lo ficticio, con la realidad, mas la finalidad valorativa que el autor haya conferido, consciente o inconscientemente, a su obra.

Admitimos la repercusión lectora sobre el ánimo lector y sobre sus juicios y líneas de acción futuras, si bien esto pudiera interpretarse como una valoración intersubjetiva (contextual-lectora) de analogías objetivas; descubrimientos intencionales implícitos.

Una base juiciosa al planteamiento de la problemática subjetiva analizada o expuesta se encontraría en la implícita problemática encerrada en el texto, y que E. Lledó asigna a la potencialidad semántica del lenguaje,⁴ lo cual le confiere una apertura inagotable.

V. 2. Síntesis argumentativa del capítulo III.

Dentro de este capítulo, y bajo la fórmula genérica del término «autoconciencia», pretendemos adentrarnos en el pensamiento de Cervantes a través de los medios que nos propicia el texto, que unas veces responderá a los íntimos intereses subjetivos, y, otras, a las salpicaduras del medio en el que se desenvuelve (ineludible). Ese medio, caduco, tal vez, en la época de referencia, podría ser un móvil muy poderoso para despertar los resortes autoconcienciativos; su «ser» «en» y «para», es decir, el «deber». Desde este compromiso personal, conjeturamos de la escritura una reflexividad testimonial de verosimilitud concienciativa, histórica, sociológica y metafísica.

Para lo cual, se recurre a instancias temporales conformadoras del desarrollo intelectual y de sus causas; a la experiencia interna acumulada por Cervantes a lo largo de (y en) su existencia, dentro de ese referencial temporal, y a la ineludible interacción social. Se inscribe, pues, lo temporal, desde la perspectiva idealista que nos condiciona, en el contexto histórico. Al mismo tiempo, se contrasta con otras posiciones del ámbito realista, porque

coexisten en el entendimiento humano, según la propensión de intereses y afinidades especulativas; aunque también, porque conjeturamos la posibilidad sincrética de la finalidad cervantina, a juzgar por la conjunción armoniosa planteada en la obra, compenetrada con la esencia existencial.⁵ En todo caso, no se pierde de vista la peculiaridad interactiva social en la trayectoria autoconcienciativa, en la mentalidad cervantina, si bien ponderamos una característica base metafísica, sustentativa o conformativa, en el devenir autoconcienciativo, que tiene como trasfondo lo moral en cuanto finalidad existencial que inquiere la verdad.

Hay, pues, una clara aproximación, que desde consideraciones psicológicas y hermenéuticas, pretende reflexionar desde el contexto su peculiaridad interna, su verdad, que, reiteramos, comprende argumentaciones sujeto-objetivas.⁶ Adquiere, no obstante, la subjetividad, según nuestro punto de vista, una especial relevancia sobre cualquier otra consideración. La figura de Cervantes, entonces, nos preocupa y ocupa desde una múltiple apreciación; su mundo entorno y su incidencia, también. Dos conceptos fundamentales definirían nuestra valoración cervantina y su objetividad: «deber» y «libertad».

Los precedentes supuestos nos orientan conjeturalmente en el camino de la verdad; si precisamos más, de la moral cervantina, y que, de alguna forma, puede estar contenida en la circunstancialidad de la obra y en la mentalidad de los personajes.⁷ No se debe olvidar el estado concienciativo de valor personal cervantino y su incidencia en los juicios valorativos del ámbito de sus intereses y de sus circunstancias; tampoco, la conformación empírica que esto conlleva o determina. Principalmente, valoramos su actitud ante la fe; un compromiso personal que implica su intencionalidad en la dirección paulina y erasmista. Y aunque parezca transitar, a veces, por derroteros heterodoxos, sin embargo es patente su ortodoxia y la trascendencia que, desde ella, nos conduciría hacia una visión progresista y transformadora. Colegimos también de este talante personal, de este asentamiento moral, una configuración o base metafísica, absoluta (una evocación desde la propia contemplación subjetiva). El fundamento filosófico de esta esquematización vendría dado por la dualidad «ser» y «deber».

Otros conceptos decisivos o relevantes del análisis subjetivo cervantino serían «lo simbólico», como asimilación concienciativa del influjo objetivo, aunque atendiendo a un matiz metafísico y utópico; la «necesidad», o sentimiento constructivo autoconcienciativo y sus aspectos relacionales, y el «interés», en el que se conjuga la decisión subjetiva, cuya entidad contemplaríamos como «microcosmos». Todo ello sacado del contexto vital,

performante autoconcienciativo, desde donde columbramos las potencialidades subjetivas y sus relaciones objetivas, tal vez coimplicadas como «medio».

Se amplía la visión autoconcienciativa cervantina con reflexiones relativas a la «libertad». En ella se correlacionan aspectos introspectivos y de proyección temporal (juicios críticos objetivos y compromisos o ideología subjetiva liberalizante), en cierto modo interactivos.

La palabra «autoconciencia», que nosotros, en principio, asignamos a la entidad subjetiva cervantina, a su pensamiento, se conectaría íntimamente con la sociabilidad (lingüística), como agente descodificador del mundo personal, interno. Pues el pensamiento conlleva en sus ideas, las formas semánticas que involucran, encerradas en ese mundo interior. Y se constituiría en la temporalidad para devenir, según Lledó, memoria evocable, tanto subjetiva como social.⁸ Por consiguiente, el juicio hermenéutico atendería la información psicológica en su pretensión de desentrañar el texto.

Por su parte, el lenguaje metafórico y su especial relieve idealista, nos insinuaría lo concerniente a la realidad u objetividad del espíritu. Sin olvidar las implicaciones lingüísticas en los diferentes órdenes a los que atendería de una forma atractiva.

En conexión íntima con los supuestos autoconcienciativos de la subjetividad cervantina aparecen criterios sociales que, bajo la denominación de «conciencia social», se complementarían. Responderían, asimismo, a la línea metodológica fijada de dualidad contrastativa u oposición.⁹ Entonces, lo social se estudia como fuerza autoritaria comprendida en el dominio de la subjetividad, pero con cierto desenvolvimiento inconsciente, mecánico; también, como una proyección de lo objetivo. Para poder trascender esa actitud de irracionalidad con que hemos pretendido contemplar la dinámica social, hemos recurrido a fundamentos histórico-sociológicos. Desde lo simbólico y cultural que determina el lenguaje, inquiríamos el encuentro de la racionalidad sociohistórica, y donde lo utópico adquiriría relevancia en consonancia con la acción, dentro del idealismo, si bien prevalecerá una finalidad práctica (contrautopía). En términos filosóficos, el substrato social y su contraste subjetivo tendríamos que comprenderlo dentro de «ser» y «deber ser».

No obstante tal contraste, como ya se advirtió, procederían de manera complementaria. Al menos, se puede advertir un estímulo o propensión subjetiva por aquellas fórmulas arquetípicas sociales. Al mismo tiempo, la subjetividad y sus características peculiares, como pudieran ser el «bien» o el «mal» de una forma genérica, parecen ser las asimilaciones

inconscientes de la conciencia social; su configuración o fundamentación metafísica. El lenguaje literario sería indicativo de esas manifestaciones concienciativas en la temporalidad, sus analogías y aquellas derivaciones que las trascienden en aquellos sentidos que les atañen metafísicamente (tanto a la subjetividad como a lo estricto social). En dichas analogías podrían apreciarse tanto lo concienciativo o memoria agente como el sentimiento circunstancial que le atañe (actitudes y decisiones subjetivas –lo utópico y moralizante, entre ellas– derivadas o enfrentadas a esquemas y exigencias sociales, serían ilustrativas al respecto). En todo caso, se postula una vinculación individual-social, una influencia mutua en sus configuraciones respectivas, de acuerdo con los intereses temporales y sus compromisos o atracciones ideales o metafísicas. Lo interactivo entre ambas unidades (individual-social) seguiría el curso cervantino que se atiene al «parecer» o arbitrio de las partes. Al mismo tiempo, se profundiza en lo analógico con lo subjetivo, analizándose el proceso social como «pensamiento» y «acción», sin descartar lo irracional y lo quimérico. Al comprenderse todo en el devenir histórico, entonces es pertinente enfocar lo sociológico desde esta perspectiva científica.

La consideración de lo social adquirirá la incidencia del pasado en el pensamiento y la costumbre, de manera que propicien o decidan los cambios; también, las ponderaciones metafísicas inducidas por el «poder» y la «autoridad». Del mismo modo, mirará hacia lo moral desde las posiciones materiales e ideales, afines a Sancho y a don Quijote (que, en ocasiones, son portavoces del dictado mental cervantino, aunque respondan al sentir general).

¹⁰ La estructuración social y su ideología inherente aportarían razones causales de las distintas categorías cualitativas enunciadas. En cuanto a lo temporal se mirará tanto al presente en relación al pasado, como al futuro, al que asignamos cierta matización de intemporalidad, con objeto de adentrarnos en el entendimiento objetivo y metafísico, a través de aquellos medios más propicios o significativos (Barroco, locura, etc.).

Medios, por otro lado implícitos en la materia de la problemática subjetiva; en la equivalencia antecedente de dicha materia, así como en la transcendencia que genera (cotejada con el devenir histórico). De entre ellos destacamos la pugna autoconcienciativa derivada de impulsos subjetivos y de la normativa social (en cierto modo, lo ideal o metafísico frente al realismo; el espíritu ante la materialidad; «ser» y «creencia»), o aquella responsabilidad que transita entre lo sujeto-objetivo, y la influencia mutua que se genera

(patente en el mundo de don Quijote y Sancho). Y siempre, abierto el resquicio de la libertad, fórmula suprema del ser o impresión moral y autoconcienciativa.

Respecto a las orientaciones hermenéuticas, seguimos el criterio de Lledó, que contempla el texto escrito con cierta inconsciencia por el desfase temporal que conllevan los contenidos semánticos que contiene y arrastra. Contenidos, por otra parte, que, en la subjetividad agente del autor, implican el pensamiento concienciativo social, y el potencial desciframiento lector interpretativo-subjetivo.

V. 3. Síntesis argumentativa del capítulo IV.

Se enuncian los presupuestos antecedentes que van construyendo la estructura material de nuestra finalidad medular, metafísica. No obstante, entre esas ideas se encuentran reflexiones que parecen distar bastante de tal fin, aunque, en realidad, se requieren por exigencias subjetivas, al comprenderse en el medio natural y social; y porque la necesidad espiritual de idealidad trascendente se encuentra sumida en una realidad psico-física.

Recapitulamos o evocamos, en tal sentido, la moralidad humana o exigencia autoconcienciativa de conformación subjetiva y desenvolvimiento objetivo. Con ello, matizamos un trasfondo ideal, desde la perspectiva subjetiva, que involucra la subjetividad en una heterogeneidad o complejidad, pues tanto lo individual como lo social tendrían su reflejo en la conceptualización autoconcienciativa. Lo ideal, pues, considerado como interiorización subjetiva-cervantina —a través de la ontología contextual (analizando «ser», «conciencia» y «finalidad»). Asimismo, el utopismo, dentro de esa idealidad, en su doble aproximación sujeto-objetiva (individual-social) como forma involucrada en la transformación o progreso: una exigencia interna temporal de cambio en el devenir.

La visión o consideración autoconcienciativa requiere una serie de matizaciones (verdad, creencia, sentimiento, autoridad, deber, introspección y tantas otras), una diversidad mediática (personajes), y el desciframiento o descodificación lingüística para la finalidad metafísica pretendida. Algunas teorías filosóficas, caso concreto del existencialismo, también nos facilitarán la comprensión del sentido idealista o espiritual de la existencia en el mundo quijotesco.

Para situar el pensamiento dentro de la peculiaridad temporal así como en lo conectivo de lo intemporal, que así se precie, hemos acudido a las huellas tradicionales, a las razones del pasado como arquetipos eficientes espirituales, inscritas en la posteridad bajo formas contextuales descifrables (si consideramos el lenguaje –texto– como pragmática social de una mentalidad contemporánea y su significado inherente como potencialidad futura inteligible). Es decir, se considera el pensamiento cervantino y todas aquellas razones lectoras que despierta dicho contexto, a la luz de las ideologías a las que se ven sometidas (morales, filosóficas, metafísicas).

De estas ideas filosóficas se atiende a aspectos renacentistas, como el principio unitario de la razón cosmológica; o aspectos dualistas, caso de lo natural y de lo sobrenatural; la consideración microcósmica del individuo; o la distinción entre razón y entendimiento; las reminiscencias idealistas platónicas: «Bien», «Bello», «Amor»; la idea de «justicia» y demás virtudes, así como el valor de la libertad y valoración individual, pero sin desvincularse de un carácter metafísico. También constatamos el sentido ascético de la existencia como causalidad de estos fines precedentes, por las posibilidades inherentes a la capacidad de la naturaleza racional, humana, en sus compromisos objetivos (verdad).

Un paso más estará comprendido por la consideración de contrastes, órdenes opuestos o antítesis. Con ello se persigue o pretende hallar un equilibrio existencial desde la atención exigida por cada una de aquellas razones que requieren sus propias atribuciones frente a cuanto parece contradecirlo, mas los criterios derivados de los estados significativos que puedan comprender o generar (caso de la locura, lo científico, lo social, lo gnoseológico). Todo ello puede ser exponente o nos conduce a una cierta equiparación realista-idealista, sujeto-objetiva o empírico-metafísica, expuestos al arbitrio de diferentes tendencias filosóficas. Aunque siempre teniendo presente la subjetividad o estado autoconcienciativo, su reflexión metafísica o absoluta y su proyección, implícita en el «deber»; mas aquellas contraposiciones objetivas y materialistas que requieren dichas situaciones idealistas o metafísicas.

Dentro de lo que denominamos «parecer» u «opinión» hay una alienación subjetiva de aproximación objetiva, pero también trascendente, que correlacionamos con el mundo emblemático o significativo quijotesco (metafísico); asimismo, se procura situar un ámbito explicativo de la relatividad que pudieran encerrar algunos juicios quijotescos.

Por otro lado, se aducen argumentos por los que la entidad temporal subjetiva también se entiende como intemporal, a causa de la transcendencia de su pensamiento, en virtud de su peculiaridad espiritual, y que conduce necesariamente a planteamientos metafísicos. Las situaciones autoconcienciadas, la particular concepción acerca de la vida y de la existencia, así como el interés aprensivo que parece subyacer en los estados autoconcienciados, y que parecen responder a una razón intemporal, universal, podrían ordenarse al fin aludido. O sea, se columbra la conceptualización metafísica desde la libertad y la obligación (deber), si bien en conexión con su fundamentación absoluta.

La escritura, en opinión de Lledó (y evocando algunos de los criterios hermenéuticos asumidos dentro del capítulo IV de referencia), es un diálogo que trascienda la propuesta; que reconduce a implicaciones metafísicas.¹¹ Asimismo, las tendencias filosóficas personales tendrían cierta equivalencia intuitiva en las manifestaciones personales. El sentido de la libertad cervantino sería orientativo, en tal sentido.

Por otro lado, en opinión también del mencionado autor, en la interpretación subjetiva del texto las palabras son como simientes evocadoras tanto del mundo objetivo como del subjetivo, al asimilarse autoconcienciadamente. De otra forma, se diría que, al ordenar la subjetividad el conocimiento de una forma arbitraria, según conviene a su naturaleza racional, y dada la diversidad subjetiva, entonces se conforma la existencia como una problemática racional.

V. 4. Conclusión final.

Surcando las aguas marinas parece perderse uno en la infinitud oceánica; no obstante, la estela que rompe la tranquilidad de esa superficie en nuestro rumbo, no deja de contener en su inmensidad un mundo rico sumergido en su interior. Descubrirlo es cuestión de inmersión, de exploración y de laboriosa búsqueda. Asimismo, rememoraríamos la figura legendaria de aquel intrépido jinete, en el lejano Oeste, repleto de proyectos ideales, cabalgando alerta y previendo en su itinerario cualquier contingencia que pueda surgir a lo largo de su trayecto; itinerario que contempla atento, compañero concomitante en la búsqueda de su destino final. Tal sería, metafóricamente, nuestra tarea en la lectura o estudio del *Quijote*. Su riqueza interior nos ha ido despertando de nuestra situación, para ir mostrándonos aquellas cosas que

laten o duermen en nuestra conciencia sin precisión y referencia concreta, pero que Cervantes magistralmente ha sabido configurar. Es decir, el mundo del *Quijote* parte de una concepción que sintetiza la ‘vida’ paradigmáticamente, y nos descubre mediáticamente una ordenación plural temática e ideológica, comprendiendo las bases y principios de su ordenación sistemática.

Pensar en el *Quijote* es pensar en y con Cervantes. ¿Qué pretendemos decir con esto? Simplemente, que nuestro estudio cervantino o quijotesco nos ha conducido a predeterminar unos modelos conceptuales (ontología, idealismo, absoluto, metafísica y autoconciencia, entre otros), definitorios de nuestra posición en esta Tesis, pero que responsabiliza primordial y directamente al mundo quijotesco, que suscita y promueve todas estas irradiaciones.

Al igual que en las imágenes precedentes podríamos encontrar en los ‘medios’ y en los ‘fines’, quizás, el eco más fiable de nuestra posición y resultado de esta Tesis. Por su parte, el concepto «autoconciencia» cabría matizarlo como el impulsor permanente de tal elaboración. ¿Qué es la autoconciencia sino un reflejo personal, subjetivo, microcósmico? ¹² Cabe determinarla como el principio de la unidad subjetiva y podría aproximarse a la unicidad del idealismo platónico. ¹³ No obstante, el proceso autoconcienciativo, dentro de su capacidad intelectual, encontraba unos estímulos atractivos que le concernían como otra realidad, aunque conformasen su entidad y eficiencia: hablaríamos del eco o reflexividad absoluta, pero también de aquellos mecanismos instrumentales sociales que despiertan la responsabilidad e implicación social, mediante las disposiciones que transformarían o impulsan el potencial entitativo. Del orden reflexivo, análogamente al orden legal natural, hallarían respuesta las instancias necesarias del concierto moral autoconcienciativo.

La naturaleza subjetiva intuye introspectivamente instancias absolutas que relacionan su propia identidad autoconcienciativa. Esto implica un orden jerarquizante que determinaría un principio autoritario; también, que la acción, desde la libertad, condiciona el deber con ese referente Absoluto. Diríamos que el concierto subjetivo plasma la libertad en adecuación a la normatividad que las instancias absolutas, que de algún modo recapitulan la Autoridad, promoverían en el entendimiento autoconcienciativo, clarificando el sentido del deber. La ‘libertad’ supondría el ‘deber’ conformado con un orden legal autoritario. Consecuentemente, cabe deducirse de la reflexividad autoconcienciativa, en relación a lo absoluto, que su fórmula más práctica y apreciable radicaría en las potencialidades racionales.

Hemos querido ver a lo largo de nuestra exposición una constante de ‘lucidez’ en la intencionalidad cervantina. Esto quiere decir que la melancolía ¹⁴ quijotesca inherente al devenir o contingencia finita, problemática, emprende una idealidad espiritual, semejante al proceder metodológico del caballero de la fe kierkegaardiano. Se han conjugado, pues, la temporalidad y la intemporalidad, el transcurso operativo subjetivo desde la lucidez reflexiva que hemos conferido a lo metafísico. (Evocamos aquellas instancias depositadas por lo Absoluto en toda razón, que siente esa imperiosa tendencia de búsqueda de sentido y transcendencia).

Ciertamente que lo metafísico abarca gran parte del desarrollo de esta Tesis. Como argumentos de nuestra justificación aducimos cuanto aporta la temporalidad desde sus intereses funcionales. Y la religiosidad imperante marcaría una pauta de la fundamentación metafísica de la realidad. El ‘poder’ temporal y su connotación autoritaria, derivarían de aquel otro orden jerarquizante absoluto manifiesto en tal apreciación metafísica. Asimismo, cuando hemos asumido «mediatización» (situaciones, personajes, circunstancias, etc.) como formas eficientes de valorización absoluta, desde postulados reflexivos, incidíamos igualmente en esos aspectos connotativos absolutos. O cuando ponderábamos la tendencia moral-concienciativa del espíritu humano en la búsqueda de sus aspiraciones más profundas. Por lo tanto, la moralidad podemos contemplarla como una actitud del sujeto ante su conciencia y responsabilidad social.

Del peculiar sentido reflexivo y metafísico conferido al espíritu, dentro de la complejidad humana, devendría, en su actividad, lo intemporal ontológico transcendente. Nos asomábamos a la intemporalidad de la normatividad subjetiva, y comprendíamos con ello la asimilación de las necesidades autoconcienciativas, o solvencia subjetiva en la búsqueda de paradigmas reflexivos autoconcienciativos. Entonces, la tendencia idealista quijotesca es como una atracción ‘gravitatoria’ hacia el sentido espiritual humano, hacia un mundo propio intuído, al perder consistencia la subjetividad dentro de la relatividad y mutabilidad temporal en la que se comprende.

Habida cuenta de que se establecía una base racional o intelectual en la obra cervantina, ésta atenía a una jerarquización que, trascendiendo lo situacional-problemático, intuía aquellos principios de ordenación objetiva que emanarían de una reflexividad absoluta en la subjetividad, facultando su potencialidad transformadora, progresista. ¿De dónde brota ese espíritu reformista quijotesco? Tal vez, en primer lugar, de instancias metafísicas

autoconcienciativas clarificadoras de situaciones o estados carenciales. Y para llegar a tal apreciación presentáramos un apoyo precedente de lucidez mental. En tal sentido, la dirección moral platónico-aristotélica o la reforma interior preconizada por el erasmismo, dirigida al entendimiento, vendrían a clarificar los movimientos agentes desde un asentamiento verdadero. También, la consideración microcósmica del individuo reflejaría la transformación o evolución del Cosmos con el que lo asimilaban, en virtud, quizás, de la potencialidad subjetiva. El hecho contradictorio del mundo real y la verdad aspirada en la intencionalidad quijotesca, pueden mostrar tanto una apreciación nihilista como su opuesto mundo posible, eco de nuestra reiterada visión reformista y transformadora cervantina. Que lo ficticio o ideal, contrastado con la realidad, evoque y persiga la atención debida a la necesidad e interés del mundo interior; a lo posible, dentro de la realidad problemática y mudable. Tal vez, en el marco quimérico se transluzca la esencia absoluta de la verdad y el orden comprensivo de la participación subjetiva. En 'lo posible' entrarían las posibilidades que se le brindan al sujeto por su capacidad, lo cual se manifiesta en su conciencia.

Los asuntos morales parecen copar todas las expectativas y preocupaciones quijotescas no sólo en el orden subjetivo, de dirección autónoma personal, sino también del orden objetivo o político-social, en cuanto responsabilidad relacional subjetiva. La base de tal actitud moral parece situarse a partir de la necesidad (de la problemática existencial) la cual impulsaría los mecanismos autoconcienciativos, desde su implicación autoritaria intelectual de raíz metafísica (reflexividad o reflexión participativa absoluta, intuición y fundamentación de la libertad; intuición y libertad, por otra parte, conformadoras del deber, según ya se ha indicado). Entonces, el continuo desenvolvimiento quijotesco dentro de la materialidad existencial, inquiera y busca un sentido verdadero, marca el rumbo requerido por la conciencia: educar y guiar al espíritu en la materialidad. Por todo lo cual veíamos tanto en la locura como en lo ficticio, en su alineación con la realidad, al «ser» en sus latencias intuitivas potenciales y en el presentimiento de su propia evidencia objetiva. El desprendimiento objetivo de lo ficticio vendría dado de su participación analógica en la psicología causal desencadenante de los hechos correlacionados con lo histórico.

La obra cervantina la hemos enfocado desde la historicidad. Cabría considerar entonces lo influenciado y lo influyente, si pensamos en la transcendencia de aquello que se apega a la obra y que la impulsa característicamente, y lo que ésta determina en torno a sí. En nuestra paridad metodológica asumida hallaríamos el referente histórico considerado como acción

trascendente en cuanto a existencia real y, por otro lado, la simbología inherente a tal trascendencia, fundamentalmente el lenguaje en cuanto ‘acción’ cultural. ¿Cabría considerarse un influjo o interacción entre lo real y lo ficticio, entre todo aquello que bajo la simbología, el utopismo, lo metafísico y demás ‘parece’ confundirse con el concierto vital, con su sentido y realidad? Algo de esto parece emanar del relato quijotesco, y en ello hemos desembocado.

Hablábamos de una acción idealizada o de la idealidad de la acción que, si bien puede revestirse de utopismo¹⁵ no obstante estaría copiando de la vida tanto como aleccionando, por lo que veíamos en la obra cervantina un referente autoconcienciativo o una entidad trascendente político-social, moral-religiosa, etc., y que desde la filosofía paulatinamente se nos fue mostrando, descubriendo o relacionando.

Al constituirse la locura en un eje o foco causal quijotesco, hemos tenido que ahondar en su naturaleza y sentido teleológico. Si asumimos este término como antítesis de razón o racionalidad, entonces comprendería desequilibrios autoconcienciativos (tanto subjetivos como sociales, en línea con esa dicotomía de entidades y propiedades características).

¿Podría suponer también la locura quijotesca un salto cualitativo de la problemática existencial hasta la armonía racional, compartiendo concomitantemente situaciones del devenir humano, y teniendo, al mismo tiempo, múltiples sentidos e interpretaciones? En todo caso sí veíamos en ella casi un extremo identificativo y metafórico de los aspectos idealistas planteados en el *Quijote*; es decir, el tema de la locura mediatizaría ese complejo mundo ideal que se advierte en su pensamiento.

Habría también en el mundo figurativo o significativo demencial una reconduccion hacia el entendimiento metafísico y hacia el conocimiento verdadero, si tenemos en cuenta los contenidos morales como sentido auténtico autoconcienciativo. Si, por otro lado, nos atenemos a la realidad y a la problemática que conllevaba, esto conducía a ver en la locura la visión antitética de tan frustrante situación objetiva, (deberíamos precisar, por tanto, que algunas matizaciones referentes a la locura, como pueden ser lo absurdo, quimérico, fabuloso, exaltado e incluso la misma insensatez reflejados en la obra, pueden moverse dentro de lo consciente o evidencian cierta consciencia, pues connotativamente despiertan bastantes notas del mundo idealista analizado; serían como unas alegorías del pensamiento para una libre expresión autoconcienciativa, o, también, lo simbólico como conmemoración de la actitud contemplativa del espíritu al alcance intuitivo de sus pesquisas pertinentes). Aquellas enajenadas imaginaciones quijotescas buscan el apoyo objetivo sólo como medio

transcendente de su aproximación intuitiva espiritual, metafísica. Es decir, el tema de la locura, bajo una perspectiva simbólica, metafísica, se correlaciona con lo objetivo, atendiendo a los contenidos desprendidos del contexto quijotesco, implícitos en la mediación funcional y en la expresión subjetiva de personajes y autor, respectivamente. Asimismo, veíamos en la locura quijotesca una fusión de vida interior, de creencia y de sentir vivencial acordes con unos fundamentos metafísicos, guías de aquel estado interno, asumidos desde la libertad. También la libertad tenía que ver con lo reflexivo que, desde lo paradigmático autoritario y jerarquizante, pudiera encontrar la subjetividad.

El idealismo quijotesco, que hemos sostenido y debatido a lo largo de nuestro trabajo, lo hemos pretendido compaginar, o hemos visto semejanzas con el modelo platónico.¹⁶ Al comprenderse los valores morales dentro de la idealidad, y supuesto el empeño moralista cervantino, según nuestra permanente exposición, entonces es necesaria su conexión con el pensamiento tradicional¹⁷ y matizar su influencia temporal, según avanzábamos en nuestras orientaciones metodológicas. No perdamos de vista que el pensamiento es acumulativo, de ahí su interdependencia.

Varios conceptos, como pueden ser «parecer» u «opinión», «razón» y «entendimiento», entre otros, nos ocuparon en nuestras ponderaciones gnoseológicas quijotescas. Ya en «parecer» intuíamos una cierta dirección cervantina en torno al subjetivismo y a una aproximación objetiva, con cierta derivación hacia el perspectivismo. Y en la racionalidad, los dictados ejecutivos impulsores del deber, como misión subjetiva, con un sentido reformista y transformador, según ya se ha indicado; si se precia, una visión previsiva, de acuerdo con establecimientos intelectivos.

Incluso aquellos aspectos cervantinos didácticos, que miran introspectivamente al propio conocimiento, parecen contener un sentido trascendente, de ordenación política; quieren robustecer la dirección autoconcienciativa frente a lo que denominábamos objetividad subjetiva (aquellos poderes coercitivos influenciados o decisorios en la autonomía subjetiva), aunque, también, serían un arbitrio modular de responsabilidad subjetiva ante el ‘deber’. En cierto modo hemos querido intuir en nuestro análisis quijotesco la adquisición subjetiva de una conciencia social, de una incidencia u operatividad en la ordenación política. Aunque deberíamos comprenderlo desde una óptica teleológica-metafísica,¹⁸ supuesta aquella reflexividad absoluta en el concierto subjetivo (si se precia, en su ‘deber’ y ‘libertad’; no estaría comandando el interés, tantas veces correlacionado a lo largo de la Tesis, antes bien,

aquella lucidez intelectual -también expuesta- exponente no sólo de reorientación del pensamiento en base a las circunstancias y posibilidades dadas, sino también de previsión).

Si reflexionamos sobre los precedentes aspectos didácticos introspectivos cervantinos y en su finalidad u orientación política, cabría formularse análogamente con Benito Pérez Galdós

si la ficción verosímil ajustada a la realidad documentada puede ser en ciertos casos más histórica y seguramente es más patriótica que la historia misma, ¹⁹

de acuerdo con los postulados teleológicos asumidos en nuestro estudio.

Así pues, y ateniéndonos a todo lo precedente podemos concretar la siguiente secuenciación:

- Que la ‘problemática’ subjetiva, denominadora de la Tesis, se suscita de la complejidad misma con que concebíamos al sujeto que el texto quijotesco encierra en sí (inherencias u operatividad en la existencia, incluida la crítica generada en torno a la obra, especialmente toda connotación filosófica). Si bien debería precisarse lo siguiente: cuando, ateniéndonos a la crítica subjetiva sobre la obra y a la diversidad de opiniones suscitadas en torno a la misma, dudábamos de un criterio unánime que nos sirviera de guía o supusiera un principio asumible, y, más bien, a causa de la diversidad circunstancial y temática, además de la susodicha crítica, nos sumíamos en lo complejo y problemático del contexto, quedando en la indeterminación la unanimidad o el principio (pues sobreponíase la problemática existencial, vital), sin embargo algo de unánime se desprende de nuestro juicio quijotesco, cual es el talante moral cervantino y su visión sujeta a tales principios. Por, tanto se podría suscitar unicidad entitativa cervantina y diversidad o heterogeneidad quijotesca, en armonía con la trama existencial (aunque cabe la posibilidad de compaginar la crítica y juicio objetivos con sus orígenes subjetivos, y así salpicar todo de problemática y heterogeneidad).
- Que toda relación racional, intelectual o de lucidez mental conferida a la obra atiende especialmente a la búsqueda estructural y paradigmática de principios de ordenación objetiva político-morales, idealista-metafísicos, etc.

- Que nuestro itinerario metafísico adquiere ciertas reminiscencias cartesianas, en la medida en que, para la comprensión de su objeto, requiere cierta libertad de prejuicios y de dependencia sensitiva, al centrarse primordialmente en lo especulativo e introspectivo.
- Que tal vez convenga al término «autoconciencia» la lectura de la complejidad existencial, que contemplamos bajo signos dualistas, comprendiendo la diversidad característica inteligible, que desciframos en tantas fórmulas comparativas: bien-mal, objetivo-subjetivo, idealista-realista o de orden político o metafísico, etc., que de alguna forma configura el sentir y rumbo autoconcienciativo en base fundamental al ‘deber’ que determina la ‘libertad’. Y esa objetividad que desciframos en lo inteligible ¿en qué medida es no sólo conocimiento sino también huella en la subjetividad autoconcienciativa?
- Que «autoconciencia», en connotación entitativa cervantina, emprendía una dirección idealista, moral y metafísica afianzada en la verdad. Precisamos la mentalidad católica de la época en la causalidad de los juicios morales cervantinos, y la asistematicidad de su obra en relación a cualquier ideología; más bien, la veíamos como una asimilación existencial del pensamiento en general, al arbitrio de su propia personalidad y creatividad.
- Que las implicaciones autoconcienciativas en el devenir sustentan un mundo potencial conforme a una inquietud ideal o metafísica, que van desde el descubrimiento de los propios valores pertinentes, hasta su responsabilidad social. Como si la fuerza moral del mensaje quijotesco trascendiera cualquier barrera restrictiva, al afianzarse en lo intemporal de la normatividad subjetiva (si precisamos, su desenlace clásico como valor permanente de orientación, sugerencia, sabiduría y experiencia, lo cual parece trascender el orden temporal). Entonces, nuestro apego a lo tradicional contempla el futuro con un marcado acento de intemporalidad al considerar la mentalidad cervantina como paradigma universal, pues, además de aleccionar, promover e impulsar móviles transformadores, favorece el estímulo o reflexión autoconcienciativa. El devenir paradigmático universal de la obra funde temporalidad con los valores persistentes, que se descubren como focos de intemporalidad en el devenir autoconcienciativo. Pues temporalidad-intemporalidad, con todas sus características e implicaciones, o lo relativo mutable y los valores transcendentales, respectivamente, interaccionan necesariamente al ser objeto de la realidad característica del «ser». Lo normativo persistiría frente a las referencias que le son necesarias en la temporalidad.

- Que las «situaciones», dentro del contexto quijotesco, pueden ponderarse como manifestaciones relevantes de contenido, finalidad e impulso eficiente. Del mismo modo, podría afirmarse que la realidad trascendente pervive en Cervantes mediante la simbología quijotesca.
- Que, desde criterios hermenéuticos, hemos correlacionado una inductiva referencia analógica con aquellos sistemas filosóficos que puedan desprenderse del contexto. Así, el «vitalismo» se relacionaba con la consideración de «autoconciencia» asociada al autor como conciencia descriptiva temporal y vital. Del mismo modo, cuando hemos hablado de «categorías trascendentes» nos hemos referido a la evocación asistemática del contenido filosófico quijotesco, u orden manifiesto de correlaciones filosóficas. Incluso cuestionábamos, dentro de la problemática existencial, el posible encubrimiento contextual de intereses de aquella mentalidad contemporánea, compatibles con esa trayectoria filosófica o metafísica de índole idealista-moralizante. Entonces, el pensamiento filosófico y su derivación metafísica constituyen unos firmes fundamentos en el pensamiento cervantino, en su concepción de la vida y de la existencia. Así pues, la teoría filosófica es aplicada por la demanda interna de la temática acometida.
- Que lo ficticio adquiere un sentido histórico, buscando en los principios operativos de la causalidad lo comprensible, análogo, aleccionador y moralizante. Por ello cabe preguntarse si lo ficticio no podría suponer la transcendencia histórica en su proyección objetiva; es decir, que fuera una conformación ideal-teórica histórica para su desciframiento inteligible.
- Que los conceptos «opinión», «parecer» o «relativismo» pueden correlacionar el impulso espiritual a la acción moral y política desde la libertad, la solidaridad o compromiso quijotesco ante la necesidad social y la vida misma, lo cual confiere al agente una peculiaridad histórica; al mismo tiempo, implican el contraste con la heterogénea problemática existencial. Que en los susodichos conceptos pueden hallarse, además de la relatividad que puedan contener algunos juicios quijotescos, una subjetiva alienación de aproximación objetiva y trascendente, correlacionados con el mundo emblemático o significativo quijotesco, en especial metafísico.
- Que hay una serie de ideas o de elementos, que se disponen como criterios del entendimiento del mundo quijotesco, desde la consideración metafísica que venimos contemplando. Entre ellos destacamos: lo tradicional; el pensamiento en cuanto espiritualidad; los valores humanos asociados a la vida desde la conciencia, mas los nexos transcendentales

que situamos en la metafísica; las ideas de «verdad», «ser» y de reflexión autoconcienciativa; o aquella «razón universal» conectada a la necesidad e interés subjetivos; la mediatización de los personajes en su funcionalidad idealista; incluso lo paradójico del contexto quijotesco, que nos sitúa en lo temporal-intemporal o en lo real-idealista, así como el mundo de la posibilidad; o nuestra reiterativa asociación de «libertad» y «obligación» (deber). Junto a la «libertad» se apreciaba una consubstancial vinculación absoluta, como parte atributiva de su naturaleza; el eco de la libertad, o principios vitales en la búsqueda de las determinaciones autoconcienciativas. Matizamos precisamente la expresión «razón universal», con la cual se pretendía encontrar el sedimento intemporal del pensamiento como fórmula eficiente del interés autoconcienciativo en su proceder comprensivo y constructivo. Por tanto, dicha «razón universal» se conectaría como ‘medio’ en el devenir autoconcienciativo; sería como una huella informativa intemporal, o desenvolvimiento ordenado de valores y demás, en su potencial desciframiento de la necesidad subjetiva; una latencia objetiva o repercusión metafísica autoconcienciativa. Consecuentemente, el devenir paradigmático universal de la obra, la omnipresencia quijotesca, funde temporalidad con los valores que se descubren como focos de intemporalidad en el proceso autoconcienciativo.

- Que el modelo antropológico-político quijotesco (que nosotros consideramos más desde la vertiente individualista, aunque también social) se perfila en orden a la especulación autoconcienciativa y metafísica que determinarían su sentido moral, su libertad y deber; una ascesis personal, un compromiso por la justicia social y un acatamiento a la autoridad, donde la voluntad se movería por dictados racionales. Este modelo antropológico cervantino ético-político se relaciona estrechamente con el pensamiento platónico-aristotélico, ya que comprende tanto el orden idealista, metafísico, como el sentido moral de la libertad humana, respectivamente.
- Que la obra contenga de moralizador o de moralizante lo que la intencionalidad cervantina predeterminara o lo que el crítico-lector descubra desde sus estímulos o exigencias subjetivas.
- Que la lectura atenta del *Quijote* conlleve una reflexión sobre la situación agente en el devenir existencial, por tanto, una meditación autoconcienciativa de la vida y de sus roles funcionales y metafísicos.

-
1. Véase n. 37 del Cáp. II de esta Tesis.
 2. Sin embargo, a juicio de Maravall, la intencionalidad cervantina arremetería contra un tipo de pensamiento caduco, válvula de escape de la sociedad española (véase al respecto, n. 35 del cap. II de la Tesis).
 3. Cfr. V. Gaos, *op. cit.*, vol. III, pp. 163-164.
 4. Cfr. E. Lledó, *El surco del tiempo*, p. 25.
 5. La temporalidad, como puede apreciarse, adquiere una doble connotación en nuestra consideración: en el sentido histórico, que puede trascender en formas valorativas y decisorias de los estados concienciativos y evolutivos. Por otro lado, la temporalidad se inmiscuye paradójicamente con la intemporalidad, al propiciar aquellas formas idealistas que quieren trascender el mero estado objetivo, por atender exigencias internas autoconcienciativas; por peculiaridad subjetiva. Y decimos ‘paradójico’, al sentir trascendente del espíritu en situaciones o momentos determinados, que atañen a lo temporal, o desde cuya influencia se propician.
 6. V. gr., y como podemos apreciar en nn. 34 y 36 del cap. III de la Tesis, aducimos razones psicológicas – sentimientos– platónico-aristotélicos, esgrimidas por M. C. Nussbaum, en apoyo de nuestras argumentaciones psicológicas cervantinas.
 7. A tal efecto, véase n. 44 del cap. III.
 8. Cfr. n. 16, cap. III de la Tesis.
 9. En lo que atañe a este término («oposición»), tal vez sea más precisa la palabra «contraposición», por querer ver en ella el prevalecimiento de las respectivas entidades ‘contendientes’, y que, bajo el concepto genérico de ‘sujeto’, comprendería la individualidad subjetiva –personal–, y ‘lo social’.
 10. Cfr. n. 201 del cap. III de la Tesis.
 11. Cfr. n. 7, cap. IV de la Tesis.
 12. Cuando asignábamos al *Quijote* la atribución de ‘razón’ (ser una obra razonada) comprendíamos tanto sus elementos idealistas como toda la materialidad objetiva circunstancial. El concepto «microcosmos» compendiaba, en tal sentido, tal caracterización; se relacionaba directamente con la concepción idealista platónica, en el sentido de recapitular la entidad humana lo inteligible y sensible cósmico. (Véanse pp. 212, 225, vol. I, de la *Historia de la Filosofía* de Frederick Copleston).
 13. En nuestro recorrido quijotesco queda patente la convergencia metafísica hacia la unidad Absoluta y su irradiación múltiple inteligible; por tanto, el comentario de F. Copleston sobre la ‘belleza’ platónica (“... eternamente autosubsistente y en unidad de Idea consigo misma”, *op. cit.*, vol. I, p. 220), relaciona, en cierto modo, o puede ilustrar nuestra dirección.
 14. Ya Santa Teresa de Jesús (y queriendo nosotros encontrar cierto paralelismo con Cervantes, o, al menos, advertir en el uso cotidiano lingüístico tales inherencias) usa este término con bastante similitud a algunos casos de nuestro estudio cervantino o quijotesco. Concretamente, y por lo que concierne al tema de la «locura» y a sus derivaciones fantasiosas, viene a decirnos: “porque la melancolía no hace y fabrica sus antojos sino en la imaginación”, *Castillo interior o las Moradas*, en sus *Obras*, p. 701. O en otro lugar: “y acaece durar un día, y anda el alma como uno que ha bebido mucho, mas no tanto que esté enajenado de los sentidos; o un melancólico,

que del todo no ha perdido el seso, mas no sale de una cosa que se le puso en la imaginación ni hay quien le saque de ella”, (*ibíd.*, p. 734).

15. Recordaremos, en tal sentido, el proyecto utópico que nosotros transferíamos a las necesidades transcendentales humanas; es decir, defendíamos lo utópico como ideas informativas de la acción humana que involucraban la realidad y la vida, según un ordenamiento metafísico a instancias de aquellas necesidades.

16. F. Copleston en su argumentación característica del idealismo platónico destaca su “idea del Ser como realidad permanente” (*op. cit.*, p. I-319). Esta, digamos, ‘tesis’, que Copleston argumenta frente al predominio aristotélico del «devenir» (‘antítesis’), creemos que encuentran plena correspondencia en nuestras razones argumentativas quijotescas, tanto en lo que atañe al sentido metafísico autoconcienciativo y su matización absoluta, como a su derivación político-social. Además, es pertinente el juicio o análisis del autor precedente cuando dice: “Platón, no obstante, insistió especialmente en la causa ejemplar, en la Realidad supramaterial e ideal, afirmando también la causa eficiente operativa, espíritu o alma [...], tampoco despreció Platón la causalidad final, puesto que las causas ejemplares son también causas finales: no son solamente Ideas, sino además ideales”, (*op. cit.*, p. I-415). E insistimos en este comentario de F. Copleston debido al carácter teleológico que hemos asignado al idealismo quijotesco, cuyos ‘ideales’ implicaban un referente práctico; se resolvían en acción desde la libertad.

17. Precisamente uno de los aspectos comprendidos por «causalidad» en nuestro estudio estriba en la incidencia tradicional sobre el pensamiento quijotesco. Del mismo modo entenderíamos como una derivación teleológica cualquier potencial apreciación lectora subjetiva, crítica o reflexiva del *Quijote*. Al hablar de desenlace idealista, en asociación con la comprensión contextual quijotesca, entenderíamos las esencias significativas del mundo inteligible comprendido.

18. En tal sentido volvemos a la *Historia de la Filosofía* de F. Copleston para aducir las razones que nos asisten por lo que atañe tanto al sentido idealista y metafísico del pensamiento como al orden de la libertad (si bien ya se expuso suficientemente a lo largo de nuestro trabajo): “aun siendo un gran filósofo especulativo, consagrado al logro de la verdad en la esfera intelectual, no fue Platón, según hemos visto, un mero teorizante. Dotado de intenso fervor moral y convencido de la realidad de los valores y de los modelos éticos absolutos, urgía a los hombres a cuidarse de su posesión más preciosa, el alma inmortal, y a que se esforzaran en el cultivo de la virtud verdadera, única cosa que les haría felices. La vida recta, basada en patrones absolutos y eternos, debe vivirse tanto en privado como en público, debe realizarse en el individuo y en el Estado [...].

Si el hombre *debe* vivir su vida bajo el dominio de la razón y conforme a un modelo ideal, también en el universo se ha de reconocer el auténtico operar del espíritu. El ateísmo queda totalmente rechazado y el orden del mundo se atribuye a la Razón divina, que ordena el cosmos conforme al modelo o plan ideal. Así, pues, lo que se realiza en el macrocosmos, o sea, el movimiento de los cuerpos celestes, debe realizarse también en el hombre, en el microcosmos. Si el hombre sigue los dictados de la razón y se esfuerza por realizar en su vida, en su conducta, el ideal, se hace afín a lo divino y alcanza la felicidad en esta vida y en el más allá”, (*op. cit.*, p. I-225).

En cuanto a las directrices morales, leemos las siguientes exigencias aristotélicas: “Un presupuesto necesario para la acción moral es el de la libertad, ya que sólo con las acciones voluntarias [...] se hace un hombre responsable”, (*op. cit.*, p. I-290). Sin olvidar el pensamiento agustiniano, su compromiso por la verdad.

19. Benito Pérez Galdós, *Episodios Nacionales*, vol. 9, p.62.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

EL QUIJOTE: Ediciones utilizadas:

- Allen [1992]: *Don Quijote de la Mancha I*, ed. John Jay Allen, Cátedra, Madrid, 1992, 2 vols.
- Allen [1994]: *Don Quijote de la Mancha II*, ed. John Jay Allen, Cátedra, Madrid, 1994, 2 vols.
- Gaos [1987]: *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, ed. Vicente Gaos, Gredos, Madrid, 1987, 3 vols.
- Rico [1998]: *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1998, 2 vols.
- Riquer [1998]: *Don Quijote de la Mancha*, ed. Martín de Riquer, RBA Editores, Barcelona, 1994, 2 vols.
- Valbuena Prat [1995]: *Obras completas de Cervantes*, ed. Ángel Valbuena Prat, Aguilar, México, 1995, 2 vols.

Estudios Cervantinos:

A) Libros:

- Avalor-Arce, J. B. y E. C. Riley, *Suma cervantina*, Tamesis Books, Londres, 1973.
- Azorín, *La ruta de Don Quijote*, Losada, Buenos Aires, 1957.
- Calderón, Emilio, *Cervantes*, Cirene, Madrid, 1990.
- Canavaggio, Jean, *Cervantes*, Espasa-Calpe, Madrid, 1997.
- Casaldueiro, Joaquín, «La Galatea», *Suma cervantina*, eds. J. B. de Avalor-Arce y E. C. Riley, Tamesis Books, Londres, 1973.
- Castro, Américo, *El pensamiento de Cervantes*, Noguer, Barcelona, 1972.
- Esteva Fabregat, Claudio, «Quijotismos en las culturas hispanoamericanas», *Don Quijote y América*, ed. Miguel Panadero Moya, Universidad de Castilla-la Mancha, 1997.

- Garciasol, Ramón de, *Claves de España: Cervantes y el Quijote*, Cultura Hispánica, Madrid, 1965.
- Maeztu, Ramiro de, *Don Quijote, Don Juan y La Celestina*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972.
- Maravall, José Antonio, *Utopía y contrautopía en el Quijote*, Pico Sacro, Santiago de Compostela, 1976.
- Moreno Báez, Enrique, «Perfil ideológico de Cervantes», *Suma cervantina*, eds. J. B. de Avalle-Arce y E. C. Riley, Tamesis Books, Londres, 1973.
- Neuschäfer, Hans-Jörg, *La ética del Quijote*, Gredos, Madrid, 1999.
- Orozco Díaz, Emilio, *Cervantes y la novela del Barroco*, ed. J. Lara Garrido, Universidad de Granada, 1992.
- Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, ed. Julián Marías, Cátedra, Madrid, 1995.
- Riley, Edward C., *Introducción al Quijote*, Crítica, Barcelona, 1990.
- Riley, Edward C., *Suma cervantina*, ed. J. B. de Avalle-Arce y E. C. Riley, Tamesis Books, Londres, 1973.
- Rosales, Luis, *Cervantes y la libertad*, Cultura Hispánica, Madrid, 1985, 2 vols.
- Rosenblat, Ángel, *La lengua del "Quijote"*, Gredos, Madrid, 1995.
- Salazar Rincón, Javier, *El mundo social del Quijote*, Gredos, Madrid, 1986.
- Unamuno, Miguel de, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

B) Artículos:

- Arbizu, José M^a. , «Lecturas actuales del Quijote», *Anthropos*, C (1989).
- Arbizu, José M^a. , «Lectura de lecturas globales del Quijote», *Anthropos*, C (1989).
- Canavaggio, Jean, «Vida y literatura: Cervantes en el 'Quijote'», «Prólogo», *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1998, 2 vols.
- Castro, Américo, «El Quijote, taller de existencialidad», *Revista de Occidente*, LII (1967).
- Close, Anthony, «Personalidad y cultura», *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1998, 2 vols.

- Domínguez Ortiz, Antonio, «La España del Quijote», *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1998, 2 vols.
- El Saffar, Ruth S., «Voces marginales y la visión del ser cervantino», *Anthropos*, XCVIII-XCIX (1989).
- Guillén, Claudio, «Lecturas del Quijote», *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1998, 2 vols.
- Lázaro Carreter, Fernando, «Estudio Preliminar», *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1998, 2 vols.
- López Estrada, Francisco, «Lecturas del "Quijote"», *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1998, 2 vols.
- Márquez, A., «La Inquisición y Cervantes», *Anthropos*, XCVIII-XCIX (1989).
- Moner, Michel, «Lecturas del Quijote», *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1998, 2 vols.
- Redondo, Agustín, «El Quijote y la tradición carnavalesca», *Anthropos*, XCVIII-XCIX (1989).
- Resina, Juan Ramón, «La irrelevancia de la vida cotidiana en el Quijote», *Anthropos*, C (1989).
- Rodríguez Puértolas, Julio, «Cervantes visto por Américo Castro», *Anthropos*, XCVIII-XCIX (1989).
- Roubaud, Silvia, «Los libros de caballerías», *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1998, 2 vols.
- Rubia Barcia, José, «La razón de la sinrazón de Don Quijote», *Anthropos*, C (1989).
- Scaramuzza Vidoni, Mariarosa, «La utopía de un mundo nuevo en Cervantes», *Anthropos*, XCVIII-XCIX (1989).
- Socrate, Mario, «Lecturas del Quijote. Primera parte. Prólogo», *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1998, 2 vols.

Bibliografía general relacionada con la Tesis:

- Abentofail (Abu Bakr ibn Tufayl), *El filósofo autodidacta*, Trotta, Madrid, 1995.
- Adorno, Theodor W., *Actualidad de la filosofía*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.

- Aguilera, Antonio, «introducción», *Actualidad de la filosofía*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.
- Aristóteles, *La Política*, Espasa-Calpe, Madrid, 1965.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1986.
- Belaval, Yvon, *Historia de la Filosofía*, Siglo XXI, Madrid, 11 vols. [vol. V, 1983].
- Bello, Manuel, *Religión católica*, 8º de E.G.B., Anaya, Madrid, 1986.
- Bergson, Henri, *La energía espiritual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
- Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1993.
- Boudon, Raymond, *La lógica de lo social*, Rialp, Madrid, 1981.
- Capelle, Wilhelm, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1981.
- Carr, Edward, *¿Qué es historia?*, Ariel, Barcelona, 1991.
- Castro, Américo, *España en su historia*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1989.
- Castro, Américo, *La realidad histórica de España*, Porrúa, México, 1873.
- Collingwood, R.G. *Idea de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2012, 4 vols.
- Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza, Madrid, 1981, 2 vols.
- Cruz, Manuel, *Filosofía de la Historia*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Dastur, Françoise, «Heidegger», *Historia de la Filosofía. La filosofía en el siglo XX*, ed. Yvon Belaval, Siglo XXI, Madrid, 11 vols. [vol. X, 1987].
- Descartes, René, *Discurso del método*, ed. Risieri Frondizi, Alianza, Madrid, 1984.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995.
- Elster, Jon, *El cambio tecnológico*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- Elster, Jon, *Tuercas y tornillos*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- Erasmo, *Elogio de la locura*, ed. Pedro Rodríguez Satidrián, Altaya, Barcelona, 1993.
- Fabro, Cornelio, *El problema de Dios*, Herder, Barcelona, 1962.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1982, 4 vols.
- Fraile, Guillermo, *Historia de la Filosofía*, B.A.C., Madrid, 4 vols. [I (1982), II (1º) y II (2º) (1975), III (1978)].

- Gandillac, Maurice de, *Historia de la Filosofía. La filosofía en el Renacimiento*, ed. Yvon Belaval, Siglo XXI, Madrid, 11 vols. [vol. V, 1983].
- García Bacca, Juan David, *Antropología filosófica contemporánea*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- García López, J., *Literatura española*, Teide, Barcelona, 1978.
- García Morente, Manuel, *La filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
- Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1982.
- Gómez Pin, Víctor, *Descartes*, Barcanova, Barcelona, 1984.
- González Álvarez, Ángel, *Manual de historia de la filosofía*, Gredos, Madrid, 1964.
- Grimal, Pierre, «Prólogo», *Tratados*, Séneca, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.
- Harris, Marvin, *Introducción a la antropología general*, Alianza, Madrid, 1981.
- Hearder, H. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Altaya, Barcelona, 1994, 2 vols.
- Hierro S. Pescador, José. *Principios de Filosofía del Lenguaje*, Alianza, Madrid, 1982, 2 vols.
- Horkheimer, Max, *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, Madrid, 1999.
- Huarte de San Juan, Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, ed. Guillermo Serés, Círculo de lectores, Barcelona, 1996.
- Ibn Hazm de Córdoba, *El collar de la paloma*, Alianza, Madrid, 1983.
- Jasper, Karl, *La fe filosófica ante la revelación*, Gredos, Madrid, 1968.
- Juan de Ávila, San, *Obras del Padre Maestro Beato Juan de Ávila* (selección), Apostolado de la Prensa, Madrid, 1951.
- Kant, *Prolegómenos*, ed. Luis M^a Cifuentes, Alhambra, Madrid, 1986.
- Kierkegaard, Sören, *Diario de un seductor*, Destino, Barcelona, 1988.
- Kierkegaard, Sören, *Temor y temblor*, Tecnos, Madrid, 1987.
- Kierkegaard, Sören, *Tratado de la desesperación*, Edicomunicación, Barcelona, 1995.
- Kuhn, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1987.
- Losee, John, *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1987.
- Lledó, Emilio, *El silencio de la escritura*, Espasa-Calpe, Madrid, 1998.
- Lledó, Emilio, *El surco del tiempo*, Crítica, Barcelona, 1992.
- Macintyre, Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992.

- Mannheim, Karl, *Ideología y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Maravall, José Antonio, *La cultura del Barroco*, Ariel, Barcelona, 1986.
- Marrou, Henri-Irénée, *Teología de la historia*, Rialp, Madrid, 1978.
- Martínez Lorca, Andrés (Coord.), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- Mason, Stephen, F., *Historia de las ciencias*, Alianza, Madrid, 5 vols. [vol. I (1986)].
- Matamoro, Blas, «Prólogo» a *Tratados*, Cicerón, Círculo de Lectores, Barcelona, 1998.
- Montero, Fernando, *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*, Crítica, Barcelona, 1989.
- Moralejo, José Luis, «Prólogo» a *Anales*, Tácito, traducción y prólogo de José Luis Moralejo, Círculo de Lectores, Barcelona, 1998.
- Moro, Tomás, *Utopía*, ed. Emilio García Estébanez, Tecnos, Madrid, 1987.
- Moulines, Ulises, *Exploraciones metacientíficas*, Alianza, Madrid, 1982.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1987.
- Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien*, Visor, Madrid, 1995.
- Ortega y Gasset, José, *Origen y epílogo de la filosofía*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980.
- Ortega y Gasset, José, «Prólogo», *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Hegel, G. W. F., Altaya, Barcelona, 1994, 2 vols.
- Pardo, José Luis, *La Metafísica*, Montesinos, Barcelona, 1989.
- Parsons, Talcott, *La sociedad*, Trillas, México, 1974.
- Pérez Galdós, Benito, *Episodios Nacionales*, Espasa Calpe (para Grupo Unidad Editorial), Navarra, 2008, 23 vols.
- Platón, *Diálogos (Fedón, Banquete, Gorgias)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
- Poch, Antonio, «Estudio Preliminar» a *Utopía*, Tomás Moro, ed. Emilio García Estébanez, Tecnos, Madrid, 1987.
- Pucciani, Orestes F., «Jean-Paul Sartre», *Historia de la Filosofía. La filosofía en el siglo XX*, ed. Yvon Belaval, Siglo XXI, Madrid, 11 vols. [vol. 10, 1987].
- Puente Ojea, Gonzalo, *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. Siglo XXI, Madrid, 1974.
- Régnier, Marcel, «El tomismo desde 1870», en *Historia de la Filosofía. La filosofía en el siglo XX*, ed. Yvon Belaval, Siglo XXI, Madrid, 11 vols. [vol. 10, 1987].
- Ritter, Joachim, *Subjetividad*, Alfa, Barcelona, 1986.

- Rocher, Guy, *Introducción a la sociología general*, Herder, Barcelona, 1979.
- Sánchez Meca, Diego, *Metamorfosis y confines de la individualidad*, Tecnos, Madrid, 1995.
- Schaff, Adam, *Historia y verdad*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.
- Séneca, *Los Siete Libros de la Sabiduría*, ed. Pedro Fernández Navarrete, Edicomunicación, Barcelona, 1995.
- Séneca, *Tratados*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.
- Simón Merchán, Vicente, «Estudio preliminar», *Temor y temblor*, Sören Kierkegaard, ed. Vicente Simón Merchán, Tecnos, Madrid, 1987.
- Teresa de Jesús, Santa, *Obras*, Apostolado de la Prensa, Madrid, 1957.
- Tilliette, Xavier, «Gabriel Marcel», en *Historia de la Filosofía. La filosofía en el siglo XX*, ed. Yvon Belaval, Siglo XXI, Madrid, 11 vols. [vol. 10, 1987].
- Tornero, Emilio, «Introducción» a *El filósofo autodidacto*, Abentofail, Trotta, Madrid, 1995.
- Tovar, Antonio, *Un libro sobre Platón*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.
- Tugendhat, Ernst, *Problemas de la ética*, Crítica, Barcelona, 1988.
- Waley, D. P., *Breve historia de Italia*, ed. H. Hearder y D. P. Waley, Espasa-Calpe, Madrid, 1966.
- Weinrich, Harald, «Prólogo», *Examen de ingenios para la ciencia*, Juan Huarte de San Juan, ed. Guillermo Serés, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.
- Wirth, Louis, «Prefacio», *Ideología y Utopía*, Karl Mannheim, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Zubiri, Xavier, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1994.