



Universidad de Sevilla

Facultad de Filosofía

Departamento de Metafísica y Corrientes
Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía
Política

EL QUIJOTISMO FILOSÓFICO DE UNAMUNO

Trabajo de Fin de Grado

Autor del TFG

D. Jesús Guerrero Ramos

Profesor Tutor del TFG

Catedrático D. José Manuel Sevilla Fernández

Sevilla, Junio 2019

**EL QUIJOTISMO FILOSÓFICO DE
UNAMUNO**

POR

JESÚS GUERRERO RAMOS

Resumen

En el presente trabajo abordamos la lectura que Miguel de Unamuno realizó del *Quijote* y cómo ella alcanza el grado epistémico de auténtica y genuina filosofía española. Para eso, analizamos tanto su vida como obra, pues una y otra son indisociables en la figura del pensador vasco. Indagamos en las condiciones bajo las cuales se fraguó esta “filosofía de la vida” y cómo esta concepción práctico-vital guió todo su pensamiento y toda su acción pública para regenerar un país en decadencia tanto espiritual como política.

Palabras claves: Unamuno, Quijote, quijotismo filosófico, España, fe, razón, vida, locura, pensamiento hispánico.

Abstract

This project will address the interpretation by Miguel de Unamuno of *Don Quixote*, and how it achieves the epistemic rank of true and genuine Spanish philosophy. For this purpose, his life as well as his work will be studied, since both are inseparable from the Basque philosopher. We will take a deep look at the conditions under which this “philosophy of life” was forged. Furthermore, we will look into how this practical and vital idea guided his thoughts and his public action in order to regenerate a country in spiritual and political decline.

Keywords: Unamuno, Quixote, philophysical “quijotism”, Spain, faith, reason, life, madness, Hispanic thinking.

Número de palabras: 25.188

Fecha de lectura: 17/06/2019

Índice

1. Introducción	6
2. El rescate unamuniano del sepulcro de Don Quijote.	10
2.1. El <i>Quijote</i> : de la novela de entretenimiento al mito	11
2.2. La nueva hermenéutica unamuniana: <i>Sobre lectura e interpretación del “Quijote”</i>	14
2.3. La vocación filológica de Unamuno	18
2.4. Unamuno frente a Miguel de Cervantes.	23
3. El <i>Quijote</i> y el problema de España	27
3.1. Unamuno y su inclusión en la «polémica de la ciencia española». Consideraciones sobre el pensamiento sureño	28
3.2. Del «quijotismo» de Unamuno al «cervantismo» de Ortega: dos visiones en torno al <i>Quijote</i>	37
4. Don Quijote: el «Caballero de la Fe». Sobre la autorrealización individual en el obrar como ejercicio de la libertad	44
4.1. La inmortalidad personal como horizonte posibilitador de la vida	44
4.2. La epistemología inherente al quijotismo filosófico de Unamuno y sus implicaciones vitales.....	47
5. La locura redentora de Don Quijote.....	52
5.1. El fenómeno de la «quijotización» de Sancho.....	54
6. Conclusiones y meditación final	56
7. Bibliografía citada	61

I. Introducción.

No es empresa fácil abordar una figura tan compleja como la de Miguel de Unamuno (1864-1936). Pensador pasional y provocador, encarna en su pensamiento la contradicción inherente a la vida. Afirma y reafirma, niega y reniega, de lo que dice y, en muchas ocasiones, desdice y contradice. Sabemos de la importancia que tiene atender a las circunstancias concretas que acompañan la vida de cada individuo pues marca la dirección que tomará su vida, y, por tanto, su pensamiento. Y es que, ciertamente, somos hijos de nuestra circunstancia, del contexto vital y epocal que nos acoge en su seno. Mas es mayor esta importancia, si cabe, en Unamuno, cuya circunstancias personales fueron, en multitud de ocasiones, el germen de determinadas actitudes vitales que quedaron reflejas en su vida y pensamiento y que luego plasmaría en ensayos, novelas y poemas. Y es que, efectivamente, en Unamuno, obra y vida van de la mano, no se pueden entender una sin la otra. En este sentido, su caso es paradigmático pues hace de su vida, obra.

La idea del trabajo parte, principalmente, de nuestra voluntad de dar respuesta a tres preguntas fundamentales: a) ¿cómo influyó la lectura del *Quijote* en Unamuno?; b) ¿cómo la interpretación que hace del *Quijote* alcanza el estatus de filosofía?; y c) ¿cómo esta exégesis filosófica del *Quijote* determinó el curso de su pensamiento y, por tanto, de su vida y obra dentro del ámbito hispánico? Para tratar de resolver estas incógnitas, rastreamos la obra de Unamuno en busca de las huellas que este quijotismo filosófico dejó en el filósofo vasco, cotejando desde sus formulaciones más arcaicas hasta su afirmación más pasional y radical, haciendo hincapié en la evolución intelectual que se da en Unamuno desde que en 1898 renegara de Don Quijote bajo las proclamas de «¡Mueran Don Quijote!» y «¡Viva Alonso el Bueno!» hasta su conversión “quijotista”, que le convierte en un devoto seguidor y discípulo del “Caballero de la Fe”. Para ello, atenderemos con especial atención a las condiciones concomitantes que acompañaron la génesis de estas ideas y que explican este giro radical, tan propio en el pensamiento unamuniano, que supone la superación del positivismo de corte europeizante que profesaba en juventud el filósofo vasco, pues no hay que olvidar que era esta la corriente en auge que, en su época, dominaba el ambiente intelectual de la Universidad de Madrid, en la que

nuestro pensador se formó. Y es que el joven Unamuno, como cualquier joven estudiante del momento, quedó rendido ante el método que entre los profesores de la universidad gozaba de mayor predilección, al que más publicidad se le daba, y del que no pudo escapar hasta bien alcanzada su madurez intelectual.

A raíz de esta preocupación por el contexto socio-histórico y vital de Unamuno, en el segundo apartado de este trabajo trataremos de remarcar cuáles fueron las condiciones de génesis de la original lectura unamuniana del *Quijote*, atendiendo fundamentalmente a la recepción del *Quijote* en Unamuno, es decir, cómo llega la novela cervantina a manos del filósofo vasco; a su vocación filológica; y a su actitud frente a la ortodoxia científica que guiaba los estudios críticos de la obra magna de Cervantes, y frente al mismísimo Cervantes. Esto nos desvelará unas claves teóricas que ayudarán a dar explicación a algunos de los presupuestos que fundamentan su *quijotismo filosófico*.

En el tercer apartado trataremos de establecer un diálogo entre Unamuno y otros autores contemporáneos que en su obra también atienden y reflexionan sobre el *Quijote*, viendo, así, cómo emerge en cada uno de ellos el problema de España, y cómo este problema, este asunto, de extrema vigencia en el momento, acaba por instalarse como trasfondo permanente del libro. Veremos, asimismo, la importancia que tiene en este proceso la lectura que los intelectuales regeneracionistas hacen de la misma, que convierten el *Quijote* en el *mito de nuestra modernidad*, como dirá Javier Blasco. Abriremos un diálogo y confrontación entre Unamuno y Ortega, pues no podíamos obviar este fecundo enfrentamiento intelectual, pero también enfrentaremos a Unamuno con otros autores como Américo Castro o Ramiro de Maeztu, que enfocan el *Quijote* desde distintas perspectivas útiles para dibujar el panorama y la dirección que seguían los estudios cervantinos del momento. Del diálogo con Ortega trataremos de dar respuesta a una de las grandes preguntas de la filosofía hispánica: ¿existe realmente una ciencia y filosofía propiamente españolas? Expondremos los argumentos que ambos autores aportan y veremos cómo su distinta concepción de lo que habría de ser considerado filosofía les lleva a negar o afirmar la existencia de una producción filosófico-científica propia. Otro aspecto interesante será el de analizar cómo la distinta idea de España y de lo que ha de ser considerado la “esencia de nuestro pueblo” determinó ambas lecturas del *Quijote*, tan distintas como fecundas.

El cuarto y quinto apartados atienden más a los principios filosóficos que fundamentan el quijotismo unamuniano, al que podemos catalogar como una auténtica “filosofía de la vida” o “filosofía de la existencia”. Por ello, aquí daremos tratamiento a los

grandes asuntos filosóficos que marcaron la trayectoria intelectual del pensador existencialista trágico, y que caracterizan este periodo de su pensamiento.

El gran ensayo donde Unamuno expone su visión e interpretación del *Quijote* es su célebre *Vida de Don Quijote y Sancho*¹, de 1905. Como explica Ciriaco Morón en su libro *Hacia el sistema de Unamuno*, hemos de enmarcar esta obra en lo que Morón establece como «segundo período del pensamiento unamuniano» —clasificación que compartimos con él— que abarca desde la crisis religiosa que sufre en 1897 hasta la redacción de *Del Sentimiento trágico de la vida*, en 1912. Este periodo se caracteriza porque Unamuno da tratamiento a los grandes temas que compondrán su corpus filosófico, a saber, el problema de la religión y la cuestión de la inmortalidad como horizonte posibilitador de la vida, la contraposición ciencia-religión, esto es, razón-fe, y la crítica al regeneracionismo de corte europeizante, donde inicia su célebre polémica con el filósofo José Ortega y Gasset. Ortega —como señala Morón—, cuando vuelve a España en 1907 de sus estudios en Marburg, ataca a Unamuno y su generación «desde la idea neokantiana de cultura como ciencia, ética y estética racionales»². Unamuno criticará esa legitimidad de la ciencia moderna europea, que se arroga el derecho de capacitar o incapacitar determinados pensamientos como filosofía o no bajo el modelo de la moderna razón europea, tan logicista como infecunda —según Unamuno—, pues se olvida de la vida, núcleo de toda reflexión. Este regeneracionismo europeizante “ciego”, que mira más al mundo germánico que a nuestras propias *esencias intrahistóricas* como pueblo, será el centro de sus críticas.

Efectivamente, como veremos, en este ensayo aparecerán desarrollados, unos con mayor profundidad que otros, los grandes temas que definieron esta época del pensamiento de Unamuno. De ahí la pertinencia de remitirnos a esta clasificación que lleva a cabo Morón, pues nos parece muy acertada. Esta etapa se caracteriza principalmente, como veremos, por «la lucha de unos contrarios que no encuentran reconciliación. No dialéctica, sino polémica»³. Este lucha queda plasmada en el conflicto entre razón, que niega a Dios, y por lo tanto, la inmortalidad personal, y la fe, que la afirma, que quiere creer, para dar sentido a la vida. El ser humano se encuentra ante el *abismo* —concepto

¹ Tanto *Vida de Don Quijote y Sancho* como *Del sentimiento trágico de la vida* son dos obras que nos interpelarán con gran frecuencia a lo largo de todo este estudio. Por ello, para evitar la repetición continuada y la pesadez consiguiente, abreviaremos los títulos con las siglas “VQS” y “STV”, respectivamente, tanto en el cuerpo del ensayo como en las citas directas a las obras a pie de página, todo en mor de mantener una cierta brevedad y claridad intelectual.

² Ciriaco Morón Arroyo, *Hacia el sistema de de Unamuno*, Cálamo, Palencia, 2003, pág. 29.

³ *Ibidem*; pág. 22.

básico que define esta etapa—, en la falla que se abre de esa lucha agónica entre realidades antagónicas. Sin embargo, este abismo será la roca⁴ sobre la que los hombres clamarán y reclamarán la existencia de Dios y, por tanto, de la inmortalidad, pues Unamuno pensaba que no necesitábamos afirmar a Dios como principio genitivo del universo, sino más bien «como causa final, es decir, como sentido de ese universo»⁵. El sentimiento trágico de la vida es, pues, ese sentimiento que brota de sentirse inmerso en un limbo, en este abismo entra la razón que niega y la fe que afirma. La tragedia no reside en la existencia de este abismo, sino en que estos dos polos antagónicos son irreconciliables. Será esta fe que cree, esta fe que se arma en la lucha contra la lógica del mundo, la mayor *fuerza de proyectos* en los individuos. A esta nueva filosofía la llamaré Unamuno *quijotismo*, auténtica y genuina filosofía española.

⁴Afirma Morón: «Unamuno comienza su nueva ciencia, convirtiendo el abismo en roca sobre la que construye su ontología y su ética», aunque en realidad lo que hace es reconstruir la «ética cristiana como se concretaba en los mejores ideales de comportamiento dentro de la familia y la sociedad» (ibídem; pág. 29).

⁵ Ibídem; pág. 22.

2. El rescate unamuniano del sepulcro de Don Quijote.

Existe un gran corpus literario donde Unamuno manifiesta las ideas que la repetida lectura del *Quijote* le suscitan. Su obra abarca tanto ensayos propiamente dichos, como escritos de corte más literario —no podemos olvidar esta faceta de Unamuno, que aparte de un gran filósofo, fue un gran creador literario: escribió novelas, o *nivolos*, como a él le gustaba llamarlas, cuentos y poesía—, así como multitud de artículos en diferentes revistas de gran prestigio en la época, como *La España Moderna*, o incluso podemos rastrear el enorme epistolario que también dejó como legado. De lo que no cabe duda es que el *Quijote* sea un tema latente en Unamuno, muy recurrido, y que la impronta que dejó su lectura en nuestro pensador ofrece una óptica a través de la cual puede ser leída e interpretada su obra. Es el *quijotismo* unamuniano, auténtica filosofía española, que podemos rastrear en toda su obra y que a nosotros, como lectores, nos dará unas claves para comprenderla. En cierta medida podemos afirmar que Unamuno va «a la zaga de Don Quijote. Tal cual. Va detrás del Caballero; muchas veces se le pone a la par y también se adelanta a él, penetrando en sus intenciones»⁶; es decir, sin el *Quijote* no podría entenderse la obra ni el pensamiento del filósofo vasco.

VQS supone, dentro del panorama histórico en torno a las investigaciones del *Quijote*, un nuevo modo de ver y enfocar la obra magna de Cervantes. Es evidente que este trabajo constituye una lectura muy personal, que la dota de una originalidad sin precedentes y que supone la apertura de una nueva vía de *exégesis quijotesca* alejada de lo que podría ser considerado la ortodoxia más científica —en el sentido de rigurosidad y documentación histórica— de las investigaciones cervantinas para explorar, de este modo, una vía más subjetiva, donde la obra interpela directamente al lector, al individuo concreto. Ya lo reconoce el mismo Unamuno en 1913 cuando escribe el prólogo a la segunda edición: «es una libre y personal exégesis del Quijote, en que el autor no pretende descubrir el sentido que Cervantes le diere, sino el que él le da, ni es tampoco un erudito estudio histórico»⁷. Frente al apego de los cervantistas, es decir, estudiosos

⁶ Ricardo D. Pantano, «Unamuno a la zaga de Don Quijote», *CUYO*, núm. 5 (Mendoza), 1988, págs. 163-170; pág. 163.

⁷ Miguel de Unamuno, «Prólogo a la segunda edición», *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Cátedra, 2017, pág. 134. Esta edición es la que citamos bajo las siglas “*VQS*”.

canónigos de la obra de Cervantes, al autor y al contexto de génesis de la obra, el quijo-tismo unamuniano se aferra a la obra en sí y, en la medida de lo posible, trata de evadirse de las contingencias contextuales.

2.1 El *Quijote*: de la novela de entretenimiento al mito.

Analizando el proceso histórico de las lecturas y comentarios acerca del *Quijote* apreciamos que se da una evolución manifiestamente clara desde una primera concepción como literatura de entretenimiento, donde queda patente una burla explícita respecto a los libros de caballerías, para, posteriormente, sobre todo a partir del siglo XVIII, ir convirtiéndose en un libro en el cual sus lectores y estudiosos parecen encontrar una evidente sátira de los vicios y costumbres de la sociedad española. En el *Quijote*, Cervantes, a través de un humor sutil y profundamente irónico consigue construir una sátira soterrada a determinados aspectos y actitudes de la sociedad que describe. Sin embargo, como explica Ciriaco Morón en *Nuevas meditaciones del «Quijote»*:

«Cervantes incorpora el libro de caballería parodiándolo. En este sentido es necesario reconocer que el Quijote vive en gran parte de esos libros, de manera que el lector contemporáneo lo encontró tan humorístico porque en cada pasaje veía la parodia de alguna aventura que le era conocida de la novela caballescica anterior. Nosotros desconocemos gran parte de aquella literatura, hemos perdido el foco de incorporación de muchas aventuras. Por ello para nosotros la obra ha ganado en transcendencia y ha perdido en humanismo»⁸;

es decir, para el lector contemporáneo a la publicación de la obra, el sentido que emerge con mayor facilidad es el de la parodia de los libros de caballería en tanto que conoce las referencias literarias concretas a las que apela Cervantes. Pero cuando ese lector, con el trascurso del tiempo, va perdiendo estas referencias concretas, se dificulta que esa lectura haga acto de presencia y es necesario atender a otros aspectos los cuales se encuentran ocultos, es decir, implícitos en el texto. Al concebirse el *Quijote* de forma aislada pierde toda referencia originaria y esta liberación de su propia temporalidad le otorga una mayor transcendencia y profundidad.

Sin embargo, no es cierto que los contemporáneos de Cervantes hallaran única-

⁸ Ciriaco Morón Arroyo, *Nuevas meditaciones del «Quijote»*, Madrid, Gredos, 1976, pág. 193.

mente en el *Quijote* esta burla a los libros de caballería. Sabían que la sátira iba más allá de una simple crítica a un modo agotado de escribir relatos. La sátira cervantina no se circunscribe sólo a los libros de caballerías, sino que tiene un carácter más amplio, universal. Pero, ciertamente, es indudable que la primera lectura que se hace de la novela es esta, y no podemos obviar su importancia. Al fin y al cabo, con el *Quijote*, Cervantes cumplió su principal propósito, que era el de entretener. Como dice Alberto Navarro en el estudio introductorio a *VQS*: «[...] es lo cierto que este» —haciendo referencia a Cervantes— «dentro y fuera del Quijote, reiteradamente afirma que la “apacible” y “agradable historia” la escribió para general regocijo y alegría, para descanso y “alivio del pecho melancólico y mohíno”. (*Quijote*, I, 9 II, 40 y II, 44 y *Viaje al Parsano I*)»⁹.

La época desde la que escribe Unamuno ya recibe en herencia un *Quijote* convertido en mito. La obra ha ido progresivamente ganando en transcendencia mientras que, paralelamente, ha ido perdiendo sus referencias originarias. Se ha conseguido liberar de esa circunscripción temporal que el contexto original en el que fue pensado le imponía. En este proceso, la lectura romántica que se hizo en el siglo XIX fue determinante pues convirtió el *Quijote* en una obra atemporal de alcance universal, sobre todo gracias a la lectura idealista alemana. Don Quijote se convierte en la figura central de la tragedia humana —esta lectura ejercerá una fuerte influencia en Unamuno—. Los personajes y aventuras que en una época entretuvieron e hicieron reír, para regocijo de algunos, ahora provocan el llanto y el desasosiego de otros. Al final, como vemos, cada época y cada lector son diferentes y cada cual acaba entendiendo el *Quijote* a su modo, dependiendo de sus actitudes, de sus ideas, de su contexto epocal y vital.

En este contexto, el fin de siglo español, sobre todo con los regeneracionistas que convierten el *Quijote* en una especie de “Biblia” donde el profeta Cervantes parece haber depositado los preceptos de la regeneración nacional que demanda España, «instrumentaliza la figura de don Quijote, haciendo del personaje cervantino una especie de cajón de sastre en el que cada uno parece ver aquellos valores con los que ideológicamente se identifican»; y es que, efectivamente, «Don Quijote llega a las manos de Unamuno convertido ya en un mito recurrente del mesianismo finisecular»¹⁰.

Pero, ¿qué significa eso de que *el Quijote llega ya a manos de Unamuno convertido en mito*? Entendemos aquí “mito”, siguiendo la idea expuesta por Javier Blasco,

⁹ M. de Unamuno, *VQS*, cit., Introducción de A. Navarro; pág. 90.

¹⁰ Javier Blasco, «La vida de don Quijote y Sancho o lo que habría ocurrido “si don Quijote hubiese en tiempo de Miguel de Unamuno vuelto al mundo”», *Letras Hispanas: Revista de Literatura y Cultura*, núm. 1 (Texas), 2004, págs. 55–69; pág. 55.

como aquella realidad ficticia preñada de significado simbólico y afectividad que interpela personalmente a los individuos que demandan un sentido, reconociendo en ellos modelos de actuación y cosmovisiones dignas y apropiadas para ser imitadas o recreadas y accesibles a toda la colectividad como tal; permitiéndoles, así, una asunción concreta de lo allí sentido que los rescata de la incertidumbre. Según Blasco, el *Quijote* se presenta como esa obra susceptible de recibir «carga mítica» sobre la cual articular el credo de un proyecto colectivo, es decir, «se convierte en el mito de nuestra modernidad».

Todo individuo, sin importar época ni contexto que le cobije, consigue identificarse con unos valores y actitudes allí contenidos que van más allá de, cómo diría Unamuno, las fronteras de su *madre España*. Estos valores pueden ser asumidos por cualquier individuo porque son dignos, honorables y universales. Sin embargo, es evidente que al lector español su lectura le interpele con mayor necesidad e intensidad que a cualquier otro lector, cuyo acercamiento se produce desde una perspectiva más distante, desarraigada, con la *curiosidad* como primer móvil. Pero, para el individuo español, en el *Quijote* hay algo que se pone juego y ese algo es «*nuestro destino*» como pueblo, lo cual nos afecta y nos compete, tanto como individuos concretos, como colectividad. Dirá Ortega en su célebre obra *Meditaciones del Quijote*: «para esos hombres» —aquellos pensadores extranjeros que han intentado verter luz sobre la obra— «era el Quijote una divina curiosidad: no era como para nosotros, el problema de su destino»¹¹. Entonces, nos compete a nosotros, pueblo español, desentrañar el auténtico sentido de lo que allí está contenido y salvaguardar lo que allí se nos pone en juego. Esto lo dice Ortega en 1914, pero ya lo habían señalado anteriormente los intelectuales del regeneracionismo, de donde procede Unamuno, que construyen en torno a este texto la «*Biblia de la regeneración española*».

Es en esta coyuntura —en la del *Quijote* como mito y con el trasfondo de España— en la que Unamuno lleva a cabo su peculiar y original comentario. Además, aunque el filósofo vasco afirmase en más de una ocasión que no escribió el libro con motivo del tercer centenario de la publicación del *Quijote*, es en este contexto donde debemos enmarcarlo. No perder la perspectiva que nos ofrecen estas referencias históricas nos ayudará a entender algunos aspectos importantes del quijotismo filosófico unamuniano.

¹¹ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, Madrid, Gredos, 2014 (tomo I), pág. 49. A partir de ahora, citaremos esta obra y, concretamente, esta edición bajo las siglas “MQ”.

2.2. La nueva hermenéutica unamuniana: *Sobre lectura e interpretación del “Quijote”*.

En el número de abril de la revista *La España Moderna* de 1905 sale publicado un artículo de Unamuno bajo el título *Sobre lectura e interpretación del “Quijote”*. En este pequeño ensayo, como bien expone el autor en el prólogo a la segunda edición de su *VQS*, articula cuál ha de ser el programa que habrá de guiar la ejecución de su gran obra en torno al *Quijote*, exposición de su *quijotismo*. Aquí manifiesta ya su intención, a saber, la de destronar a ciertos eruditos y académicos que se han erigido en grandes comentaristas de la célebre obra de Cervantes y que, sin embargo, no han sido capaces de penetrar en su «auténtica esencia». Dirá Unamuno sobre los cervantistas:

«La historia de los comentarios y trabajos críticos sobre el Quijote en España sería la historia de la incapacidad de una casta para penetrar en la eterna sustancia poética de una obra, y del ensañamiento en matar el tiempo con labores de erudición que mantienen y fomentan la pereza espiritual»¹².

Unamuno critica ferozmente a aquellos intelectuales —los falsos intelectuales que se hacen conocer como cervantistas, según él— que preconizan la erudición y el academicismo pues hacen «materia inaccesible» de aquello que debería ser considerado el «evangelio español», y la condición esencial del evangelio es que sea posible hacer llegar su palabra y su significado a todos. Unamuno habla de que esta erudición, que aunque se le identifique como tal no es auténtica erudición, enmascara la «pereza espiritual» y la «cobardía moral» que tienen afligida el «alma colectiva» española. En España sólo ha habido expositores y comentaristas, pero no intérpretes que de su lectura hagan vida. Esta consideración justifica que unos párrafos antes, en este mismo ensayo, afirmase que «es España una de las naciones en que menos se lee el Quijote, y desde luego es aquella en que peor se le lee»¹³. Y se pregunta cómo es posible que esto ocurra con el libro que habría de ser considerado a modo de *Biblia Nacional*. En esta actitud ya se observa lo que en el apartado anterior habíamos referido: el *Quijote* que hereda Unamuno ya tiene la condición de mito y de ahí el tratamiento que este le da.

Para Unamuno esta lectura erudita —véase aquí que la palabra “erudición”, como erróneamente la entienden estudiosos y académicos, tiene una connotación firme-

¹² M. de Unamuno, «Sobre lectura e interpretación del “Quijote”», *La España Moderna*, núm. 196 (Madrid), 1905, págs. 5-22; pág. 6.

¹³ *Ibidem*; pág. 5.

mente negativa— intenta aplacar y menguar el espíritu del lector. Por ello, un año más tarde, Unamuno publicará otro ensayo en la misma revista titulado *El sepulcro de Don Quijote* (1906). En la segunda edición de *VQS* decidió que este pequeño pero significativo ensayo precediese la obra que hasta el momento había alcanzado «más favor del público que me lee»¹⁴. Podríamos rebautizar este ensayo bajo el nombre de “El rescate del sepulcro de Don Quijote”, pues en él, Unamuno afirma, con su vehemencia característica:

«pues bien, sí; creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro de Don Quijote del proceder de los bachilleres, curas, barberos, duques y canónigos que lo tienen ocupado. Creo que se puede ir a rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la Razón»¹⁵.

El sepulcro, pues bien se ocupó Cervantes de levantar acta de la muerte de nuestro trágico héroe para que nadie osase resucitarlo, ha sido ocupado, dice Unamuno, pero más bien podríamos decir que se encuentra usurpado, pues su custodia no le es legítima a esos «hidalgos de la Razón», es decir, aquellos hombres razonables que se encuentran henchidos de sentido común y lógica. A estos hidalgos de la razón Unamuno los identifica con los intelectuales dogmáticos, hombres dominados por la razón que allá por donde van predicán con la ciencia. Sin embargo, existe otro tipo de hombres, los espirituales, aquellos a los que con desdén llaman místicos —mas con los que Unamuno siente gran afinidad—, que se rebelan contra esta tiranía de la ciencia y la lógica¹⁶. Esa legitimidad la pierden en el momento en que demuestran su incapacidad para penetrar en la «sustancia poética» contenida en el *Quijote*. La lógica se muestra deficitaria¹⁷ cuando se enfrenta a este tipo de realidades, pues le sobrepasa y desborda. Ellos están evitando que «el caballero resucite», pues es él quien «*ha de agitar estas pobres muchedumbres*» que yacen en el desolado campo conquistado por la ciencia y la malsana cordura de la

¹⁴ «...como prueba esta segunda edición y el haber aparecido hace poco una traducción italiana [...] a la vez que se prepara una traducción francesa» (*VQS*, cit., pág. 134).

¹⁵ *VQS*, cit., pág. 142.

¹⁶ Unamuno escribe entre 1903 y 1905 dos artículos, a saber, *Intelectualidad y Espiritualidad* y *Los Naturales y los Espirituales*, donde esboza esta diferencia entre el hombre intelectual, espiritual y natural. Cecilia García Antón realiza una breve exposición de esta diferencia en «Unamuno y don Quijote: del “caballero de la locura” y los “hidalgos de la razón”», *Actas del VIII Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas: [El Toboso, 23-26 de Abril de 1995]*, Coord. por J. Ramón Fernández de Cano y Martín, 1999; págs. 119-126.

¹⁷ Vemos aquí la falla existente entre el primer Unamuno, heredero del positivismo, que defiende una lógica científica apoyada en la razón, afirmando que es la ciencia la única que puede considerar la verdad objetivamente; frente a este segundo Unamuno que hace defensa de otro tipo de *lógica* que hunde sus raíces en el deseo subjetivo y no en la razón.

que hacen gala, insuficiente frente a la poesía del *Quijote*, recreación del mundo. Es nuestro «Caballero de la Locura» quien ha de guiar este despertar de las muchedumbres aletargadas. Sin embargo, su figura está siendo deformada y ocultada por la intelectualidad del momento. Hay, pues, que desalojarlos —según Unamuno— de esta ocupación ilegítima, reconquistar el sepulcro y velar nosotros, tachados de locos, por él. Contra aquellos racionalistas usurpadores no hay razón posible, sólo cabe la acción, la voluntad de reclamar su trono. Lo que Unamuno verdaderamente anhela es que la liberación de Don Quijote provoque que «el pueblo se apiñe y gritando ¡vamos a hacer una barbaridad! se ponga en marcha»¹⁸. Esto es lo que necesita el pueblo español: ponerse en marcha haciendo una barbaridad, emprender una acción sin la tutela de la razón. En cierto sentido, y aquí estamos de acuerdo con nuestro pensador, la razón nos acobarda, amilana nuestro espíritu, pues cuando pensamos en las consecuencias que se pueden desprender de nuestras acciones nos sentimos desprotegidos y abandonamos todo proyecto; mas de eso mismo se trata, de emprender, de actuar, actividad¹⁹.

Frente a la línea de la ortodoxia dominante en los estudios cervantinos en torno al *Quijote*, Unamuno «se distancia de las condiciones subjetivas del autor y de la presunta génesis concreta de la obra, es decir, rechaza el “cervantismo” para centrarse exclusivamente en los imperativos propios del “quijotismo”, situándose más allá de toda interpretación erudita»²⁰, una actitud, la del alejamiento unamuniano respecto a los «cervantistas», que investigará Ortega en sus *Meditaciones del Quijote*, donde pretende afirmar el «cervantismo del autor» frente al «quijotismo del personaje». Se preguntará Unamuno: «¿qué tiene que ver lo que Cervantes quisiera decir en su Quijote, si es que quiso decir algo, con lo que a los demás se nos ocurra ver en él? ¿De cuándo acá es el autor de un libro el que ha de entenderlo mejor?»²¹. Y esto lo afirma contra aquellos que se hacen llamar “eruditos” e intentan deslegitimar otro tipo de lecturas de corte más simbólico, arrogándose la condición de concedores de la verdadera intención cervantina. Mas, ¿quién les otorga la autoridad a éstos para poder afirmar lo que Cervantes quiso o no quiso decir? ¿Quién se cree con la autoridad suficiente para afirmar cuál era el

¹⁸ M. de Unamuno, *VQS*, cit., pág. 145.

¹⁹ Ganivet, en su *Idearium español*, localiza la enfermedad que padece España en la «abulia», es decir, la ausencia de voluntad, que se traduce en la vida práctica y concreta en la ausencia de proyecto, de aspiraciones, de propósitos, un no llevar nada a cabo; pereza intelectual y de espíritu. Unamuno hablará más de «cobardía moral» y no de que nuestro pueblo este falto de voluntad.

²⁰ Ernesto González García, «El quijotismo intrahistórico de Unamuno», *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 21 (Madrid), 1986, págs. 87-102; pág. 89.

²¹ M. de Unamuno, «Sobre lectura e interpretación del “Quijote”», cit., pág. 9.

verdadero propósito de la obra? Frente a las críticas recibidas por parte de cervantistas que le acusaban de falta de rigor, afirmará Unamuno:

«Escribí aquel libro para repensar el Quijote contra cervantistas y eruditos, para hacer obra de vida de lo que era y sigue siendo para los demás letra muerta. ¿Qué me importa a mí lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso? Lo vivo es lo que yo allí descubro, pusiéralo o no Cervantes, lo que yo allí pongo y sobrepongo y sotopongo, y lo que ponemos allí todos²²»²³.

VQS supone una libre interpretación personal preñada de reflexiones subjetivas, mas es aquí donde estriba el verdadero valor de su obra. Sin embargo, hay que matizar que esta falta de rigor de la que es acusado por el “tribunal de académicos y eruditos” solo hace referencia a un rigor histórico y documentario, aspectos que a nuestro pensador no le interesaban y por ello desatiende; mas no falta de rigor intelectual, pues su obra ha resultado ser un ensayo de los más fecundos escritos en torno al *Quijote*. Y es así como creemos que debe ser interpretada esta obra, siguiendo la tesis de Ileana Bucurciu diremos que como un ensayo y no como un mero comentario o crítica literaria, pues desde este enfoque no es posible captar el propósito unamuniano, su quijotismo, como auténtica filosofía (y española). Azaña llegó a considerarla «la mejor autobiografía íntima de un español contemporáneo»²⁴. Esta afirmación sólo se puede entender si consideramos que lo realmente importante de la obra no es el acierto o desacierto de Unamuno a la hora de manifestar lo que Cervantes intentó poner allí, sino que expresa con gran maestría su propia interioridad, utilizando el *Quijote* como mero *pretexto*. Unamuno no comenta distanciándose como lo hace Cervantes; él le pone pasión, pues no sólo piensa sino que siente. El *Quijote* representa la novela de su *propia vida*. Hace de la obra vida.

Llegados a este punto, coincidimos aquí con la lectura que lleva a cabo Ernesto González: esta “rebelión unamuniana” muestra la inauguración de una nueva hermenéutica donde el sentido del texto se desvela enteramente en el contenido objetivo del mismo y no en el contexto o intenciones del autor. Lo que importa es lo que allí siente y vive el lector. Unamuno afirma en reiteradas ocasiones que se siente más *quijotista* que

²² El *Quijote* es una obra que se construye colectivamente. Todos, en tanto que hacemos nuestra su lectura y sacamos a flote nuevas interpretaciones, estamos colaborando en su génesis. El *Quijote* será siempre un producto inacabado, estará siempre en la permanente espera de recibir nuevas cargas semánticas.

²³ M. de Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid, 2008, pág. 312. A partir de ahora, citaremos esta edición bajo las siglas “STV”.

²⁴ De esto habla A. Navarro en su estudio introductorio a M. de Unamuno, VQS, cit., pág. 97.

cervantista y por ello su empresa principal consistirá, en la medida de lo posible, en separar a Cervantes del *Quijote* para que «*la plaga de cervantófilos o cervantistas*» sea relevada por «*la legión sagrada de quijotistas*», pues «*nos falta quijotismo tanto cuanto nos sobra cervantismo*»²⁵.

2.3. La vocación filológica de Unamuno.

El lenguaje es un aspecto fundamental en el pensamiento de Unamuno y más cuando es su quijotismo el tema a tratar. De este modo, es pertinente revisar brevemente las consideraciones unamunianas en torno a la lengua y el lenguaje. A veces, en mor del contenido puramente objetivo de un autor —es decir, de la idea— abandonamos otros aspectos que son constituyentes también de su pensamiento y nos revelan modos de pensar y actitudes frente a la vida. El contenido objetivo es, indudablemente, un aspecto fundamental, mas no lo es menos la forma, es decir, el cómo se nos hace llegar ese contenido, y este aspecto reviste aún mayor importancia si cabe en un autor como Unamuno, donde el análisis de su estilo supone una herramienta fundamental para desgranar aspectos de su personalidad que se reflejan en su pensamiento y se cristalizan en sus escritos y su personal estilo para comunicar ideas.

La formación académica inicial de Unamuno es filológica, por lo tanto, le otorga desde el principio la importancia que merece al fenómeno lingüístico. Esta importancia se ve reflejada en afirmaciones como —con resonancias viquianas— «toda filosofía es, pues, en el fondo, filología»²⁶, o «el lenguaje para mí es muy importante. Un breve análisis del lenguaje daría huelga a todos los tratados de lógica»²⁷. Como bien explica Cirilo Flórez, Unamuno piensa que el mejor lugar para analizar y estudiar la filosofía es en el lenguaje y no en la conciencia, como pensaban los racionalistas. Y esto se debe a que, para Unamuno, el lenguaje encarna el espíritu de los hombres, permite revelar lo más hondo de los individuos, su contenido concreto, a saber, lo que él denomina individualidad. Esta idea le lleva a concebir la labor del filósofo como la necesidad de un ir construyendo ese espíritu. Precisamente, será esta «la tarea autobiográfica de la filosofía de Unamuno como escritor: la de ir insertando su “sí mismo” en el fluir de su “bios”; y el

²⁵ M. de Unamuno, «Sobre lectura e interpretación del “Quijote”», cit., pág. 14.

²⁶ *STV*, cit., pág. 314.

²⁷ Cita referida en Cirilo Flórez Miguel, «Unamuno y Europa», *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés y Margarita M. Valdés (Coord.), Madrid, Cátedra, 2009, págs. 123-155; pág. 127.

esperar que ese “sí mismo” dure eternamente»²⁸. Esta idea revela la lucha que realmente encarna Don Quijote, que no es «una lucha por las ideas, sino la lucha por el espíritu, que se crea a partir de la nada en tiempo de precariedad»²⁹, la lucha por ser sí mismo y querer pervivir en lo eterno.

Anteriormente mencionábamos que Azaña consideró *VQS* como «la mejor autobiografía íntima de un español contemporáneo». Es desde esta óptica aquí esbozada donde esta afirmación cobra todo su sentido y significado. Siguiendo esta línea, Ileana Bucurenciu señala que:

«El ensayo» —haciendo referencia a *VQS*— «no sólo es la interpretación de un mito existente, sino que es su re-creación. Don Quijote vive en las páginas del ensayo de Unamuno con la pasión, con la vida de este. El comentario se transforma en confesión y cada oración que pudiera tener un valor abstracto, simbólico, cobra la carne del “pedazo de alma” que arranca de sí Unamuno»³⁰.

Unamuno va construyendo ese espíritu en aquello que escribe. Esto explica que *VQS* este preñada de consideraciones personales, que constituya una lectura tan subjetiva, pues el revive las aventuras del insigne caballero, las hace suya, quedan asumidas en su espíritu, en lo más hondamente suyo, dándonos como producto final una recreación de la misma, pero ahora desde la perspectiva de su existencia concreta, donde el *verbo se hace carne*. En el género autobiográfico la palabra pierde su carácter abstracto para convertirse en palabra concreta, pues lo que hay detrás es la vida de un hombre, de un individuo concreto, con nombre y apellidos. Con esto consigue desplazar la atención del texto a la vida y hacer de la obra vida. Cuando Unamuno realiza su lectura del *Quijote* no se queda en una mera lectura estética, sino que pretende indagar en un plano ético, llevar su lectura a la vida práctica de su pueblo. No se trata de interpretar el *Quijote*, de lo que se trata es de vivirlo; no se trata de pensarlo, sino de sentirlo.

El filósofo vasco forja un estilo profundamente personal, fiel a su pensamiento y a su forma de ser: apasionado, polemista, agitador, siempre en búsqueda de la verdad. Esta fidelidad existente entre la palabra y la persona hace que el análisis del lenguaje y su estilo constituya un pilar fundamental, pues desvela, a veces de forma consciente y

²⁸ *Ibidem*; pág. 132.

²⁹ *Ibidem*; pág. 130.

³⁰ Ileana Bucurenciu Birsan, «Apuntes sobre el estilo de Unamuno en “Vida de Don Quijote y Sancho”» en *Actas del Quinto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: celebrado en Bordeaux del 2 al 8 de septiembre de 1974*; Instituto de estudios Ibéricos e Iberoamericanos y Universidad de Burdeos III, 1977, págs. 235-243; pág. 239.

otras de forma inconsciente, aspectos de ese individuo que mientras declara con la palabra crea el (su) mundo. Unamuno hace gala de un estilo directo que se deja de vanos circunloquios o arreglos que nos sacan de lo verdaderamente importante. Dirá:

«...mas en lo que sobre todo he puesto ahínco es en sacar a ras de lengua escrita voces de la lengua corrientemente hablada, en desentoñar y desentrañar palabras que chorrean vida según corren frescas y rozagantes de boca en oído y de oído en boca³¹ de los buenos lugareños de tierras de Castilla y de León».

«Otros vienen y nos dicen que no, sino que lo necesario y apremiante es podar nuestra lengua y recortarla y darla precisión y fijeza. [...] Así, añaden, ganará en claridad y en lógica. [...] ¡Al demonio la lógica y la claridad esas! Quédense los tales recortes y podas y redondeos para lenguas en que haya de encarnar la lógica del raciocinio raciocinante, pero la nuestra ¿no debe ser acaso ante todo y sobre todo instrumento de pasión y envoltura de quijotescos anhelos conquistadores?»³²

Frente al rigor de los académicos que consideran que hemos de establecer un cerco al lenguaje en mor de la claridad y la precisión, Unamuno considera que el lenguaje no debe estar al servicio de la lógica —la claridad y la precisión son atributos propios del pensamiento científico— sino que ha de ser elemento de pasión, una herramienta que cristalice nuestra voluntad, nuestras intenciones y deseos. Unamuno pretende chocar y provocar con un estilo pasional con el que pretende iniciar debate, que el lector ponga en marcha su aparato crítico. El modo esencialmente paradójico que se revela en el lenguaje unamuniano no ha de ser concebido como un mero recurso literario-estilístico, sino que es el espejo de la propia realidad: la vida que nace de la lucha agónica entre realidades contradictorias y coexistentes.

Según Unamuno, un lenguaje científico tendente al academicismo riguroso no es capaz de representar lo contenido en la obra de Cervantes, pues el *Quijote* rezuma vida y a la lógica del «raciocinio raciocinante» la vida se le escapa, siempre le desborda, es insuficiente. Se necesita un lenguaje que represente la vida tal y como es, con sus contradicciones y paradojas, con su poesía inherente.

Al final de *VQS* coloca Unamuno un vocabulario con aquellas palabras y voces

³¹ Este párrafo explica ese intenso carácter oral que tiene el estilo unamuniano.

³² *VQS*, cit., págs. 469-470.

por él utilizadas que no aparecen registradas por el sistema académico «que pasa por oficial»³³. Este hecho no creemos que sea algo anecdótico sino que supone una necesidad que manifiesta dos ideas fundamentales: a) la necesidad de recuperar voces del castellano popular para hacer de la lengua un instrumento vivo; b) la exigencia de engendrar nuevas palabras que revelen ámbitos de la realidad todavía ocultos. En cuanto a la primera idea, hemos de decir que uno de los rasgos más característicos del estilo de Unamuno, como bien demuestra en su obra, es:

«la existencia de los elementos orales, coloquiales, tan sorprendentes en un ensayo filosófico [...] Si hay tales elementos es porque el autor deja riendas sueltas a su pasión y sea ya no presta atención a la forma, al contrario, emplea adrede estos elementos para chocar, sacudiendo así creencias, a fin de instaurar otras»³⁴.

En cuanto a la segunda concepción, Unamuno tiene una gran capacidad para crear neologismos³⁵, es decir, palabras nuevas que manifiestan ideas o realidades que todavía no han sido desveladas o matices que otras palabras son incapaces de contener. Con la palabra consigue crear mundo, dar realidad a aquello que nombra. Crea palabras totalmente originales y además cargadas de significado. Tenemos el ejemplo de su célebre concepto de la «*cardíaca*», esa «lógica del corazón» que Unamuno necesita nombrar para dar realidad y que constituirá uno de los pilares de su filosofía. Otro de los ejercicios que realiza es el de re-significar palabras ya existentes, es decir, palabras que antes designaban una cosa ahora dan realidad a otra, ampliando el rango de alcance mismo de la palabra. En realidad, la palabra poética es esa palabra que consigue desmarcarse de su contexto común de significación para adquirir nuevos significados que amplíen su horizonte. Esta actitud de Unamuno revela una de sus grandes empresas, a saber, la de hacer un lenguaje que se adecue a su propio pensamiento. Dice Unamuno: «yo quiero hacer mi lengua a mi pensamiento, y ellos» —refiriéndose a los intelectuales— «quieren hacer su pensamiento a la lengua común».³⁶

El rescate de estas tesis unamunianas nos ha servido para rastrear las huellas

³³ M. de Unamuno, «Nota preliminar al “Vocabulario” de la Iª edición», en *VQS*, cit., pág. 529. Esta expresión denota esa rebeldía unamuniana contra el academicismo intelectual.

³⁴ Ileana Bucurenciu, «Apuntes sobre el estilo de Unamuno en “Vida de Don Quijote y Sancho”», cit., págs. 237-238.

³⁵ Dirá Unamuno sobre sus neologismos: «...yo los invento para llamar a conceptos o sentimientos a los que creo no cuadra ninguno de los nombres consagrados, o que estos llevan consigo tales asociaciones de ideas que ponen en peligro la pureza del concepto que trato de establecer» («Sobre la filosofía española», *La España Moderna*, núm. 186 (Madrid), 1904, págs. 28-42; pág. 41).

³⁶ M. de Unamuno, «Sobre la filosofía española», cit., pág. 42.

existentes en su obra de una corriente de pensamiento de condición típicamente sureña, a saber, el humanismo retórico —que el filósofo italiano Ernesto Grassi recuperó en su obra— que hace vida, sobre todo, en Italia y España. Aunque Unamuno no reflexionase directamente sobre esta corriente, que tiene por cumbre al italiano Giambattista Vico³⁷, estas ideas aquí brevemente esbozadas nos llevan a conectar a Unamuno con esa tradición humanista de corte no metafísico esencialista, «donde la filología no queda rebajada a un rango inferior epistémico ni la retórica se halla relegada a una dimensión ornamental del lenguaje» sino que más bien «conquistan el grado de filosofía»³⁸. Otorga preeminencia a la palabra poética y erige la retórica como la auténtica filosofía. Existe un diálogo, es decir, puntos de confluencia evidentes entre ambos interlocutores, tales como la ligación íntima entre filosofía y filología, la filosofía como narración, vinculación entre filosofía y poesía o el reconocimiento de la historicidad de la palabra. Ya vimos esa labor autobiográfica de la filosofía de Unamuno, donde la palabra gana en historicidad al concebirla desde su circunstancia concreta y no como palabra abstracta. La palabra no solo hace mundo sino que también lo guarda, es memoria, registro, esto es, historicidad. Esta historicidad del lenguaje también se traslada al plano humano, donde ya no hay una concepción del hombre como hombre abstracto sino como hijo de su tiempo, de una circunstancia determinada. Unamuno habla del *hombre de carne y hueso*, el individuo concreto, como «el sujeto y el objeto supremo la vez de toda filosofía»³⁹, entendiéndolo como «el más acabados de los productos históricos»⁴⁰.

La modernidad se afincó en la antítesis filosofía-retórica, mostrando la existencia de dos órdenes del lenguaje que se repelen entre sí, a saber, un lenguaje metafórico (indicativo) y el lenguaje científico (demostrativo). En esta disyuntiva, para los humanistas hay «una supremacía del poeta como el que abre o ilumina el camino de la reflexión».⁴¹ El poeta es el que nos muestra el mundo porque es capaz de usar un discurrir metafórico-poético, percibiendo los nexos ocultos de la realidad. La metáfora nos muestra una

³⁷ Para ampliar información sobre la conexión entre Vico, Unamuno y el humanismo retórico véase Vicente González, *La cultura italiana en Miguel de Unamuno*, Salamanca, EUSAL, 1978; José M. Sevilla, «La recepción hispánica de Vico en la primera mitad del siglo XX: 1.2. (Miguel de Unamuno)», en Id., *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, Nápoles, La città del Sole, 2007, págs. 208-212; y Armando Savignano, «La recepción de Vico en Unamuno», *Cuadernos sobre Vico*, núm. 15-16 (Sevilla), 2003, págs. 225-231.

³⁸ José M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Barcelona, Anthropos, 2011, pág. 150.

³⁹ *STV*, cit., pág. 49.

⁴⁰ Cirilo Flórez, «Unamuno y Europa», cit., pág. 130.

⁴¹ Jéssica Sánchez y Luisa Montaña-Montero, «Humanismo retórico, viquismo y unamunismo», *Cuadernos sobre Vico*, núm. 17-18 (Sevilla), 2004-2005, págs. 413-424; pág. 418.

conexión inédita entre aspectos aparentemente distantes; no sólo crea, sino que también re-crea. Lo mismo pensará Unamuno⁴² al afirmar que «el poeta es el que nos da todo un mundo personalizado, el mundo entero hecho hombre, el verbo hecho mundo; el filósofo sólo nos da algo de esto en cuanto tenga de poeta...»⁴³.

2.4. Unamuno frente a Miguel de Cervantes.

En general, Unamuno no tiene en muy alta estima a Cervantes. A lo largo de su obra lleva a cabo una crítica feroz contra él, la mayor parte de ella injustificada. Si analizamos la evolución de esa crítica, en la mayoría de las ocasiones exacerbada y elevada casi a conflicto personal, parece que esta resulta más bien un recurso de Unamuno para hacer valer su lectura del *Quijote* y desligar al propio Cervantes de su obra, adoptando el descrédito como estrategia principal. No nos ha de extrañar que esto fuera así, pues, como vimos anteriormente, esta es una de las grandes empresas Unamunianas, necesitada de y empeñada en separar —en la medida de lo posible— a Cervantes del *Quijote* para liberarlo, así, de la «*la plaga de cervantófilos o cervantistas*» que constriñen su alcance y su lectura.

Unamuno afirma que el *Quijote* es una obra que está muy por encima de lo que cabría esperar de un autor con un «ingenio tan lego» —como diría Menéndez Pelayo—, si lo juzgamos comparándola con sus demás obras. Asimismo, alegará que no es buen literato por dos motivos: no fue un buen escritor técnicamente hablando, y menos para ser considerado modelo de escritura como lo fue; y jamás supo entender el alcance de su obra y a sus personajes, burlándose y riéndose maliciosamente de ellos. Aquí Unamuno incurre en una clara «confusión de conceptos que le lleva a identificar la incapacidad artística con la falta de conciencia de lo que podían dar de sí sus personajes, proceso por otra parte, que sólo el trascurrir histórico podía hacer evidente»⁴⁴, de ahí lo infundado de sus acusaciones.

Unamuno sostiene la idea de que los entes de ficción gozan de vida real⁴⁵, esto

⁴² Afirma Unamuno: «la filosofía se acuesta más con la poesía que con la ciencia» (STV, cit., pág. 50).

⁴³ J. Sánchez y L. Montaña-Montero, op. cit.; pág. 419.

⁴⁴ Alfredo López-Pasarín; «En torno a la Vida de Don Quijote y Sancho, de Unamuno: cuestiones de hermenéutica», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 47(2) (Salamanca), 2009, págs. 53-67; pág. 57.

⁴⁵ Véase, por ejemplo, cuando Augusto Pérez se rebela contra su propio autor en *Niebla*. Cfr. Ana Rosa Gómez Rosal, Modelos de inmortalidad en la novela unamuniana, TFM UNED, Madrid, 2018 [<http://espacio.uned.es/fez/view/bibliuned:masterFilosofiaHistoria-Argomez>].

es, Don Quijote y Sancho Panza son reales. En defensa de esta empresa, el filósofo vasco se valdrá también del recurso metaficcional empleado por el propio Cervantes en el *Quijote*, a saber, la de la supuesta autoría de Cide Hamete Benengeli⁴⁶, historiador ficticio por él creado, para forjar su concepción de Cervantes como biógrafo o historiador, acentuando así la condición de esos entes de ficción como entes reales. Obviamente, Unamuno sabía que Don Quijote y Sancho no existieron al modo en que existió él o existimos nosotros, como *hombres de carne y hueso* —aunque así lo hubiese preferido—. Su condición ontológica es distinta. Sin embargo, lo que pretende mostrarnos es que su existencia, aún siendo entes de ficción, es más real, fuerte y auténtica que la de su propio creador, *hombre de carne y hueso*. Don Quijote y Sancho siguen vivos en nosotros, en su pueblo, en su tradición, son parte de la cultura popular; siguen todavía batallando después de tantos siglos y esto les otorga realidad, más que incluso a su autor. Afirma Unamuno respecto a esto:

«...muchas veces tenemos a un escritor por persona real y verdadera e histórica, por verle de carne y hueso, y a los sujetos que finge en sus ficciones no más sino por de pura fantasía, y sucede al revés y es que estos sujetos son muy de veras y de toda realidad y se sirven de aquel otro que nos parece de carne y hueso para tomar ellos ser y figura ante los hombre».⁴⁷

En esta nueva condición de historiador, la opinión del Unamuno no mejorará pues lo considera, aún así, un mal historiador ya que cada vez que «Cervantes se introduce en el relato y se mete a hacer consideraciones por su parte, es para decir alguna impertinencia o juzgar malévolamente y maliciosamente a su héroe»⁴⁸. Y es que, según el pensador vasco, Cervantes se siente continuamente desbordado por sus propios personajes, esto provoca que no los pueda entender, y ante esta incompreensión responde con la burla hacia ellos, tratándolos con malicia.

Esta desavenencia unamuniana con respecto al texto cervantino es, en muchas ocasiones, producto de la incompreensión por parte de filósofo vasco de cómo procede el humor cervantino. Ambos autores tienen una concepción del humor muy distinta que

⁴⁶ Dirá Unamuno: «el pintor que quiera, pues, pintar a Don Quijote en *buena filosofía quijotesca*, ha de sacar de sus hazañas y condición sus facciones, su color y su estatura, sirviéndose de los datos empíricos que Cide Hamete nos proporciona...» y es que, así es, los datos, según Unamuno, hay que ir a buscarlos a la obra de Cide Hamete Benengeli «por haber éste sido su biógrafo» y no de la obra de Cervantes, mero transcriptor; («El Caballero de la triste figura. Ensayo iconológico», *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Castro, 2007 (tomo VIII) págs. 259-277; págs. 265 y 260).

⁴⁷ *VQS*, cit., pág. 525.

⁴⁸ M. de Unamuno, «Sobre lectura e interpretación del “Quijote”»; cit., pág. 15.

lleva a Unamuno a no entender los mecanismos del criticismo cervantino. Mientras que en Cervantes se da un «humor lúdico, alegre y desinteresado; humor puro, de crítica muy moderada, que pone en evidencia al personaje de forma benévola y hasta comprensiva»⁴⁹, Unamuno emplea un «humor más visceral y corrosivo [...] un humor que ridiculiza de forma despiadada a su personaje, con toda la artillería pesada de su ironía»⁵⁰. Y esto se debe a que ambas concepciones del humor varían tanto en motivación como en finalidad. A Cervantes no le interesa ser juez de nada ni de nadie porque no pretende cambiar el mundo, sino sólo mostrarlo tal y como es. Sin embargo, Unamuno pretende sacudir a las gentes, censurar comportamientos, cambiar unos principios por otros más apropiados, en definitiva, perfeccionarnos tanto individual como colectivamente. Como explica Marcial Morera, es la clara contraposición entre el hombre de la fe y el hombre escéptico.

A lo largo de *VQS*, Unamuno lleva a cabo constantes referencias al texto *Vida de Ignacio de Loyola*, de Pedro de Rivadeneira, y a la vida de Cristo. Estas referencias no son anecdóticas, constituyen un recurso muy útil con el que Unamuno pretende dar realidad histórica al *Quijote* y sus personajes. Abre un diálogo entre Don Quijote, la pura ficción; Ignacio de Loyola, la historia; y Cristo, la combinación entre mito y realidad; con el que trata de dar soporte histórico y veracidad al relato. Como vemos, nada hay en vano, nada es anecdótico, sino que hay una intención detrás.

Estas actitudes *anticervantinas*, por quijotescas, que aquí hemos mostrado no han de ser tomadas al pie de la letra, sino considerarlas como un recurso más del ingenio unamuniano para lograr la empresa que se ha propuesto: la de «*quijotizar*» el propio *Quijote*. Hay momentos en los que Unamuno logra reconciliarse con el escritor alcalaíno. Una manifestación de esta actitud reconciliadora se muestra en un artículo con título *Sobre el quijotismo de Cervantes* (1915) en el cual valora la importancia del “Manco de Lepanto”. Afirma aquí Unamuno:

«En mi obra “Vida de Don Quijote y Sancho” [...], exageré acaso, por vía de paradoja [...] mi culto a Don Quijote a expensas de Cervantes [...]. Era mi objeto mostrar que lo real, lo duradero, lo eterno, es la obra de uno».

⁴⁹ Marcial Morera, «Humor unamuniano vs. Humor cervantino. Comentario de texto», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 41 (Salamanca), 2006, págs. 51-61; pág. 59.

⁵⁰ *Ibidem*; pág. 60.

«Llevado por aquel sentido quise prescindir de todo lo que en el Quijote no es Don Quijote [...] Quise reaccionar contra la estúpida exégesis de los masoretas de nuestro cervantismo [...] Y es que adivinaba en el fondo de estos hombres nefastos un repuesto de antiquijotismo... Son ellos, y no Cervantes, quienes se burlan de Don Quijote»⁵¹.

⁵¹ M. de Unamuno, «Sobre el qui jotismo de Cervantes», *Nuevo Mundo*, Madrid, número publicado el 13-II-1915; pág. 6.

3. El *Quijote* y el problema de España.

El trabajo de Unamuno *VQS* viene precedido por un extenso bagaje bibliográfico de literatura regeneracionista, tan odiada por el filósofo vasco⁵², pero de la que, sin embargo, ya había participado⁵³ con escritos anteriores, como, por ejemplo, los cinco ensayos que componen *En torno al casticismo* (1895). Anteriormente explicábamos que Unamuno recibe el *Quijote* «convertido ya en un mito recurrente del mesianismo finisecular». Esto explica que tras cada una de las palabras que Unamuno escribe sobre el *Quijote* lata, en el fondo, una honda preocupación por España, pues Unamuno nunca rehuyó de los problemas de su circunstancia, y España era uno de ellos. Su quijotismo filosófico nos ofrece un programa vital producto de un diagnóstico de los males que están devastando España y coagulando la vida de su pueblo. Como explica J. Blasco, el autor de *VQS* establece como paradigma el proyecto vital que representa Don Quijote —autorretrato de Unamuno—, de nuestro «caballero de la fe», que es el líder espiritual que ha de guiarnos hacía la tan aclamada regeneración patria. Y es que Don Quijote representa para el pensador vasco la fe ciega, esto es, la pura voluntad: es acción, heroísmo, valor; todo lo opuesto a nuestro pueblo, que vive cohibido por los grandes males de la «cobardía moral» y la «pereza espiritual», mas «este valor es el que necesitamos en España, y cuya falta nos tiene perlesuada el alma»⁵⁴.

Los regeneracionistas convierten el *Quijote* en nuestra «Biblia Nacional», le

⁵² Dice Unamuno: «aquella hórrida literatura regeneracionista, casi toda ella embuste, que provocó la pérdida de nuestras últimas colonias americanas, trajo la pedantería de hablar del trabajo perseverante y callado —eso sí, voceándolo mucho, voceando el silencio—, de la prudencia, la exactitud, la moderación, la fortaleza espiritual, la sindéresis, la ecuanimidad, las virtudes sociales, sobre todo los que más carecemos de ellas. En esa ridícula literatura caímos casi todos los españoles, unos más y otros menos...» (*STV*, cit., pág. 312).

⁵³ Cabe recordar que Unamuno, bajo el cobijo del positivismo, comienza adscribiéndose inicialmente a la idea de una España moderna y europeizada que años más tarde negará y criticará. Fue Joaquín Costa quien dio nombre a esa idea de la «europeización». Sin embargo, Unamuno defenderá en un artículo conmemorativo por la muerte del regeneracionista, publicado bajo el nombre de *Sobre la tumba de Costa* (1911), que Joaquín Costa fue una de las más grandes mentes africanas que ha dado nuestra nación: «él, el hombre que alguna vez manifestó su deseo de que en cierto modo se volviese a los Reyes Católicos —y digo en cierto modo porque eso de la vuelta al pasado es una tontería que nadie predica y sólo invención de cuatro atolondrados que se fingen enemigos para tener que combatirlos—; él, el que quería que España se metiese en África [...], ¡se encontró convertido en bandera del... europeísmo! Él fue quien popularizó eso de la europeización. Es decir, él popularizó la palabra. Porque aquí se cobra más nombre popularizando una palabra o una frase, que no una idea» (M. de Unamuno, «Sobre la tumba de costa. A la más clara memoria de un espíritu sincero», *Obras completas*, cit., págs. 1.017-1.033; pág. 1.027).

⁵⁴ *VQS*, cit., pág. 305.

otorgan la condición de mito: Don Quijote, como lo fuere Cristo, es el mesías que ha de salvarnos a través de las enseñanzas que predica en sus aventuras, recogidas en su «*Evangelio según Cervantes*». Y Unamuno esgrime frente a este Don Quijote del «regeneracionismo europeizante»:

«retírese el Don Quijote de la Regeneración y del Progreso a su escondida aldea a vivir oscuramente, sin molestar al pobre Sancho el bueno, el simbólico idiota, sin intentar civilizarle, dejándole que viva en paz y en gracia de Dios en su atraso e ignorancia».⁵⁵

3.1. Unamuno y su inclusión en la «polémica de la ciencia española». Consideraciones sobre el pensamiento sureño.

Nuestra empresa en este trabajo de fin de grado es la de dilucidar las características del quijotismo filosófico que pregonaba en su obra Unamuno, del cual afirma el filósofo que es auténtica filosofía española, como también lo fue el vivismo, la filosofía de Luis Vives, rescatada por Menéndez Pelayo —no muy acertado en opinión de Unamuno—, o el senequismo que Ángel Ganivet pregonó como nuestro, éste ya con acento «español, latinoaficano, no helénico». Sin embargo, esta idea nos conduce inexorablemente a formularnos la siguiente pregunta: ¿realmente existió una ciencia o filosofía propiamente española? En torno a esta problemática giran las conocidas «polémicas sobre la ciencia española».

Un primer momento de esta polémica se inicia con un artículo de Masson de Morvilliers en la *Encyclopédie méthodique* bajo el título *España* (1782), donde afirma:

«Hoy, Dinamarca, Suecia, Rusia, la misma Polonia, Alemania, Italia, Inglaterra y Francia [...] cada uno de ellos, hasta aquí, han hecho algún descubrimiento útil, que ha recaído en beneficio de la humanidad. Pero ¿qué se debe a España?

⁵⁵ Y prosigue con su explicación sobre Sancho: «el bueno de Sancho, en quien desahogamos los intelectuales el dolor de nuestras no satisfechas ansias insultándole; el bueno de Sancho guarda tesoros de sabiduría en su ignorancia y tesoros de bondad y de vida en su egoísmo» (M. de Unamuno, «La vida es sueño», *Obras selectas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1986, págs. 175-182; págs. 180-181).

Desde hace dos siglos, desde hace cuatro, desde hace seis, ¿qué ha hecho por Europa?». ⁵⁶

El artículo provocó un agitado debate y las contestaciones de Cavanilles (1874), Denina (1876) y Forner (1876).

Un segundo momento comienza con la polémica iniciada en 1876, propiamente denominada ya como *polémica de la ciencia española*, con una frase del filósofo krau-sista Gumersindo de Azcárate, que dice así:

«Según que, por ejemplo, el Estado ampare o niegue libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden y podrá hasta darse el caso de que se ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos». ⁵⁷

Esta afirmación tuvo la contestación del historiador de las ideas Marcelino Menéndez Pelayo. Realmente podemos decir que es Menéndez Pelayo el verdadero iniciador de la polémica, que, motivado por su maestro Gumersindo Laverde, escribe una refutación utilizando esta frase como pretexto.

El tercer momento de esta polémica es el que a nosotros nos incumbe en este trabajo y es el representado por Unamuno y Ortega. El debate que se abre entre los dos filósofos españoles no es simplemente «un estudio socio-histórico acerca de la condición y características de una presunta filosofía española» sino que abarca también «una confrontación filosófica en torno al problema de España y de la europeización como solución o no a este» ⁵⁸. Este diálogo intelectual entre Ortega y Unamuno nos va a ayudar arrojar luz sobre la idea unamuniana de España y su concepción en torno a nuestra producción filosófica.

Unamuno será tajante en cuanto a la problemática de la ciencia española. Afirma rotundamente la existencia de una filosofía española y de manera expresa durante toda

⁵⁶ Cita referida por José Luis Abellán, «Menéndez Pelayo y la polémica de la ciencia española», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, núm. 2 (Salamanca), 1975, págs. 363-376; pág. 363.

⁵⁷ *Ibídem*; cita ref. en pág. 363.

⁵⁸ José Manuel Sevilla, «Ortega y el pensamiento sureño. Acerca del norte y el sur de la filosofía», en Pablo Badillo O'Farrell y José M. Sevilla Fernández (Eds.), *La brújula hacia el sur. Estudios de filosofía meridional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, págs. 157-199; pág. 169. Este ensayo nos es de suma utilidad en tanto que postula la existencia de dos grandes estilos de pensamiento en Europa, a saber, el norteño y el sureño (asociado a las formas de vida mediterráneas), y tipifica cuáles son sus grandes diferencias, proponiendo su integración. Y es que este «sur de la filosofía» nos arroja unas claves imprescindibles para entender el pensamiento de Unamuno. Nosotros respaldamos esta afirmación respecto de la filosofía española, no tanto por conveniencia académica, sino por convicción personal.

su extensa obra. Así, por ejemplo: «pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta»⁵⁹. Para Unamuno, existe una filosofía española, pero esta filosofía no emerge al estilo septentrional, es decir, rehúye de toda sistematización y abstracción. Está afirmando la existencia de una filosofía pero con unas particularidades propias y específicas. Y añade: «filosofía esta nuestra que era difícil de formularse en esa segunda mitad del siglo XIX, época afilosófica, positivista, tecnicista, de pura historia y de ciencias naturales, época en el fondo materialista y pesimista»⁶⁰. ¿Por qué afirma esto? Porque «Unamuno no busca como Menéndez Pelayo filósofos en el sentido técnico de la palabra [...]. Cambia el objeto y el método: busca en lo más granado de la filosofía áurea, en la cultura popular, en los entresijos de la lengua»⁶¹. Desde la perspectiva de la tradición positivista esta concepción filosófica no puede emerger porque las particularidades de nuestra filosofía van más allá de las categorías que rigen la ciencia y la metafísica europea, esto es, sistematicidad, claridad conceptual, etc. La nuestra ha sido una cultura de literatos y *sentidores*⁶²:

«Nuestro don es ante todo un don literario, y aquí todo, incluso la filosofía, se convierte en literatura. Nuestros filósofos, a partir de Séneca, son lo que en Francia llaman moralistas. Y si alguna metafísica española tenemos es la mística, y la mística es metafísica imaginativa y sentimental»⁶³.

El precedente más inmediato a Unamuno es Menéndez Pelayo, que ya afirmaba la existencia de una ciencia española, pero habla de unas «características españolas», es decir, peculiares. La cuestión es si podemos afirmar la existencia de una ciencia sin

⁵⁹ *STV*, cit., pág. 313.

⁶⁰ *Ibidem*; pág. 313.

⁶¹ Paolo Tanganelli, «Apostillas al diálogo Sobre la filosofía española (1904): aproximación a las raíces del antirracionalismo unamuniano», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 34 (Salamanca), 1999, págs. 55-74; pág. 66.

⁶² Como muy bien apunta J. L. Abellán, esta peculiar concepción de la filosofía española tiene mucho que ver con la importancia que tiene en Unamuno la vida intrahistórica del pueblo: «hay en Unamuno un pleno rechazo a la vida histórica española, entendida como manifestación de una individualidad excluyente y de un proteccionismo casticista [...]. Por el contrario, tiene fe en la espontaneidad del pueblo y predica como salvación, una inmersión en la intrahistoria, en las corrientes subterráneas que anidan en el pueblo sencillo y sin contaminar. En este plano intrahistórico es donde hay que ir a buscar la filosofía española, que ha permanecido oculta para el plano consciente de la nación; por eso la filosofía española se encontrará más en nuestras obras literarias que en los tratados de filosofía, más en metáfora que en conceptos» («Aportaciones de Unamuno y Ortega para una filosofía española», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 14-15 (Salamanca), 1964, págs. 11-18; pág. 12).

⁶³ M. de Unamuno, «Sobre la tumba de Costa», cit., pág. 1.027.

adjetivos⁶⁴. Es aquí cuando entra en escena Ortega, quien cree que no, que «la cultura mediterránea no puede oponer a la ciencia germánica —filosofía, mecánica, biología— productos propios»⁶⁵.

Unamuno pensaba que «nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía»⁶⁶; es decir, la lengua implica ya la existencia de una determinada cosmovisión y actitud ante la vida⁶⁷. Una lengua es una «filosofía potencial», y esto se debe a «que el punto de partida lógico de toda especulación filosófica [...] es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo...»⁶⁸. El lenguaje ya nos ofrece un determinado *horizonte* que determina nuestra visión e interpretación de los hechos, de la realidad, del mundo. La palabra media entre el sujeto y el mundo, hay una unidad entre las cosas y la imperfecta forma verbal que lo expresa.

Ortega en sus *Meditaciones del Quijote* lleva a efecto una distinción entre *cultura germánica* y *cultura latina* sumamente útil para los propósitos seguidos en este trabajo. Tal distinción es posible dado que existe una diferencia esencial entre ambas: mientras que la primera representa la «cultura de las realidades profundas», la segunda representa la «cultura de las superficies». Sin embargo, para Ortega, el problema procede de cómo hemos entendido esa «cultura latina», sobre todo por parte de franceses, italianos y españoles —culturas meridionales—, puesto que ha sido utilizado por estos como un recurso para escudarse «en las horas de menoscabo». Y es que, efectivamente, Ortega argumenta que «el recurso de la “latinidad” no es más que “pretexto” e “hipocresía” de los pueblos mediterráneos que, ante su falta de producción científica, se consuelan vanamente creyéndose los “herederos del espíritu heleno”»⁶⁹. Es este el motivo que le lleva a cambiar de expresión, no quiere seguir perpetuando ese error; por ello, inaugura el concepto de «cultura mediterránea», sustituta de la obsoleta expresión «cultura latina». Ortega desdeña la cultura latina considerándola «no más que una colonia intelectual griega, cuando no un arrabal de la Grecia clásica, ignorando así lo específico de la cul-

⁶⁴ Al final, esto de los “adjetivos” puede acabar tomando la forma de excusa para no reconocer nuestra propia incapacidad filosófica y científica. Y así lo pensaba Ortega.

⁶⁵ *MQ*, cit., pág. 35.

⁶⁶ *STV*, cit., pág. 313.

⁶⁷ Afirma Unamuno: «como que la filosofía es la visión total del universo y de la vida a través de un temperamento étnico» («Sobre la filosofía española», cit., pág. 30). Y ese temperamento queda reflejo en el lenguaje de un pueblo, que determina nuestro *horizonte de comprensión*.

⁶⁸ *STV*, cit., pág. 313. Es desde esta óptica desde la cual hemos de entender afirmaciones como: «sin duda, todos los pueblos la tienen» —refiriéndose a la filosofía— «manifiesta o velada» (M. de Unamuno, «Sobre la filosofía española», cit., pág. 30).

⁶⁹ J. M. Sevilla, «Ortega y el pensamiento sureño. Acerca del norte y el sur de la filosofía», cit., pág. 170.

tura latina en su recepción, apropiación y transmisión de la cultura griega»⁷⁰. Y es que, efectivamente, en toda recepción de lo extraño —en el sentido de algo ajeno al sí mismo— ya existe cierta interpretación de aquello que se quiere asumir, y en esa interpretación se pone de manifiesto algo específico que antes no estaba —por lo tanto, que es genuino— y que tiene valor por sí mismo. Para comprender e integrar algo extraño en nosotros tiene que pasar por el tamiz de la cultura y la lengua, que ofrece unos filtros concretos e históricos que determinan ya esta recepción.

Si por algo se caracteriza la filosofía de Ortega es por su carácter mediador e integrador: sin olvidar su modo de pensar «*sub specie meridionalis*» —categoría formulada por José M. Sevilla—, pretende integrar lo que de positivo tiene el pensamiento germánico en nuestro modo originario de relacionarnos con el mundo. No pretende olvidar lo que de peculiar tiene nuestro pensamiento, ni que esto quede subordinado bajo lo que del mundo germánico se quiere importar. Su objetivo es que haya una integración entre ambas perspectivas y se complementen. Según Sevilla, Ortega demanda la articulación entre vida y razón en busca de una filosofía vivible. Para Unamuno, en cambio, esta integración es un imposible pues vida y razón son dos conceptos contradictorios que se repelen: cuando afirmamos uno estamos negando el otro, y viceversa. En cuanto a la búsqueda de una filosofía que sea vivible, Unamuno no estaría tan distante de Ortega: si filosofamos para vivir —como bien creía Unamuno—, entonces esa filosofía ha de hacerse vivible. Ortega entendería esa *filosofía vivible* de la que habla Sevilla como «un modo de existencia humana», esto es, saber el hombre a qué atenerse. Y “saber a qué atenerse” es hacer del mundo un lugar habitable. No podemos tratar de pensar la verdad sin vivirla⁷¹.

Entre pensamiento mediterráneo y pensamiento germánico se anteponen dos formas distintas de concebir la *claridad* —como ilustra Ortega—; es decir, mientras que el primero atiende a la claridad que le ofrece la impresión de lo inmediato, el segundo busca la claridad que le ofrece el concepto, que es una búsqueda profunda de significado. Mientras que en el «hombre mediterráneo» prima la inmediatez (sensualistas)⁷², en

⁷⁰ Pedro Cerezo Galán, «Al sur del pensamiento: mediterraneanismo y latinidad», en *Filosofías del sur, Actas de las XI Jornadas Internacionales de la Asociación de Hispanismo Filosófico*, José Luis Mora García, María del Carmen Lara, Oscar Barroso, Elena Trapanese y Xavier Agenjo Bullón (Eds.), Madrid, 2015, págs. 23-50; pág. 34.

⁷¹ Cfr. J.M. Sevilla, «Ortega y el pensamiento sureño. Acerca del norte y el sur de la filosofía», cit., págs. 160-162.

⁷² Dice Ortega: «los mediterráneos que no pensamos claro, vemos claro» y «para un mediterráneo no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas» (*MQ*, cit., pág. 37).

el «hombre gótico» prima la profundidad del concepto (lo ideal). Podemos hablar, pues, de una diferencia antropológica. La impresión de la que habla Ortega y que tanto nos caracteriza hace referencia a ese aspecto de la realidad más inmediato en el que hacemos vida, es decir, se centra en lo concreto. Sin embargo, el concepto busca lo esencial de cada cosa, y para ello es necesario apartar todas esas particularidades que hacen del objeto algo concreto, dando como resultado un producto abstracto, pero universalmente aprehensible. Esta diferencia lleva, por ejemplo, a concepciones distintas en torno a la idea de hombre que acaban marcando el camino del pensamiento y de nuestra filosofía. Frente al hombre abstracto de la filosofía idealista alemana, aflora aquí una percepción totalmente distinta: el hombre se define en lo que de concreto tiene. Si en Unamuno encontramos la noción de «hombre de carne y hueso», el hombre que nace, muere, sufre, padece, vive, etc.; en Ortega aflora el «yo» con su circunstancia constitutiva. El célebre lema «yo soy yo y mis circunstancias...»⁷³ asume

«el punto de vista del yo que es vida individual y concreta, o sea del “yo viviente” como coexistencia de mi yo conciencia racional y el mundo [...] El *mediterraneísmo* de Ortega, problemático y crítico consigo mismo, emerge de esa re-vitalización de la fórmula del circunstancialismo»⁷⁴.

Ortega pregonaba la importancia del concepto como ese órgano que arroja luz sobre las cosas; y trata de mediar entre este «vigor del concepto» y «la vitalidad de la impresión», pues, como apunta Sevilla, se siente «heredero de ambos tipos», y así asume su circunstancia. Sin embargo, advierte que «la misión del concepto no estriba, pues, en desalojar a la intuición, a la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida»⁷⁵.

Lo que Ortega busca es la reubicación y centralidad de la vida, que la razón se ponga al servicio de esta. Y es que, como apostilla Sevilla, el lado meridional parece ser el único capaz de *doblegar* a la razón para que se ponga al servicio de la vida, con imaginación e ingenio. El objetivo final que, entonces, pretendería el filósofo madrileño

⁷³ «...y si no la salvo a ella no me salvo yo» (*MQ*, cit., pág. 14). Es un ejercicio en el que se adquiere conciencia de la circunstancia; porque la circunstancia es la constitución de mi «yo concreto», histórico, viviente.

⁷⁴ J. M. Sevilla, «Ortega y el pensamiento sureño. Acerca del norte y el sur de la filosofía», cit., pág. 170. Toda esta problemática ha sido subrayada por Sevilla en el artículo ya citado y en «Crisis, ruinas y filosofía. Del norte al sur del pensamiento», en Antonio Scocozza y Giuseppe D'Angelo (Eds.), *Magister et discipuli: filosofía, historia, política y cultura*, Bogotá, Penguin Random House, 2016 (II tomo), págs. 483-506.

⁷⁵ *MQ*, cit., pág. 42.

sería que «el Sur deje de ser pura topología y se convierta en semántica, se transforme en “cultura”»⁷⁶. Reconoce nuestra condición del pensamiento, pero con esto no es suficiente, pues esta condición ha de aspirar a superar sus propias limitaciones, y piensa que estas pueden ser superadas importando el modelo alemán, para que nuestra genialidad filosófica meridional quede sistematizada y rigurosamente expresada.

El breve recorrido que hemos hecho por la filosofía orteguiana nos ha servido para tipificar algunas de las singularidades que caracterizan al pensamiento sureño como estilo propio de pensamiento, no completamente opuesto, pero si sumamente distinto al norteño. Podemos afirmar, pues, conforme a lo expuesto, que Unamuno es un pensador típicamente sureño. Y es desde la asunción de esta condición desde la que reconoce la existencia de una filosofía española. El breve ensayo *Sobre la filosofía española* (1904) constituye una defensa de la filosofía y de su peculiar condición, peculiar si la comparamos con el modelo norteño, pero que se constituye como auténtica y genuina. Y es que nuestra filosofía se caracteriza por ser un filosofar vivo, concreto, apegado a la circunstancia circundante, donde la búsqueda de sentido «se ejecuta desde la mirada que recae en lo pequeño, en la humilde menudencia de aquello que nos circunda y donde siempre hay un *lógos* por descubrir»⁷⁷. María Zambrano, pensadora sureña también, sigue la línea unamuniana cuando afirma:

«Se le ha hecho a la cultura española el reproche de no haber fabricado una metafísica sistemática al estilo germano, sin ver que hace ya mucho tiempo que todo era metafísica en España. No se hace otra cosa apenas; en el ensayo, en la novela, en el periodismo inclusive y tal vez donde más. No le va al español el levantar castillos de abstracciones [...]»⁷⁸

En este contexto en torno a la importación de lo europeo como solución al problema intelectual de España, se produce una extrapolación de las implicaciones del debate al problema espiritual de España, fraguándose la célebre problemática acerca de la «europeización». Ortega en *Meditaciones del Quijote* identifica el espíritu germánico con la europeización y el espíritu mediterráneo con la españolidad. Si Ortega pregona la «europeización de España», sin que sea esta una conquista completa; Unamuno será la defensa de la «españolización de Europa», lo que Ortega llamaba «la desviación “afri-

⁷⁶ J. M. Sevilla, «Ortega y el pensamiento sureño. Acerca del norte y el sur de la filosofía», cit., pág. 170 (diríjase a la nota a pie de página).

⁷⁷ *Ibidem*; pág. 165.

⁷⁸ *Ibidem*; cita referida en pág. 174.

canista”» de nuestro «maestro y morabito D. Miguel de Unamuno». Frente al movimiento hacia afuera de la cultura europea, defiende el filósofo vasco un movimiento hacia dentro de la «tradición eterna»⁷⁹. La problemática de la europeización, que se abre en la Generación del 98, con los regeneracionistas como protagonistas, prosiguió en la generación de Ortega, que tomará el relevo del problema de España.

Unamuno, en el ensayo *Sobre la europeización* (1906), contrapone los términos «europeo moderno», tópicos regeneracionistas, al de «africano antiguo». Esta contraposición trae de fondo el antagonismo entre la ortodoxia científica que se pregona desde Europa, y que se quiere importar a nuestro pueblo, y el concepto de sabiduría, el cual proclama Unamuno. Afirma en este ensayo: «hay dos cosas de que se habla muy a menudo, y son la ciencia y la vida. Y una y otra, debo confesarlo, me son antipáticas»⁸⁰. Si a la vida se contrapone la muerte, a la ciencia la sabiduría, y es que «la sabiduría es a la muerte lo que la ciencia a la vida»⁸¹. La sabiduría tiene por objeto la muerte, es el conocimiento que nos prepara a «bien morir». Al fin y al cabo, como bien apunta José L. Abellán, en tal sentido toda la filosofía de Unamuno puede definirse como una «*meditatio mortis*». En este mismo artículo, Unamuno ya define cómo habría de darse ese proyecto de rehabilitación de España:

«Tengo la profunda convicción [...] de que la verdadera y honda europeización de España, es decir, nuestra digestión de aquella parte de espíritu europeo que pueda hacerse espíritu nuestro, no empezará hasta que no tratemos de imponernos en el orden espiritual a Europa, de hacerles tragar lo nuestro, lo genuinamente nuestro, a cambio de lo suyo, hasta que no tratemos de españolizar a Europa».⁸²

Unamuno no se cierra plenamente, es partidario de que haya un intercambio, un diálogo entre esa ciencia europea y la literatura —lo más genuinamente nuestro— para que, así, cada pueblo, cada esfera de cultura, se vea enriquecido. Mas esto de la europeización

⁷⁹ Ángel Ganivet, con quien Unamuno entabló una gran amistad que le llevó, incluso, a colaborar con él en algún proyecto, coincidía con el pensador vasco en que los españoles habrían de olvidarse de Europa y tenían que empezar a redirigir sus miradas hacia las castizas esencias de su propia *intrahistoria* y aprender a identificarse con ellas. (Para ampliar información en torno a la recepción de la crisis del 98 en Unamuno y Ganivet, véase Pilar Concejo Álvarez, «La crisis del 98 en Ganivet y Unamuno», en *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Vol. 2, 2000, págs. 129-136).

⁸⁰ M. de Unamuno, «Sobre la europeización», *La España Moderna*, núm. 216 (Madrid, 1906, págs. 64-83; pág. 66.

⁸¹ *Ibidem*; pág. 67.

⁸² *Ibidem*; pág. 81.

zación no puede tratarse sólo de un importar lo que de fuera viene para perder lo más genuinamente nuestro, aquello que nos caracteriza como pueblo. Unamuno se cuestiona qué significado tiene esta noción de Europa⁸³ que tanto se predica por los círculos regeneracionistas, pues «esta noción primitiva e inmediatamente geográfica nos la han convertido» —estos *européizantes del regeneracionismo español*— «por arte de magia en una categoría metafísica»⁸⁴. Para Ortega, su significado es claro: Europa es sinónimo de ciencia. El «meditador del Escorial» habla de esa carencia española de espíritu científico y pregona Europa, como sinónimo de ciencia, como la solución al problema espiritual de España. Allí reside aquello de lo que carecemos, y con lo más genuinamente nuestro y aquel empujón científico puede España marcar en rojo su región como centro generador de ciencia y, por lo tanto, de cultura. Sin embargo, espeta Unamuno, que Europa también es industrialización y acumulación estéril de productos (ya sean materiales o culturales), llevando a cabo una crítica a ese modelo de cultura⁸⁵ que produce la razón europea, «que quita sabiduría a los hombres y los suele convertir en unos fantasmas cargados de conocimiento»⁸⁶: «¡Hay que producir, producir lo más posible en todos los órdenes, al menor coste, y luego que desfallezca el género humano al pie de la monumental torre de Babel [...]»⁸⁷

Sin embargo, la noción de Europa defendida por los regeneracionistas entra en crisis en 1914 con el estallido de la Gran Guerra. Se preguntan los intelectuales cómo podemos querer importar aquello que ha generado tal barbarie. Se ha entrado en una crisis de valores. Pero no sólo en Europa, esta también asoma en España con su «guerra incivil». Unamuno, como otros intelectuales, ven la urgencia de plantear un proyecto ético para la regeneración. Sin embargo, esta regeneración no tiene que suponer un olvido de lo que somos. La regeneración de España no llegará hasta que esta no se «reconcilie consigo mismo», pues la regeneración europeísta no es capaz de penetrar en el

⁸³ Para ampliar información sobre la noción orteguiana de Europa véase J. M. Sevilla, «Ortega y Gasset y la idea de Europa», *Revista de Estudios Orteguianos*, vol. 3. núm. Nov. (Madrid), 2001, págs. 78-111. Con respecto a la noción unamuniana de Europa, consúltese Miguel A. Pastor Pérez «L'Europa di Miguel de Unamuno», en Bruna Consarelli (Coord.), *L'Europa 'una' e 'multanime': un problema ancora aperto*, Cedam, 2012, págs. 119-136.

⁸⁴ *STV*, cit., pág. 306.

⁸⁵ Señala muy oportuno Diego Sánchez Meca: «Unamuno critica en su proyecto de modernización de España» —haciendo referencia al modelo regeneracionista de Costa— «fundamentalmente, su racionalismo. El intento de europeizar a España se le aparecía como un intento de querer introducir e implantar aquí el ideal burgués de la racionalización de la vida, la disciplina burguesa del trabajo y del autosacrificio, lo cual se traducía, para él, en una especie de colonización y falsificación de nuestro propio sentimiento castizo de la vida» («El quijotismo de Unamuno, el cervantismo de Ortega y la España del 1898», *Praxis Filosófica*, núm. 20 (Colombia), Ene-Jun. 2005, págs. 69-86; pág. 71).

⁸⁶ M. de Unamuno, «Sobre la europeización», cit., pág. 66.

⁸⁷ M. de Unamuno, «La vida es sueño», cit., pág. 179.

alma intrahistórica de nuestro pueblo. Aquí reside la importancia de todo proyecto. Y en esto estaban de acuerdo ambos. Porque, al fin y al cabo, a ambos autores les une su preocupación por España, y siempre habrá puntos de confluencias⁸⁸, pues aunque los medios sean distintos, el fin es el mismo. A pesar de las diferencias y sus duros enfrentamientos intelectuales, Ortega y Unamuno se tenían un respeto y admiración recíproca, encontrando en ambos influencias intelectuales de ida y vuelta⁸⁹.

3.2. Del «quijotismo» de Unamuno al «cervantismo» de Ortega: dos visiones en torno al *Quijote*.

Las *MQ* (1914) las escribe Ortega como respuesta a la *VQS* (1905) y al método de *exégesis unamuniana* del que allí se hace gala. Y así lo sugiere en esa advertencia inicial que le hace al lector:

«En las *Meditaciones del Quijote* intento hacer un estudio del quijotismo. Pero hay en esta palabra un equívoco. Mi quijotismo no tiene nada que ver con la mercancía bajo tal nombre ostentada en el mercado. Don Quijote puede significar dos cosas muy distintas: Don Quijote es un libro y Don Quijote es un personaje de ese libro. Generalmente lo que en bueno o en mal sentido se entiende por “quijotismo” es el quijotismo del personaje. Estos ensayos, en cambio, investigan el quijotismo del libro»⁹⁰.

La alusión a Unamuno es clara y meridiana, y frente a ese «quijotismo del personaje», Ortega quiere contraponer el «quijotismo del libro» que repercute sobre Cervantes y le otorga a éste la importancia que merece como autor de la obra. Y es que, ciertamente, una de las grandes críticas que se le ha hecho a ese «quijotismo unamunia-

⁸⁸ Señala Sánchez Meca: «en lo que coinciden, pues, Unamuno y Ortega es en esta idea de que la europeización de España no puede ser cuestión de importar lo extraño, de dejarse colonizar el alma, sino que lo que debe es llevar a un despertar de las propias energías creativas y a un desarrollo de las potencialidades características del pueblo español, ayudando a reestructurar un estilo de vida propio. Y en lo que discrepan tiene ya que ver con el papel a jugar por lo que podíamos llamar “razón europea”» («El quijotismo de Unamuno, el cervantismo de Ortega y la España del 1898», cit.; págs. 71-72).

⁸⁹ Para ampliar información sobre esta relación entre ambos autores véase Emilio Salcedo, «Unamuno y Ortega y Gasset, diálogo entre dos españoles», *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno*, núm. 7 (Salamanca), 1956, págs. 97-130; P. Cerezo Galán, *Miguel de Unamuno. Ecce homo: La existencia y la palabra*, Salamanca, EUSAL, 2016, centrándonos, sobre todo, en el apartado «Unamuno y Ortega: una amistad sideral» en págs. 107-148; y Paulino Garagorri, «Unamuno y Ortega, frente a frente», *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 190 (Madrid), 1965, págs. 15-32.

⁹⁰ *MQ*, cit. pág. 17.

no» es el apego extremo y exclusivo a los personajes principales de Don Quijote y Sancho Panza, que le lleva a tratarlos aisladamente, dando como producto final un retrato totalmente desfigurado de los mismos⁹¹. En *VQS* se observa esto claramente: los capítulos donde Cervantes no se refiere a las hazañas, aventuras o reflexiones de estos dos personajes, haciendo hincapié sobre todo en el primero, se trata de largo y con poca profundidad. Un ejemplo paradigmático de esto sería el comentario al capítulo VI, del que únicamente apunta Unamuno: «Aquí inserta Cervantes aquel capítulo VI en que cuenta “el donoso y grande escrutinio que el cura y el barbero hicieron en la librería de nuestro ingenioso hidalgo”», considerándolo todo «crítica literaria que debe importarnos muy poco. Trata de libros y no de vida. Pasémoslo por alto»⁹². Con este tipo de recursos, pues han de ser considerados como tales, como verdaderos recursos totalmente intencionados de Unamuno, pretende dar el paso del *Quijote* creado por Cervantes al *Quijote* recreado por Unamuno, retrato autobiográfico, espejo de un programa vital con el que quiere revitalizar a un pueblo y su cultura.

Ortega ya apuntó en sus *MQ* una idea, que también recoge J. Blasco y que anteriormente explicábamos, a saber, que el *Quijote* se convierte en el fin de siglo en una «especie de cajón de sastre». Dirá Ortega con respecto a esto: «la figura de Don Quijote, plantada en medio de la obra como una antena que recoge todas las alusiones, ha atraído la atención exclusivamente, en perjuicio del resto de ella, y, en consecuencia, del personaje mismo»⁹³. Esto ha llevado a una deformación de la propia novela y sus personajes. La empresa, pues, que se propone Ortega en este libro es recuperar y rescatar la figura de Cervantes como autor del *Quijote* y otorgarle al autor la importancia que merece como ese “intelecto ingenioso” que dio vida a la obra y dejó impresa en ella un estilo, un particular modo de ver la realidad. Frente a esa actitud reincidente que observa Ortega en algunos intérpretes de la época, que se olvidan de él, como si esto desmereciera importancia, afirmará:

«No podemos entender el individuo sino al través de su especie [...] las cosas artísticas —como el personaje Don Quijote—, son de una sustancia llamada estilo. Cada objeto estético es individuación de un protoplasma-estilo. Así el indivi-

⁹¹ Afirma Ortega: «sin embargo, los errores a que ha llevado considerar aisladamente a Don Quijote son verdaderamente grotescos. Unos, con encantadora previsión, nos proponen que no seamos Quijotes; y otros, según la moda más reciente, nos invitan a una existencia absurda, llena de ademanes congestionados. Para unos y para otros, por lo visto, Cervantes no ha existido», (ibídem; pág. 18).

⁹² *VQS*, cit. pág. 192.

⁹³ *MQ*, cit. pág. 17.

duo Don Quijote es un individuo de la especie Cervantes. Conviene, pues, que, haciendo un esfuerzo, distraigamos la vista de Don Quijote, y vertiéndola sobre el resto de la obra ganemos en su vasta superficie una noción más amplia y clara del estilo cervantino, de quien es el hidalgo manchego solo una condensación particular. Este es para mí el verdadero quijotismo: el de Cervantes, no el de Don Quijote. Y no el de Cervantes en los baños de Argel, no en su vida, sino en su libro. Para eludir esta desviación biográfica y erudita⁹⁴, prefiero el título qui-jotismo a cervantismo»⁹⁵.

El *Quijote* es deudor del ingenio que le dio forma, y para entenderlo hemos de rastrear las raíces germinales del mismo, esto es, Cervantes y su estilo, es decir, «la manera cervantina de acercarse a las cosas». Como apunta Diego Sánchez Meca:

«[...] la originalidad de Ortega, a este respecto, estriba en que, a diferencia de Unamuno, no va a interpretar la potencialidad simbólica del Quijote llevando a cabo una relectura del alma del personaje, sino que va a concentrar su pregunta en lo que significa y representa el estilo de su autor, o sea de Cervantes. De hecho, *Meditaciones del Quijote* no es ningún estudio de la figura de Don Quijote en lo que significa o pueda significar, sino, más bien, un análisis del estilo de Cervantes, o sea, de “la manera cervantina de acercarse a las cosas”, que Ortega identifica con la claridad»⁹⁶.

La importancia, para Ortega, de prestar atención a ese estilo de Cervantes reside en que este representa un modo de acercarse a lo que las cosas son, al mundo. Cervantes hace gala de un estilo que implica algo más que literatura, «lleva consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una política» y es eso lo que hemos de rastrear en la obra.

Otra de las grandes diferencias entre las visiones orteguiana y unamuniana del

⁹⁴ A este respecto, no estaban tan lejano Ortega de Unamuno. Ambos consideran que ese «cervantismo erudito, histórico, documental» no acaba penetrado en lo verdaderamente importante y sustancial de la obra, en este caso, el *estilo cervantino*. Se queda en las periferias de la obra, en los datos anecdóticos carentes de transcendencia alguna. Dirá Ortega: «la filosofía es idealmente lo contrario de la noticia, de la erudición» pues la erudición ocupa «el extrarradio de la ciencia, porque se limita a acumular hechos, mientras la filosofía constituye su aspiración céntrica» (*MQ*; págs. 8-9). Y es que, de lo que se trata es de hacer del *Quijote*, vida, y de la vida, filosofía. Este es el objetivo, a saber, sonsacar la filosofía implícita del *Quijote* y hacer «filosofía quijotista» que interpele personalmente a los individuos cuyo destino se pone en juego en esta obra.

⁹⁵ *Ibidem*; pág. 18.

⁹⁶ D. Sánchez Meca, «El quijotismo de Unamuno, el cervantismo de Ortega y la España del 1898», cit., pág. 80.

Quijote tiene que ver con los conceptos de voluntad que se derivan de sus antagónicas concepciones de España. Como explica José M. Sevilla:

«El Quijote de Unamuno y el Quijote de Ortega constituyen dos visiones distintas y contrapuestas [...] porque contienen dos concepciones diferentes y antagónicas de la idea de España y de la “esencia de los españoles”⁹⁷. Frente a la figura del héroe trágico por excelencia de la cultura cristiana que Unamuno simboliza en Don Quijote, como encarnación del idealismo ético en el “caballero de la fe”, se opone el heroísmo quijotesco-cervantino como voluntad de aventura, como voluntad de la *posibilidad de ser*, donde lo que se ensaya —para Ortega— es la propia vitalidad de la vida, y la ventura se presenta como el esfuerzo de hacerla posible»⁹⁸.

Según Sánchez Meca, en Unamuno existe una «orientación subjetivista» derivada de su «tragicismo vital» que le lleva a ese «antagonismo agónico» entre utopía y facticidad, irreconciliables entre sí. Este es el suelo desde el que brota su concepción de la voluntad del héroe trágico como hazaña, es decir, el hacer algo aunque por imposible sea tenido, porque es digno de ser hecho —utópico—, aunque nunca se pueda llegar a realizar o consumir, pues ya tiene valor por sí mismo. En cambio, Ortega, en este sentido, es mucho más realista pues concibe la voluntad del héroe como voluntad de aventura, a saber, voluntad de lo posible, como exploración de nuestras propias posibilidades. Mientras que para Unamuno la autorrealización del héroe viene marcada por esa lucha agónica por el ideal, es decir, hacer posible lo imposible; en Ortega hay una exploración de nuestra «posibilidad de ser» para hacer posible lo que es posible. Lo heroico para Ortega «no equivale [...] a lo extraordinario, sino que se pone en relación con la realización del proyecto vital de cada hombre, sin perder valor ni dignidad»⁹⁹. Y es que la tarea de la libertad en la vida concreta de cada individuo ya es heroísmo, no es necesario ya ningún «sentimiento ético-religioso de carácter trascendente, sino el deseo de perfec-

⁹⁷ En el apartado anterior ya expusimos esta idea. Afirma Ortega: «habiendo negado una España, no encontramos en el paso honroso de hallar otra» (*MQ*, cit. pág. 19). Y cuál es esa España que niega: la del inmovilismo recalcitrante, de la España que quiere ser «juez» en vez de «amante», la de los reaccionarios que idealiza el pasado y demoniza la modernidad, que «tratan el pasado como un modo de vida», el de la tradición nacional (que Unamuno identifica con el catolicismo) que «ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad de España» (*MQ*, cit., pág. 52).

⁹⁸ J. M. Sevilla Fernández, *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y cervantismo*, Sevilla, Fénix, 2005, págs. 107-108.

⁹⁹ D. Sánchez Meca, «El quijotismo de Unamuno, el cervantismo de Ortega y la España del 1898», cit., pág. 79.

ción que trabaja en el seno de la vida misma promoviéndola hacia su ideal de plenitud»¹⁰⁰. En este aspecto, el heroísmo baja a la tierra, se hace más mundano. Ya no es algo que veamos con distancia, sino que por el mismo hecho de vivir, esto es, ejercer nuestra libertad para levantar un proyecto, ya estamos actuando heroicamente pues estamos llevando a cabo una exploración de nuestras posibilidades, esto es, nuestro poder-ser que nos constituye como lo que somos, para poderlas llevar a cabo¹⁰¹.

El historiador y filólogo Américo Castro, otro de los célebres investigadores del *Quijote*, estará muy próximo a este «cervantismo» divulgado por Ortega. Castro, como hiciese Ortega, trata de indagar en la figura de Cervantes para explicar el significado e implicaciones del *Quijote*. Sin embargo, a él no le interesa tanto su estilo sino las condiciones socio-históricas que acompañaron la génesis de la obra, llevando a cabo un riguroso estudio moral e ideológico de Cervantes. Aniano Peña señala ese «espíritu europeizante» que Castro comparte con Ortega y que le lleva a concebir a España

«dentro de la cultura occidental, como parte integrante de Europa [...]. Y Cervantes aparece como [...] humanista imbuido de europeísmo y de las ideas de Erasmo, consumado renacentista en contacto con Italia, en medio de la Contrarreforma y del Barroco»¹⁰².

Castro parte de la consideración preliminar de que «la literatura no es separable de las circunstancias en las que surge»¹⁰³ por ende, el pensamiento de un individuo queda determinado por su «circunstancia concreta». Indagará y profundizará tanto en aspectos de la vida de Cervantes, como su origen converso, o en el ambiente de la época, es decir, las crisis sociales y conflictos de casta de la España del siglo XVI. Castro señala que «el erasmismo entroncaba con una tendencia a la interiorización del sentimiento religioso, visible en España desde fines del siglo XVI y acentuada en las manifestaciones de los

¹⁰⁰ *Ibidem*; pág. 79.

¹⁰¹ Existe un vasto corpus literario donde se contraponen las visiones de Unamuno y Ortega en lo referente a sus respectivas lecturas del *Quijote*, desvelando, así, sus diferencias, pero también sus aproximaciones. Para ampliar información, véase el ya citado ensayo de D. Sánchez Meca y el artículo de Y. Melo Pereira, «Unamuno y Ortega ante Cervantes y el Quijote: el sentir y el pensar de la vida», *Philobiblión: Revista de literaturas hispánicas*, núm. 6 (Madrid), 2017, págs. 61-76. Véase también P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, especialmente, el apartado «El sentido jovial de la vida. (La confrontación Ortega y Unamuno)» en págs. 88-133; y J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos sobre interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998, con especial atención al cap. I «La polémica entre Ortega y Unamuno: datos para la génesis de *Meditaciones del Quijote*», en págs. 17-51.

¹⁰² Aniano Peña, «Sobre el cervantismo de Américo Castro» en *Actas del II Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Barcelona, Anthropos, 1991, págs. 285-292; pág. 286.

¹⁰³ Cristina Múgica, «El Quijote en el pensamiento de Américo Castro», *Horizonte cultural del Quijote*. Coord. María Stoop, UNAM, México, 2010, págs. 381-395; pág. 383.

judeoconvertos»¹⁰⁴. Al autor de *El pensamiento de Cervantes* (1925) y de *Cervantes y los casticismos españoles* (1967) le interesa rastrear esa raíz judeoconversa de Cervantes y las condiciones socio-históricas que circunscribieron su vida para ver cómo pudo influir en su pensamiento ese erasmismo europeo del siglo XVI, encontrar los nexos entre Cervantes y el Renacimiento. Castro sostendrá la tesis de que existe una clara influencia y presencia de las tesis erasmistas en Cervantes y que el *Quijote* supone la expresión de esas ideas de formas secularizada bajo un estilo depurado con el que evita tanto persecuciones públicas como «protegerse de la muerte intelectual»¹⁰⁵.

El fervor y entusiasmo de estos autores con respecto al *Quijote* contrasta con la interpretación de otro intelectual cuya actitud frente a la obra magna de Cervantes será bien distinta a todo lo expuesto hasta ahora. Hablamos de Ramiro de Maeztu. Pensador vasco también, escribe en 1903 un artículo en la revista *Alma Española* bajo el título de *Ante las fiestas del Quijote*. En él expone su rechazo y oposición a las celebraciones que se avecinan por la conmemoración del Tercer Centenario (1905) de la publicación de la primera parte del *Quijote* argumentando que el *Quijote* representa el inicio de lo que sería la «decadencia española» como potencia europea: «escrito el Quijote, se hunde nuestra España en el desengaño y el arrepentimiento, pierde su imperio y llega, casi, casi, hasta morir de melancolía como el loco inmortal»¹⁰⁶. Y es que para Ramiro de Maeztu «el Quijote se escribió en el momento preciso de iniciarse el descenso, y es por eso libro de abatimiento y decadencia, ciertamente la más genial apología de la decadencia y el cansancio de un pueblo»¹⁰⁷. Quizás estas palabras sean producto de ese «clima pesimista que se respiraba en España tras la pérdida de Cuba y Filipinas, cinco años antes. [...] cuando Maeztu escribe sus palabras el decadentismo está triunfando en Francia y ejerciendo una influencia notable en España»¹⁰⁸. Cervantes representa en el momento de génesis de la obra —ya viejo, tullido y deshonorado— esa España «pobre, exangüe, despoblada, próxima a la derrota». Por ello, para Maeztu es preferible que «guardemos el Quijote para nuestras fiestas íntimas; [...] y no pretendamos convertir en libro vital de España ese libro de abatimiento y de amargura. No veamos en España un espectro histórico, un fantasma doloroso, una cruel pesadilla; contemplémosla mejor

¹⁰⁴ *Ibidem*; pág. 382.

¹⁰⁵ *Ibidem*; pág. 383.

¹⁰⁶ Ramiro de Maeztu, «Ante las fiestas del Quijote»; *Alma Española*, núm. 6 (Madrid), 13 de diciembre de 1903; págs. 2-4; pág. 3.

¹⁰⁷ *Ibidem*; pág. 3.

¹⁰⁸ Enrique Sánchez Costa: «El Quijote en el pensamiento español de la Edad de Plata: Unamuno, Ortega y Maeztu», *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, núm. 6 (Vol. 2), págs. 257-258; pág. 265.

como niño próximo á nacer...»¹⁰⁹, porque el hecho de conmemorar el *Quijote* es sinónimo de hacer «apología de la decadencia»¹¹⁰, y de lo que se trata es de todo lo contrario, de abandonar esa España derrotada para transitar hacia la nueva España que ha de nacer y dar cuerpo al proyecto que guíe ese renacimiento. Sin embargo, en 1925 publica el libro *Don Quijote, don Juan y la Celestina. Ensayos en simpatía* en el que matizará sus palabras. Ahora sí defiende una lectura del *Quijote*, pero sin perder la perspectiva histórica de la génesis de la obra, es decir, la perspectiva del siglo XVI español. De esta manera, nos ayudará tanto a percibir «su épica grandeza» como para «prevenirnos contra su sugestión de desengaño». Como bien apunta Enrique Sánchez, desde esta perspectiva en la que afirma una lectura del *Quijote* en clave socio-histórica, Maeztu «se aviene al principio de Ortega: el hombre es él y su circunstancia; y, para comprender el Quijote, hay que situarlo en su circunstancia histórica»¹¹¹.

¹⁰⁹ R. de Maeztu, «Ante las fiestas del Quijote», cit., pág. 4.

¹¹⁰ Podemos comparar esta idea con lo que Unamuno dice *VQS*: «¿No nos está pasando lo mismo en España? ¿No nos deleitamos en nuestra derrota y sentimos cierto gusto, como el de los convalecientes en la propia enfermedad? (*VQS*, cit., pág. 188).

¹¹¹ E. Sánchez Costa, «El Quijote en el pensamiento español de la Edad de Plata: Unamuno, Ortega y Maeztu», cit., pág. 266.

4. Don Quijote, el «Caballero de la Fe».

Sobre la autorrealización individual en el obrar como ejercicio de la libertad.

Como ya esbozamos anteriormente, para Unamuno, Don Quijote representa al insigne «caballero de la fe», esto es, Don Quijote encarna la figura del hombre que es «pura voluntad», aquel que «tenta lo imposible, lo ideal/utópico, a sabiendas de lo que es, confortado por la esperanza de que su esfuerzo no quedará baldío»¹¹² y no se deja amedrentar por la hostilidad del mundo externo. No hay burla, no hay aventura o circunstancia que amilane su espíritu, su fuerza y valía, su voluntad de obrar. Para Unamuno, Don Quijote vive en continuo conflicto con un mundo que se nos presenta como hecho y que hemos de tratar de transformar hasta configurarlo según creemos que debe ser conforme nuestro ideal más profundo. Es el conflicto entre *ser* y *deber ser*. ¿Y cómo ha de llevarse a cabo esta transformación? Con voluntad —replicará Unamuno—, que en su actividad cotidiana se concreta en el obrar, la acción emprendida desde el individuo concreto sobre la realidad como motor de cambio. Sin embargo, para que este obrar no sea en vano, esto es, que sea efectivo, es necesario asegurar la vida, esta vida terrena a partir de la otra vida eterna, frente a la conciencia de la muerte, de los individuos concretos que quieren alcanzar una vida auténtica donde nuestras actuaciones cobren plenitud de sentido.

4.1. La inmortalidad personal como horizonte posibilitador de la vida.

Julián Marías, en su tratado *Miguel de Unamuno*, localiza el punto de partida intelectual de Unamuno en la doctrina spinoziana del «*conatus*», a saber, que «cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser», siendo ese empeño «con que se esfuerza cada cosa por perseverar en su ser [...] nada aparte de la esencia actual de la cosa misma»¹¹³. Unamuno asume íntimamente esta doctrina, de la que apostilla en su explicación:

¹¹² P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, Madrid, Trotta, 1996, pág. 326.

¹¹³ Baruch Spinoza, «*Ética*», *Obras completas*, Madrid, Gredos, 2011 (I tomo), pág. 112.

«quiere decirse que tu esencia lector [...] y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir. [...] queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual»¹¹⁴.

Para Marías, Unamuno encuentra en la *Ética* de Spinoza «la expresión de su agónico afán de inmortalidad»¹¹⁵. En su exposición de Unamuno, Marías afirma con respecto a este «anhelo de inmortalidad» la siguiente interpretación:

«A la vida [...] le es esencial un horizonte, y su sentido todo, su posibilidad misma, dependen de que ese horizonte sea una frontera con el más allá o con la nada. Y como la fe religiosa de Unamuno es vacilante e insuficiente y, por otra parte, el hombre es racional y se esfuerza por saber incluso lo que cree [...], tiene que intentar pensar en ese tema de la muerte y en la esperanza de la perduración, para aquietarse y poder vivir esta vida, con la confianza de la otra»¹¹⁶.

Para Unamuno, la muerte es el asunto más acuciante e importante para cualquier individuo, por ello, toda su obra se constituye como una «*meditatio mortis*»¹¹⁷, porque tenemos que convivir cotidianamente con ella. Expone Unamuno que el «único verdadero problema vital, del que más a las entrañas nos llegan» es el «problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma»¹¹⁸, y este problema sólo adquiere su carácter de urgencia y su significado más profundo en tanto que emana de la preocupación por la muerte o el cesar de ser. El filósofo vasco afirma que «no podemos concebimos como no existiendo»¹¹⁹, pues este concebirse sería un imaginarse, e «imaginar supone estar yo imaginado, supone mi presencia, y mi imaginación de mi aniquilación es un intento contradictorio»¹²⁰.

La inmortalidad nos asegura un horizonte de perdurabilidad que nos reconcilia con la propia vida y nos acerca a ella para un *vivir auténtico*, donde cada individuo se

¹¹⁴ STV, cit., pág. 54.

¹¹⁵ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid, 1997, pág. 282.

¹¹⁶ *Ibidem*; pág. 282.

¹¹⁷ Dirá Unamuno: «pues toda vida se corona y completa en muerte, y a la luz de la muerte es como hay que mirar la vida» (*VQS*, cit., pág. 505). Sólo es posible vivir esta nuestra vida de forma auténtica desde la asunción de la propia muerte. De esta asunción de la muerte se derivará ese anhelo de inmortalidad. No es posible entender el espíritu del quiotismo filosófico de Unamuno sin reparar en este trance, como afirma Cerezo.

¹¹⁸ STV, cit., pág., 52.

¹¹⁹ *Ibidem*; pág. 81.

¹²⁰ J. Marías, *Miguel de Unamuno*, cit., pág. 285.

realiza con el ejercicio de su libertad. Sólo bajo la presuposición de esta eternidad, el obrar mundano cobra todo su sentido¹²¹.

Pedro Cerezo escribe en su introducción a *STV* que «la inmortalidad en Unamuno no es una propiedad metafísica de la conciencia, sino una exigencia moral o cordial. De ahí que no pueda ser probada sino postulada o requerida, como condición para que la obra de la libertad tenga sentido». Y es que, efectivamente, Unamuno quiere fundar su concepción de la inmortalidad exclusivamente «en la experiencia subjetiva del esfuerzo moral por el porvenir de la conciencia»¹²². Cerezo coincide con Marías en que es esa «universalidad e infinitud de la conciencia, en cuanto sujeto moral»¹²³, la que asegura que toda nuestra vida y lo que en ella hagamos cobre sentido, es decir, que nuestro esfuerzo no quede estéril.

Marías habla de dos «formas de perduración» posibles, a saber, la inmortalidad y la resurrección. Mientras que la primera supone un perduración que tiene un «carácter sólo espiritual, pues el cuerpo muere y se trata sólo de la inmortalidad del alma», en la segunda «se restablece la vida del hombre completo», que «vuelve a vivir con su cuerpo, que ha sido muerto»¹²⁴. Y señala muy oportuno Marías: en su época de crisis religiosa y acentuación de su agnosticismo, refiere Unamuno «la inmortalidad del alma “a la helénica”», esto es, a la pervivencia del hombre en sus obras, en la fama, en la gloria, en el imaginario colectivo de un pueblo por sus hazañas¹²⁵. Es esta inmortalidad la que predica Don Quijote según el análisis de *VQS*: en Don Quijote fue «el deseo de gloria [...] su resorte de acción»¹²⁶. La gran empresa quijotesca y motor de sus obras fue «cobrar eterno nombre y fama»¹²⁷, más no como fin, pues eso sería pura e infecunda vanidad¹²⁸, sino como medio para alcanzar la gloria, que encarnó en la imagen de Aldonza

¹²¹ Coincidimos con la interpretación que hace Julián Marías de Unamuno a raíz de esta problemática: «la vida, esta vida que poseemos y conocemos, no interesa, ni sirve, sino es para siempre, si la va a seguir la aniquilación de la conciencia, si después de la muerte no pasa nada» (ibídem; pág. 285).

¹²² *STV*, cit., pág. 30.

¹²³ Ibídem; pág. 29.

¹²⁴ J. Marías, *Miguel de Unamuno*, cit., pág. 287.

¹²⁵ Escribe Unamuno: «el ansia de gloria y renombre es el espíritu íntimo del quijotismo, su esencia y razón de ser [...] El toque está en dejar nombre por los siglos, en vivir en las memorias de las gentes. ¡El toque está en no morir! ¡En no morir! ¡No morir! Esta es la raíz última, la raíz de las raíces de la locura quijotesca» (*VQS*, cit., pág. 480).

¹²⁶ *VQS*, cit. pág. 162.

¹²⁷ Ibídem; pág. 164.

¹²⁸ Según Marías, para Unamuno incluso la vanidad puede aparecer como sombra de ese anhelo de inmortalidad, en tanto que el vanidoso sólo trata de aparentar, de parecer algo, y esa apego a la apariencia ya conduce a serlo (ver *Miguel de Unamuno*, cit., págs. 288-289).

Lorenzo y rebautizó bajo el nombre Dulcinea del Toboso¹²⁹, para, así, satisfacer su «ansia de inmortalidad», de perdurar, de pervivir¹³⁰. Y es que la inmortalidad se define en esa “lucha” por sobrevivir, pues sólo se logra ejerciendo nuestra libertad en el obrar que proyectamos hacia la hostil realidad fenoménica. Sólo en esa agónica lucha entre *lo que es* y *lo que debe ser* puede el hombre lograr conquistar su ansiada inmortalidad. Sin embargo, contra esta interpretación de corte más agnóstico, fruto de esa gran crisis religiosa que sufrió el filósofo, Marías explica:

«Unamuno siente [...] que la única perduración auténtica, capaz de satisfacer al hombre y aquietarlo en su esperanza, es la vida perdurable tal y como la afirma el catolicismo: garantizada por Dios, ejemplificada en la resurrección de Cristo, con la realidad plena del alma inmortal y del cuerpo restituido el último día»¹³¹.

Esto supone una reconciliación del pensador vasco con la fe cristiana¹³², que había abandonado o tratado de forma escéptica debido a la gran crisis religiosa que sufrió; pero, a nuestro juicio, la nueva religiosidad que procese será un cristianismo alejado de la ortodoxia, *reformado* al modo unamuniano, desde su vivencia íntima y concreta, como hace a lo largo de toda su obra. Podríamos decir que toda su obra constituye un gran «*Diario íntimo*». La vida de Unamuno es ella misma *unamunismo*. Así, también hay un cristianismo unamuniano.

4.2. La epistemología inherente al quijotismo filosófico de Unamuno y sus implicaciones vitales.

Hay dos grandes afirmaciones que resumen la epistemología unamuniana asociada a su quijotismo filosófico, a saber, que todo «lo que no es eterno, tampoco es real»¹³³, y que «sólo existe lo que obra, lo activo, en cuanto obra»¹³⁴.

¹²⁹ Escribe Unamuno: «ansia de inmortalidad nos lleva a amar a la mujer, y así fue como Don Quijote juntó en Dulcinea a la mujer y a la Gloria, y ya que no pudo perpetuarse por ella en hijo de la carne, buscó eternizarse por ella en hazañas de espíritu» (*VQS*, cit., pág. 222). Ciertamente, es la descendencia una forma de perpetuarse y, por tanto, de eternizarse. Más no era la forma que satisfacía verdaderamente el espíritu de nuestro caballero.

¹³⁰ «¿Por qué peleó Don Quijote? Por Dulcinea, por la Gloria, por vivir, por sobrevivir» (*STV*, cit., pág. 325).

¹³¹ J. Marías, *Miguel de Unamuno*, cit., pág. 289.

¹³² «[...] lo que el hombre busca en la religión, en la fe religiosa, es salvar su propia individualidad, eternizarla, lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral» (*STV*, cit., pág. 320).

¹³³ *STV*, cit., pág. 82.

¹³⁴ *Ibidem*; pág. 177.

Sobre la primera afirmación, señala Marías que, movido Unamuno por el pavor a la nada, se ve obligado a negar la «realidad verdadera de lo perecedero»¹³⁵. Y es que, ciertamente, como ya hemos visto, nada que sea quiere cesar de ser. Por ello, el hombre tiene ese «ansia de inmortalidad», de pervivir, porque es ese aseguramiento del horizonte vital-temporal el que le permite que su obrar no quede en vano y logre, así, que su acción cobre la fuerza suficiente para que alcance un sentido y, por tanto, logre autorrealizarse en ella.

En cuanto a la segunda afirmación, daría explicación a la consideración unamuniana de los entes de ficción como reales¹³⁶. Efectivamente, Don Quijote obra con fecundidad, y esa obra ha hecho que perviva, que siga batallando aún, pues, aunque Cervantes levantara acta de su muerte, él continúa viviendo en el imaginario colectivo de su pueblo, que sigue recreando sus aventuras, y esa recreación lo mantiene con vida y le imprime vigencia, actualidad. Desde esta perspectiva, se entiende que Unamuno pudiese afirmar que Don Quijote y Sancho son acaso más reales que su propio autor.

Unamuno coincide con Cervantes en que «es cada cual hijo de sus obras y se va haciendo según vive y obra»¹³⁷; esto es, que somos lo que hacemos por ser. Aquí estriba la importancia del célebre «¡Yo sé quién soy!» de Don Quijote, del que afirma Unamuno: «Don Quijote discurría con 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: saber el hombre lo que quiere ser»¹³⁸. Entendemos, pues, que lo importante para el hombre no es lo que es, sino lo que quiere ser, y aquí estriba el heroísmo de Don Quijote, pues «sólo el héroe puede decir “Yo sé quién soy”, porque para él ser es querer ser»¹³⁹, el héroe sabe quién es porque sabe quién quiere ser, es pura voluntad. Pedro Cerezo localiza aquí la «lógica de la acción trágica» de Don Quijote: «el héroe sabe quién es, por qué causa se inmola, y en la fidelidad a su verdad está su fuerza», y es a través de esta *fidelidad* como *el héroe se hace mito*, pues «él puede ser vencido, pero no el mito, que es fuente de acción futura. La derrota del héroe es, pues, paradójicamente, la forma única de su victoria»¹⁴⁰. Esta lucha interna del *ser* que se convierte en *querer ser* se traduce, en el lucha externa del héroe con la realidad, en el conflicto entre del *ser* y el *deber ser*, es decir, en la lógica de

¹³⁵ J. Marías, *Miguel de Unamuno*, cit., pág. 285.

¹³⁶ Afirma Unamuno: «sólo existe lo que obra y existir es obrar, y si Don Quijote obra, es cuantos le conocen, obras de vida, es Don Quijote mucho más histórico y real que tantos hombres» (*VQS*, cit., pág. 286). Según Cerezo, esta afirmación recoge la inversión radical del estilo positivista del primer Unamuno.

¹³⁷ *VQS*, cit., pág. 158.

¹³⁸ *Ibíd.*; pág. 190.

¹³⁹ *Ibíd.*; pág. 191.

¹⁴⁰ P. Cerezo, *Las máscaras de lo trágico*, cit., pág. 473.

mundo frente a la fe del ideal. Para Cerezo: «el caballero de la virtud lleva a cabo su acción heroica, fiel a la exigencia de su corazón, sin tener en cuenta el curso del mundo». Sin embargo, el *caballero de la virtud* «no es un iluso¹⁴¹. Si lo fuera no podría ser un héroe trágico. No se le oculta el abismo entre ser y deber-ser [...]»¹⁴². Por esta razón acabará apostillando Cerezo, sobre esta inquebrantable fe quijotesca, su interpretación tragicista:

«Su fe es, pues, agónica. Se presenta como un combate entre lo que es y lo que debe ser [...] A su vez, esta tensión agónica se traduce subjetivamente en la discordia intestina entre la razón, que muestra el mundo tal como es (= aparecer), y que la fe que lo quiere según el ideal de las exigencias íntimas. Don Quijote también supo de estas íntimas torturas, porque no era un visionario y no se le ocultaban los engaños y argucias con que el mundo se burlaba de su esfuerzo»¹⁴³;

pero, es precisamente en este esfuerzo en el que radica el sentido de su obra, pues su «triunfo fue siempre el de osar y no el de cobrar suceso»¹⁴⁴. En verdad, es en este esfuerzo entendido como superación del fracaso donde logramos salvaguardar nuestra libertad. Lo que importa para Unamuno es perseguir ese ideal fruto de nuestras exigencias más íntimas, aunque por imposible sea tenido, porque es digno de realizarse. Ahí estriba su concepción de la voluntad del héroe trágico como hazaña, en tratar de hacer posible lo imposible, de ahí lo heroico de Don Quijote. Y ahí reside, también, el valor de la libertad. Frente al ideal sólo nos queda la fe, que es la más pura voluntad¹⁴⁵. Es así como «se construye nuestra fe viva», que «estriba sobre la esperanza»¹⁴⁶. Sin embargo, como explica Cerezo, esta esperanza es agónica¹⁴⁷ pues «ha de brotar del seno mismo de la desesperación»¹⁴⁸. O sea, que «pese al aire vitalista [...] de ciertas expresiones no

¹⁴¹ Para Unamuno, Don Quijote «no era un necio que fuese a tiro hecho, sino un loco que admitía las lecciones de la realidad» (VQS, cit., pág. 179).

¹⁴² P. Cerezo, *Las máscaras de lo trágico*, cit., pág. 335.

¹⁴³ *Ibidem*; págs. 343-344.

¹⁴⁴ VQS, cit., pág. 186.

¹⁴⁵ Para Unamuno, esta fe ciega, que es la más pura voluntad, la representa D. Quijote, por ejemplo, cuando se deja llevar de su caballo Rocinante, convirtiéndose en «uno de los actos de más profunda humildad y obediencia a los designios Dios. No escogía, como soberbio, las aventuras, [...] sino lo que el azar de los caminos le deparase». Así, «su obediencia fue de la perfecta, de la que es ciega [...]» (*ibidem*; pág. 169).

¹⁴⁶ M. de Unamuno, cita referida en P. Cerezo, *Las máscaras de lo trágico*, cit., pág. 332.

¹⁴⁷ Dirá Unamuno: «y es la desesperación y sólo ella de donde nace la esperanza heroica, la esperanza absoluta, la esperanza loca» (STV, cit., pág. 325).

¹⁴⁸ P. Cerezo, *Las máscaras de lo trágico*, cit., pág. 333.

puede ocultarse que se trata de una metafísica trágica de la voluntad»¹⁴⁹.

Observamos, pues, cómo para Unamuno es la voluntad y no la inteligencia la que construye el mundo¹⁵⁰, por ello, «la vida es el criterio de verdad, y no la concordancia lógica que lo es sólo de la razón...», es decir, «toda creencia que lleve a obras de vida es verdad»¹⁵¹. Como argumenta Ernesto González, esta declaración supone una manifestación explícita de un «pragmatismo vitalista que implica una forma de irracionalismo»¹⁵², cuyo pilar se erige en la fe¹⁵³, tanto en el de la perduración individual como en la conquista del ideal a través del ejercicio de la voluntad.

Las implicaciones tanto éticas como epistemológicas de lo hasta aquí expuesto son claras, como ya explica Cerezo: «si el mundo verdadero es mi creación» —en tanto que yo lo conformo según los ideales que se desprenden de mis vivencias más íntimas— «su verdad no puede depender de la conformidad lógica según él, sino a la inversa, de su conformación práctica según las exigencias ideales de la fe»¹⁵⁴. Los individuos ejercen su libertad actuando sobre el mundo, sobre el que tratamos de instaurar un sentido —como decía Unamuno cuando Don Quijote iba en busca de aventuras: nos tenemos que *echar al mundo*, ese es nuestro campo de batalla—. Y es que «en el nuevo modo de existencia heroica, real no es lo dado, sino lo creado poéticamente, esto es, lo forjado e instituido por obra de libertad»¹⁵⁵.

Don Quijote representa el ideal ético-práctico contra los que toman «al mundo por espectáculo»¹⁵⁶, es decir, contra los contemplativos¹⁵⁷ y los estetas, que son incapaces de emprender obra alguna, pues se pierden entre reflexiones y palabras. Don Quijote se “mancha las manos” y se enfrenta a la realidad fenoménica que intenta transformar según su ideal, más ese mundo difícilmente se deja dominar, y sin dominación no hay transformación posible. Don Quijote es la figura trágica de la libertad que simboliza el espíritu de la fe frente al mundo fenoménico, aquel que no se rinde porque sabe que su

¹⁴⁹ *Ibídem*; pág. 333.

¹⁵⁰ Y así es, pues «en lo esforzado del propósito y no en lo puntual del conocimiento está el héroe» (*VQS*, cit., pág. 245).

¹⁵¹ *VQS*, cit., pág. 284.

¹⁵² E. González, «El quijotismo intrahistórico de Unamuno», cit., pág. 93.

¹⁵³ Fe que se cimienta sobre la duda: «La verdadera fe se mantiene de la duda» (*VQS*, cit., pág. 350). Esta duda ha de entenderse como aquello de lo que no tenemos certeza, la duda de lo probable. Ahí reside la esperanza que nutre nuestra fe, en la mera posibilidad.

¹⁵⁴ P. Cerezo, *Las máscaras de lo trágico*, cit., pág. 344.

¹⁵⁵ *Ibídem*; pág. 344.

¹⁵⁶ *VQS*, cit., pág. 175.

¹⁵⁷ Dice Unamuno de Don Quijote: «no fue un contemplativo tan sólo, sino que pasó del soñar a poner por obra lo soñado» (*ibídem*; pág. 165). Siendo pura voluntad, lo puso por obra con el ejercicio de libertad, siguiendo los designios de su corazón.

esfuerzo algún día cobrará sentido. Ahí reside la esperanza que cimenta su fe.

Esta voluntad quijotesca que podemos identificar como determinación en la acción es, según Unamuno, el modelo antagónico de lo que nuestro pueblo representa. El pueblo español está cohibido por la cobardía moral¹⁵⁸ que le reprime todo ejercicio de libertad, de voluntad, de valentía, de determinación. Por ello es Don Quijote un modelo adecuado para la rehabilitación nacional, porque representa aquello de lo que carecemos.

¹⁵⁸ «Es la cobardía moral lo que tiene presas a las almas, y los hombres reculan ante un probable fracaso y tiemblan de haber caído en ridículo [...] Los embusteros ahogan a los visionarios» (ibídem; pág. 409).

5. La locura redentora de Don Quijote.

Antes de que Unamuno hablara de la «locura glorificada» y redentora de Don Quijote, escribe un grupo de artículos en 1898, a saber *¡Muera Don Quijote!*, *¡Viva Alonso el Bueno!* y *Más sobre Don Quijote*. Este conjunto de artículos tienen como punto de convergencia, además del año de publicación, que se fundan «en la condena de la locura de Don Quijote, porque es hija de una explosión de soberbia y no de la bondad de Alonso Quijano»¹⁵⁹. Sin embargo, en *VQS* se retracta de esta tesis y pide perdón al héroe que con su locura nos salva: «yo lancé contra ti, mi señor Don Quijote, aquel muera. Perdónamelo; perdónamelo, porque lo lancé lleno de sana y buena, aunque equivocada, intención, y por amor por ti»¹⁶⁰.

Si rastreamos la genealogía de esta *locura quijotesca*, ya en el primer capítulo de la primera parte nos dice Cervantes que Alonso Quijano «vino a perder el juicio» de poco dormir y mucho leer; ante lo cual afirmará Unamuno: «por nuestro bien lo perdió; para dejarnos eterno ejemplo de generosidad espiritual. Con juicio, ¿hubiera sido tan heroico? Hizo en aras de su pueblo el más grande sacrificio: el de su juicio»¹⁶¹. Sin embargo, no es que perdiera el juicio, sino que ganó otro tipo de juicio, más enriquecedor, que le permitió llevar a cabo aquello que bajo el juicio de la razón —mal asociada a la *cordura*¹⁶²— jamás hubiese siquiera soñado. Y es que «perdió Alonso Quijano el juicio para ganarlo glorificado: un juicio glorificado»¹⁶³. La locura lo liberó de la tiranía de la razón y, por tanto, del aquietamiento inerte del aquel que sólo contempla el mundo, concibiéndolo como ya hecho, y que, por ello, rehúsa de actuar sobre él —para transformarlo por obra de voluntad personal—. Este cambio o transformación del juicio conllevó también un cambio de nombre: «y luego se lo puso a sí mismo, nombre nuevo, como convenía su renovación interior, y se llamó Don Quijote, y con ese nombre ha

¹⁵⁹ Elena Trapanese, «El Caballero de la Locura y su ambigüedad. Don Quijote entre Unamuno y Zambano», *Bajo palabra*, núm. 5 (Madrid), 2010, págs. 349-366; pág. 353.

¹⁶⁰ *VQS*, cit., pág. 476.

¹⁶¹ *Ibidem*; pág. 163.

¹⁶² Pues, como afirma Unamuno: «cuán cuerdo era en su locura» Don Quijote (*ibidem*; pág. 239). Y es que no es la cordura un atributo sólo de aquellos que hacen gala del *sentido común*. Don Quijote era tan cuerdo en su locura porque asumió en su persona la tragedia agónica de la vida. Esta es la verdadera cordura, la cordura de asumir las verdades de la vida. Sólo así podemos entender que el «Caballero de la Fe» nos haga con «su locura cuerdos» (*ibidem*; pág. 157), pues nos revela la verdad del mundo.

¹⁶³ *Ibidem*; pág. 165.

cochado eternidad de fama»¹⁶⁴. Lo que pudiere parecer un mero acto simbólico representa mucho más: Alonso Quijano se rebautiza bajo el nombre de Don Quijote porque es una persona nueva, ha vuelto a nacer bajo el amparo de un «juicio glorificado» cimentado en una «locura muy razonable» que se contrapone a la racionalidad lógica del mundo y lo libera de su tiranía. Frente a la tiranía del sentido común emerge la locura liberadora.

Sin embargo, no sepultó íntegramente Don Quijote a Alonso Quijano, cuya cor-dura hace acto de presencia en ocasiones puntuales. La más importante de estas apari-ciones será su última revelación, frizando la muerte, cuando nos revela el verdadero origen de la locura quijotesa, su verdadero poso: «la raíz de tu locura de inmortalidad, la raíz de tu anhelo de vivir en los inacabables siglos, la raíz de tu ansia de no morir, fue tu bondad»¹⁶⁵. Nos preguntamos por boca de Cerezo: «¿Renunció don Quijote, al filo de la muerte, a su locura, o más bien asentó a esta en su íntimo fundamento?»¹⁶⁶. Esta pre-gunta hemos de hacérsela desde la perspectiva de la siguiente afirmación de Unamuno:

«Pues toda vida se corona y completa en muerte y a la luz de la muerte es como hay que mirar la vida. [...] En la muerte se revela el misterio de la vida, su secre-to fondo. En la muerte de Don Quijote se reveló el misterio de su vida quijotes-ca»¹⁶⁷.

Y es que, efectivamente, como afirma Cerezo:

«Lo que quizás no lograron manifestar sus hazañas, sale a la luz a la hora de su muerte: que la verdad de su vida no fue la gloria, sino el buen corazón, verdade-ro asiento de su heroísmo. Fue el buen corazón el que llevo a Alonso Quijano a elegirse como don Quijote; y por eso, cuando se desvanece el personaje, transpa-rece la íntima verdad de su persona»¹⁶⁸.

Es interesante analizar también, a razón de este análisis de la «locura quijotes-ca», la interpretación que lleva a cabo Ernesto González¹⁶⁹, cuando afirma que la lectura unamuniana «además de las dimensiones vitalistas y existencialista [...] aporta en su

¹⁶⁴ *Ibíd.*; pág. 165.

¹⁶⁵ *Ibíd.*; pág. 511.

¹⁶⁶ P. Cerezo, *Las máscaras de lo trágico*, cit., pág. 348.

¹⁶⁷ *VQS*, cit., págs. 505-506.

¹⁶⁸ P. Cerezo, *Las máscaras de lo trágico*, cit., pág. 349.

¹⁶⁹ Ernesto González, en su obra, ha intentado rastrear las huellas que el psicoanálisis de Freud pudiera haber dejado en el pensamiento de nuestro insigne filósofo.

“quijotismo” ante todo una “lectura” nueva, expresiva de la moderna hermenéutica psicoanalítica». Efectivamente, el *Quijote* supone en cierto modo «la expresión paradigmática de una hermenéutica de “doble plano”; “consciente-intraconsciente”»¹⁷⁰; es decir, que

«El discurso quijotista, amparado en la expresa declaración de su “locura” que le libera de la tiranía de la razón, exterioriza sin las trabas ni censuras del “consciente” los íntimos impulsos de inmortalidad que todos llevamos dentro, enterrados y enmascarados en el “intraconsciente”»¹⁷¹.

5.1. El fenómeno de la «quijotización» de Sancho.

Unamuno nunca se olvidó en sus reflexiones del «bueno de Sancho» —como él solía llamarle— pues consideraba que guardaba «tesoros de sabiduría en su ignorancia y tesoros de bondad y de vida en su egoísmo». Sin embargo, lo interesante del personaje de Sancho es la evolución que se produce a lo largo de todo el *Quijote*, desde que es apadrinado por Don Quijote hasta que en el lecho de su muerte recoge su legado, como creyó Unamuno: «Don Quijote murió en España y queda Sancho, estamos salvados, porque Sancho se hará, muerto su amo, caballero andante. Y en todo caso, espera otro caballero loco a quien seguir de nuevo»¹⁷². A este fenómeno lo podemos denominar la «quijotización de Sancho» y recoge cuán de poderosa es la fuerza de la fe y la locura, que arrastran tras de sí incluso a los más escépticos. En verdad, este es el verdadero poder redentor de la locura, que nos salva a todos de ese «sentido común» que nos tiene cohibida el alma. Es este poder redentor de la locura quijotesca la que le hace Unamuno acercar la figura de Don Quijote a la de Cristo, aquel que con su muerte redimió a la Humanidad toda. Pues es para Unamuno Don Quijote el *Cristo español* que ha de salvar a su pueblo a través de las enseñanzas que instruyeron sus aventuras, recogidas en el *Evangelio por Cervantes*, y el poder redentor de su locura, que ha de liberarnos de la tiranía de la lógica del mundo¹⁷³.

Sancho accede a hacerse escudero de Don Quijote porque se deja llevar por su

¹⁷⁰ E. González, «El quijotismo intrahistórico de Unamuno», cit., pág. 95.

¹⁷¹ *Ibidem*; pág. 95.

¹⁷² *STV*, cit., pág. 325.

¹⁷³ Mas, ¿es acaso una locura querer «que esa nuestra verdad del corazón alumbre mentes contra todas las tinieblas de la lógico y del raciocinio y consuele los corazones de los condenados al sueño de la vida»? (*VQS*, cit., pág. 522). ¿No es más bien la más sana de las corduras?

codicia ante las promesas del hidalgo. Sancho representa en ese momento al pueblo español: «Se dirá que a Sancho le sacó de su casa la codicia, así como la ambición de gloria a Don Quijote, y que así tenemos en amo y escudero, por separado, los dos resortes que juntos han sacado de sus casa a los españoles»¹⁷⁴. La diferencia entre uno y otro fue que Don Quijote no tuvo en su afán de gloria atisbo alguno de codicia, móvil fundamental de Sancho. Mientras que lo que Don Quijote ambiciona es algo de carácter espiritual, como el anhelo de inmortalidad, en Sancho es fundamentalmente terrenal. Aquí estriba la diferencia entre ambos. Sin embargo, como afirma Unamuno: «su fondo de ambición, ambición que creciendo en el escudero a costa de la codicia, hizo que la sed de oro se le transformase al cabo en sed de fama. Tal es el poder milagroso del ansia pura de renombre y fama»¹⁷⁵. Fue Sancho, paulatinamente, dejándose arrastrar por la locura del hidalgo que, así, arraigó en él la fe.

La importancia de Sancho estriba en que tiene más valor «seguir a un loco un cuerdo que seguir el loco a sus propias locuras»¹⁷⁶. Efectivamente:

«Él fue grande, porque siendo cuerdo creyó en la locura ajena, amó al loco y le siguió cuando otros locos no le hubiesen seguido, porque cada loco, con su tema siempre lleva su camino y sólo en el suyo cree; esperó en la ínsula purificando con la firmeza de tan poco cuerda esperanza su egoísta anhelo de poseerla. Fue un hombre de fe aquel sublime idiota, de tanta fe como el loco de su amo»¹⁷⁷;

por ello, como hiciera Unamuno, reivindicamos la figura de Sancho como baluarte también de este *quijotismo filosófico*. Y es que, de acuerdo con la conclusión de las lecciones italianas de J.M. Sevilla¹⁷⁸, Sancho él solo merecería unas meditaciones aparte, dedicadas exclusivamente a la evolución de sus reflexiones y actitudes vitales.

¹⁷⁴ VQS, cit., 195.

¹⁷⁵ *Ibidem*; pág. 195.

¹⁷⁶ *Ibidem*; pág. 197.

¹⁷⁷ M. de Unamuno, «La vida es sueño», cit., pág. 180-181.

¹⁷⁸ Cfr. J.M. Sevilla, *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y cervantismo. Cuatro lecciones napolitanas en el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*; cit., p. 183.

6. Conclusiones y meditación final.

Hemos hecho a lo largo de este ensayo una disección hermenéutico-filosófica del *quijotismo filosófico* de Unamuno, donde hemos expuesto tanto los antecedentes que preceden la original lectura unamuniana del *Quijote* como las circunstancias concretas que rodearon a Unamuno para explicar cómo se fragua esta «filosofía de la vida» —pues, compartiendo la idea de Serrano Poncela, así ha de ser así concebida, como una auténtica filosofía de la vida o, mejor dicho, como una «filosofía de la existencia»— y entender, así, las consecuencias intelectuales que tuvo esta concepción filosófico-vital en su pensamiento. Hemos aportado aquí una serie de claves tanto teóricas como históricas que explican la génesis de esta concepción filosófica de raigambre vital y que resultan de suma utilidad como guía para que el lector pueda rastrear en la obra del filósofo vasco este quijotismo e interpretar su pensamiento desde esta perspectiva concreta.

En primer lugar, como ha quedado ya patente, aunque es cierto que entre el *Quijote* que escribe Cervantes y el *Quijote* que interpreta Unamuno —aunque bien podríamos decir que *reescribe* Unamuno— hay ciertas convergencias, es la disidencia unamuniana con respecto al manuscrito original y a su autor la que dona esa originalidad que singulariza su *VQS* —máximo exponente de su quijotismo filosófico—y resalta su obra dentro del panorama de la investigaciones cervantinas en torno al *Quijote*. Al considerar nosotros que es más fuerte la disidencia que la convergencia, nos atenemos a la tesis que sostiene Enrique Buenaventura, y que nosotros suscribimos, de que existe «un Quijote de Cervantes, creado por Cervantes, y un Quijote de Unamuno, recreado por Unamuno»¹⁷⁹, es decir, podemos contraponer ambos “Quijotes”.

En el contexto en el que escribe Unamuno *VQS*, el escenario de las investigaciones en torno al *Quijote* está ocupado, principalmente, por cervantistas —aquellos que tratan de averiguar qué es lo que Cervantes quiso decir o no con su obra, o sea, tratados de carácter histórico, filológico y documentarios— y regeneracionistas —que buscan en el *Quijote* un modelo rehabilitador para una cultura que se considera muerta, a saber, la española—. Será esta lectura de los intelectuales del regeneracionismo la que haga que

¹⁷⁹ Enrique Buenaventura, «El Quijote de Cervantes y el Quijote de Unamuno», *Revista Trimestral de Cultura Moderna* (UNAL), núm. 7, 1946, págs. 143-154; pág. 144.

Don Quijote llegue a las manos de Unamuno «convertido ya en un mito recurrente del mesianismo finisecular», como escribe Javier Blasco. Ante esta coyuntura, Unamuno tiene que hacer valer su personal y pasional lectura del *Quijote* frente al resto de literatura, incapaz de penetrar en la *eterna sustancia poética* de la obra de Cervantes. Es aquí donde sus actitudes *anticervantina* —contra Cervantes como gestor de la obra, incapaz de entender la hondura y proyección de sus propios personajes— y *anticervantista* —contra aquellos intelectuales que viven excesivamente apegados al contexto de génesis de la obra— de Unamuno adquieren plenitud del sentido, cuando, con intencionalidad pro-*quijotesca*, las concebimos como herramientas del ingenio unamuniano para separar, en la medida de lo posible, a Cervantes de su propia obra, y, por tanto, también a *legión de cervantistas* que la escolta, haciendo, así, prevalecer su original lectura sobre las demás. Al final, a Unamuno, el texto cervantino le sirve en muchas ocasiones como mero pretexto —como exponen algunos estudiosos como Alberto Navarro, en su estudio introductorio a *VQS*, o Javier Blasco, en su ya citado artículo— para exponer allí sus más íntimas reflexiones. *VQS* tiene una raigambre claramente subjetivista y personal. Unamuno revive las aventuras del insigne caballero como si fueran suyas, las asume como propias, *rescribe* allí *la novela de su propia vida*. Como explica Javier Blasco: «En la práctica, la vida de Don Quijote y Sancho no es otra cosa que el autorretrato que [...] Unamuno hace de sí mismo para ofrecérselo al lector como paradigma de un programa vital»¹⁸⁰.

Otra de las tesis que hemos sostenido en este estudio ha sido la afirmación del qui jotismo como auténtica y genuina filosofía española, en consonancia con la opinión de Unamuno, respaldada en afirmaciones tales como: «Y hay una filosofía y hasta una metafísica qui jotesca y una lógica y una ética qui jotesca, y una religiosidad —religiosidad católica española— qui jotesca»¹⁸¹, «Porque hay un qui jotismo filosófico, sin duda, pero también una filosofía qui jotesca»¹⁸² o «Y volverá a preguntársenos: ¿qué ha dejado a la Kultura¹⁸³ Don Quijote? Y diré: ¡el qui jotismo, y no es poco! Todo un método, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética, toda

¹⁸⁰ Javier Blasco, «La vida de don Quijote y Sancho o lo que habría ocurrido “si don Quijote hubiese en tiempo de Miguel de Unamuno vuelto al mundo”», cit., pág. 56.

¹⁸¹ *STV*, cit., pág. 302.

¹⁸² *Ibidem*; pág. 316.

¹⁸³ Escribe aquí “Kultura” con K, al estilo germano, como acto provocativo dirigido contra aquellos regeneracionistas que sólo miraban hacia fuera para dar solución a nuestros problemas, olvidándose de nuestras *esencias más castizas* como pueblo.

una religión »¹⁸⁴. Para Serrano Poncela, este tipo de afirmaciones implican la existencia en este quijotismo de «una interpretación integral de la vida humana, si bien vital, existencial y no especulativa. Es decir, una actitud que nos enseña a vivir»¹⁸⁵, esto es, a adoptar una actitud distinta a la de la lógica de la razón para abordar la vida. Esto, pues, implica toda una filosofía, toda una cosmovisión. Y es que, al fin y al cabo, «la ambición de Unamuno es haber dotado a España de su primera filosofía legítima, nutrida en las fuentes intrahistóricas»¹⁸⁶. Sin embargo, para poder afirmar esto, antes hemos tenido que rastrear las consideraciones unamunianas en torno a la producción filosófica española, la cual es afirmativa, es decir, afirma la existencia de una filosofía genuinamente española, mas aceptando sus particularidades específicas, a saber, que esta emerge con unas propiedades distintas a la filosofía que se predica al norte de Europa, sistemática y abstracta. Nuestra filosofía es concreta y se halla disuelta en nuestra literatura, es decir, *hemos homologado la metáfora con el concepto* Y nosotros hemos respaldado en nuestro TFG esa consideración. Asimismo, estas tesis nos han llevado a buscar los nexos existentes entre el filósofo vasco y la corriente del humanismo retórico, rehabilitada por el filósofo italiano Ernesto Grassi, donde la *filología alcanza el rango de filosofía*, como afirma J. M. Sevilla; y cómo podemos rastrear la presencia de esta corriente en su pensamiento, sobre todo a partir de la recepción y lectura que Unamuno hace de Giambattista Vico.

Por lo tanto, no podemos afirmar que *el quijotismo es auténtica y genuina filosofía española* si antes todavía no hemos aclarado qué es filosofía española y si tan siquiera existe. De esta problemática nació el diálogo que establecimos entre Unamuno y Ortega, teniendo por objetivos: 1) confrontar a Unamuno con Ortega en tanto concepciones antagónicas de lo que se entiende por filosofía, lo cual acaba explicando que mientras el primero afirmaba la existencia de una producción filosófica genuinamente española, el segundo lo negara, mas sólo en cierto grado; 2) encontrar en la obra de Ortega algunas de las características que tipifican la cultura, y, por lo tanto, al pensamiento mediterráneo, ya que consideramos que Unamuno representa a la perfección el arquetipo de pensador “sureño”, lo cual le permite afirmar la existencia de una filosofía española; y 3) ver cómo la distinta concepción de España entre ambos autores determinó sus respectivas lecturas *Quijote* y las implicaciones filosóficas que de ellas se derivan.

¹⁸⁴ *Ibidem*; pág. 325.

¹⁸⁵ S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, pág. 249.

¹⁸⁶ *Ibidem*; pág. 249.

De este diálogo hemos advertido cómo más allá de esa relación aparental de enemistad intelectual, ambos se profesaban cierta amistad personal. En esta línea, afirma Cerezo Galán: «en medio de su conflicto intelectual [...] llegaron a reconocerse y profesarse amor de amistad»¹⁸⁷. Mas esta confrontación intelectual fue muy fértil para ambos pues en los dos vemos influencias intelectuales de ida y vuelta: «esta confrontación fue estimulante para ambos pues acabó afectando al orden de las ideas del pensamiento, pero especialmente para Ortega que por razones de edad y de talante era más permeable a sus circunstancias»¹⁸⁸. Sin embargo, aunque es evidente la influencia del maestro Unamuno en Ortega¹⁸⁹, Emilio Salcedo también nos recuerda que «fue Unamuno el primer español que entendió a Ortega, que no hizo crítica literaria sobre él, sino exégesis filosófica, en la temprana edad de 1917»¹⁹⁰, es decir, hizo asunción filosófica de los incipientes escritos orteguianos.

Nuestra principal empresa en este trabajo ha sido la de mostrar cómo la lectura que hace Unamuno del *Quijote* adquiere el rango de filosofía en tanto que: 1) trata problemas radicales que reclaman con urgencia nuestra atención, a saber, tanto la muerte, como aniquilación de la conciencia individual, como la vida, pero no abstracta, sino la vida concreta de los hombre que se enfrentan heroicamente a un mundo que se nos presenta como hecho y queremos transformar en base unos ideales que brotan corazón; 2) propone una cosmovisión, es decir, esboza tanto una determinada visión del mundo como *una interpretación integral de la vida humana*; y 3) nos presenta un modelo práctico-vital de autorrealización personal universalmente aprehensible y realizable encarnado en la figura de Don Quijote —*autorretrato de Unamuno*—. Y es que, en Don Quijote, como manifiesta Cerezo, «se funde lo poético de una actitud que recrea al mundo, con lo ético de la hazaña heroica por el porvenir de la conciencia, y con lo religioso de la esperanza contra toda esperanza», y estos representan «los tres radicales del pensamiento de Unamuno»¹⁹¹, los puntos cardinales en torno a los cuales gira todo el pensamiento del filósofo vasco.

Este es el *quijotismo filosófico* de Unamuno, auténtica y genuina filosofía espa-

¹⁸⁷ P. Cerezo Galán, *Miguel de Unamuno. Ecce homo: La existencia y la palabra*, cit., pág. 108.

¹⁸⁸ *Ibidem*; pág. 108.

¹⁸⁹ Que Unamuno fue estímulo intelectual del joven Ortega resulta un hecho evidente pues *Meditaciones del Quijote* las escribe Ortega como respuesta a *VQS* y al modo de exégesis filosófica de la que allí hace gala Unamuno. Julián Marías, nos recuerda Cerezo, afirmó: «Creo que el Impacto del *Sentimiento trágico de la vida* fue uno de los más fuertes estímulos que precipitaron la filosofía personal de Ortega» (cita recogida en *ibidem*; pág. 108).

¹⁹⁰ E. Salcedo, «Unamuno y Ortega y Gasset. Diálogo entre dos españoles», cit., pág. 114.

¹⁹¹ P. Cerezo Galán, *Miguel de Unamuno. Ecce homo: La existencia y la palabra*, cit., pág. 105.

ñola que podemos rastrear en toda su obra, pues fue una de las grandes guías que marcó la dirección que tomaría el pensamiento del insigne filósofo vasco, una de las personalidades más relevantes, tanto pública como intelectualmente hablando, del siglo XX español. Hemos de recoger nosotros el legado que nos hereda Unamuno y reclamar, así, la inmensa densidad filosófica contenida en la *concepción quijotista de la vida y el mundo*, que conserva, según el autor de *VQS*, nuestra más *castiza esencia* como pueblo.

7. Bibliografía citada.

7.1. Bibliografía primaria (fuentes).

MAEZTU, R., «Ante las fiestas del Quijote», *Alma Española*, núm. 6 (Madrid), 13 de diciembre de 1903; págs. 2-4.

ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Madrid, Gredos, 2012 (tomo I).

SPINOZA, B., *Obras completas*, Madrid, Gredos, 2011 (tomo I).

UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe, 2008 [STV].

UNAMUNO, M., *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Castro, 2007 (tomo VIII).

UNAMUNO, M., *Obras selectas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1986.

UNAMUNO, M., «Sobre el quijotismo de Cervantes», *Nuevo Mundo*, núm. publicado el 13-II-1915 (Madrid).

UNAMUNO, M., «Sobre la europeización (arbitrariedades)», *La España Moderna*, núm. 216 (Madrid), 1906, págs. 64-83.

UNAMUNO, M., «Sobre la filosofía española (diálogo)», *La España Moderna*, núm. 186 (Madrid), 1904, págs. 28-42.

UNAMUNO, M., «Sobre lectura e interpretación del “Quijote”», *La España Moderna*, núm. 196 (Madrid), 1905, págs. 5-22.

UNAMUNO, M., *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Cátedra, 2017 [VQS].

7.2. Bibliografía secundaria.

7.2.1. Libros, capítulos de libros y Actas.

BUCURENCIU BIRSAN, I., «Apuntes sobre el estilo de Unamuno en “Vida de Don Quijote y Sancho”» en *Actas del Quinto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Universidad de Burdeos, 1977, págs. 235-243.

CEREZO GALÁN, P., «Al sur del pensamiento: mediterraneanismo y latinidad», en *Filosofías del sur*, *Actas de las XI Jornadas Internacionales de la Asociación de Hispanismo Filosófico*, J. L. Mora García, M. del Carmen Lara, Oscar Barroso, Elena Trapanese y Xavier Agenjo (Eds.), Madrid, 2015, págs. 23-50.

- CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984.
- CEREZO GALÁN, P., *Las máscaras de lo trágico*, Madrid, Trotta, 1996.
- CEREZO GALÁN, P., *Miguel de Unamuno. Ecce homo: La existencia y la palabra*, Salamanca, EUSAL, 2016.
- CONCEJO ÁLVAREZ, P., «La crisis del 98 en Ganivet y Unamuno», en *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 2, 2000, págs. 129-136.
- FLÓREZ MIGUEL, C., «Unamuno y Europa»; en *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés y Margarita M. Valdés (Coords.), Madrid, Cátedra 2009; págs. 123-155.
- GARCÍA ANTÓN, C., «Unamuno y don Quijote: del “caballero de la locura” y los “hidalgos de la razón”», en *Actas del VIII Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas: [El Toboso, 23-26 de Abril de 1995]*, Coord. por J. Ramón Fernández de Cano y Martín, 1999, págs. 119-126.
- GÓMEZ ROSAL, A. R., *Modelos de inmortalidad en la nivola unamuniana*, TFM UNED, Madrid, 2018
[<http://espacio.uned.es/fez/view/bibliuned:masterFilosofiaHistoria-Argomez>].
- GONZÁLEZ, V., *La cultura italiana en Miguel de Unamuno*, Salamanca, EUSAL, 1978.
- MARIÁS, J., *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997.
- MORÓN ARROYO, C., *Hacia el sistema de Unamuno*, Palencia, Cálamo, 2003.
- MORÓN ARROYO, C., *Nuevas meditaciones del «Quijote»*, Madrid, Gredos, 1976.
- MÚGICA, C., «El Quijote en el pensamiento de Américo Castro», en *Horizonte cultural del Quijote*, Coord. María Stoopan, México, UNAM, 2010, págs. 381-395.
- PASTOR PÉREZ, M. A., «L'Europa di Miguel de Unamuno», en Bruna Consarelli (Coord.), *L'Europa 'una' e 'multanime': un problema ancora aperto*, Cedam, 2012, págs. 119-136.
- SAN MARTÍN, J., *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos sobre interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998.
- SERRANO PONCELA, S., *El pensamiento de Unamuno*, México D.F, Fondo de cultura económica, 1964.

SEVILLA FERNÁNDEZ, J. M., «Crisis, ruinas y filosofía. Del norte al sur del pensamiento», en Antonio Scocozza y Giuseppe D'Angelo (Eds.), *Magister et discipuli: filosofía, historia, política y cultura*, Bogotá, Penguin Random House, 2016 (II tomo), págs. 483-506.

SEVILLA FERNÁNDEZ, J. M., «La recepción hispánica de Vico en la primera mitad del siglo XX: 1.2. (Miguel de Unamuno)», en Id., *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, Nápoles, La città del Sole, 2007.

SEVILLA FERNÁNDEZ, J. M., «Ortega y el pensamiento sureño. Acerca del norte y el sur de la filosofía» en Pablo Badillo O'Farrell y José M. Sevilla Fernández (Eds.), *La brújula hacia el sur. Estudios de filosofía meridional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, págs. 157-199.

SEVILLA FERNÁNDEZ, J. M., *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y cervantismo*, Sevilla, Fénix, 2005.

SEVILLA FERNÁNDEZ, J. M., *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Barcelona, Anthropos, 2011.

7.2.2. Artículos en revistas.

ABELLÁN, J. L., «Aportaciones de Unamuno y Ortega para una filosofía española», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 14-15 (Salamanca), 1964, págs. 11-18.

ABELLÁN, J. L., «Menéndez Pelayo y la polémica de la ciencia española», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, núm. 2 (Salamanca), 1975, págs. 363-376.

BLASCO, J., «La vida de don Quijote y Sancho o lo que habría ocurrido “si don Quijote hubiese en tiempo de Miguel de Unamuno vuelto al mundo”», *Letras Hispanas: Revista de Literatura y Cultura*, núm. 1 (Texas), 2004, págs. 55-69.

BUENAVENTURA, E., «El Quijote de Cervantes y el Quijote de Unamuno», *Revista Trimestral de Cultura Moderna (UNAL)*, núm. 7 (Colombia), 1946, págs. 143-154.

GARAGORRI, P., «Unamuno y Ortega, frente a frente», *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 190 (Madrid), 1965, págs. 15-32.

GONZÁLEZ GARCÍA, E., «El qui jotismo intrahistórico de Unamuno», *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 21 (Madrid), 1986, págs. 87-102.

LÓPEZ-PASARÍN, A., «En torno a la Vida de Don Quijote y Sancho, de Unamuno: cuestiones de hermenéutica», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 47(2) (Salamanca), 2009, págs. 53-67.

MELO PEREIRA, Y., «Unamuno y Ortega ante Cervantes y el Quijote: el sentir y el pensar de la vida», *Philobiblión: Revista de literaturas hispánicas*, núm. 6 (Madrid), 2017, págs. 61-76.

MORERA PÉREZ, M., «Humor unamuniano vs. Humor cervantino. Comentario de texto», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 41 (Salamanca), 2006, págs. 51-61.

PANTANO, R., «Unamuno a la zaga de Don Quijote», *CUYO*, vol. 5 (Mendoza), 1988, págs. 163-170.

PEÑA, A. «Sobre el cervantismo de Américo Castro», en *Actas del II Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Barcelona, Anthropos, 1991, págs. 285-292.

SALCEDO, E., «Unamuno y Ortega y Gasset, diálogo entre dos españoles», *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno*, núm. 7 (Salamanca), 1956, págs. 97-130.

SÁNCHEZ COSTA, E., «El Quijote en el pensamiento español de la Edad de Plata: Unamuno, Ortega y Maeztu», *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, núm. 6 (Vol. 2), págs. 257-258.

SÁNCHEZ MECA, D., «El quijotismo de Unamuno, el cervantismo de Ortega y la España del 1898», *Praxis Filosófica*, núm. 20 (Colombia), Ene-Jun. 2005, págs. 69-86.

SÁNCHEZ, J. y MONTAÑO-MONTERO, L., «Humanismo retórico, viquismo y unamunismo», *Cuadernos sobre Vico*, núm. 17-18 (Sevilla), 2004-2005, págs. 413-424.

SAVIGNANO, A., «La recepción de Vico en Unamuno», *Cuadernos sobre Vico*, núm. 15-16 (Sevilla), págs. 225-231.

SEVILLA FERNÁNDEZ, J. M., «Ortega y Gasset y la idea de Europa», *Revista de Estudios Ortegaianos*, vol. 3, núm. NOV. (Madrid), 2001, págs. 78-111.

TANGANELLI, P., «Apostillas al diálogo Sobre la filosofía española (1904): aproximación a las raíces del antirracionalismo unamuniano», *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 34 (Salamanca), 1999, págs. 55-74.

TRAPANESE, E., «El Caballero de la Locura y su ambigüedad. Don Quijote entre Unamuno y Zambrano», *Bajo palabra*, núm. 5 (Madrid), 2010, págs. 349-366.