

# José Luis Aranguren: Cervantes y el héroe interior\*

## José Luis Aranguren: Cervantes and the Inner Hero

JOSÉ MANUEL PANEA MÁRQUEZ

Universidad de Sevilla

**RESUMEN.** La intención de este artículo es destacar la importancia de Cervantes en Aranguren. El filósofo español interpreta el pensamiento del Quijote centrándose en la relevancia del héroe y su importancia para la moral, como una referencia crítica y ejemplar en tiempos de crisis y desánimo como los de Cervantes y los nuestros.

*Palabras clave:* Aranguren; Cervantes; héroe; crisis moral; entusiasmo; ironía; melancolía; utopía.

**ABSTRACT.** The aim of this essay is to highlight the significance of Cervantes in Aranguren. The Spanish philosopher makes sense of Quijote's thinking, focusing on the hero's relevance and his importance for the moral, as a critic and admonitory reference in times of crisis and despondency, just like those of Cervantes and these of us.

*Key words:* Aranguren; Cervantes; Hero; Moral Crisis; Enthusiasm; Irony; Melancholy; Utopia.

“El hombre, ante el derrumbamiento de todo, puede quedarse a solas con su voz. No es mal cimiento, para levantar un mundo nuevo, ese poco de aire movido que es la palabra del hombre. Lo más noble y transparente, lo más hondo, lo más poderoso que nosotros, hombres de carne y hueso, tenemos es también lo más efímero y quebradizo, puro soplo y reflejo: mirada y voz.” (Aranguren, 6: 56).

---

\* ORCID iD:<http://orcid.org/0000-0001-6261-0582> jmpanea@us.es

¿Qué explica el acercamiento de Aranguren a Cervantes, y en particular al *Quijote*? ¿Qué puede aportarnos su lectura? ¿Qué busca y necesita Aranguren entre las enseñanzas que le brinda Cervantes, quien, como todo el mundo sabe, arrojó una vida llena de anhelos y desafíos, peligros, esperanzas y frustraciones sin cuento? ¿Qué le cabe esperar de alguien que convirtió su vida en aventura, y no precisamente colmada de éxitos, y que, sin embargo, no se resignó al silencio, sino que, ante el derrumbamiento de todo, optó por quedarse a solas con su voz, tal vez como la última esperanza de levantar un mundo nuevo? Son éstas preguntas con las que queremos justificar, al mismo tiempo, nuestro acercamiento a Aranguren, reformador en tiempos de crisis, como diría P. Cerezo (Cerezo, 1991). Y, a nuestro entender, Cervantes constituye para Aranguren, un referente único de *ejemplaridad moral*, del que hay mucho que aprender. Pero, como decíamos, la mirada sobre Cervantes será también la de quien busca apoyos, fortalezas para la voluntad, en un mundo en permanente crisis, cercado por la injusticia, azuzado por la conciencia del deber de combatirla, y amenazado por los peligros que la asolan, procedentes en no pocas ocasiones del desánimo o desmoralización. De manera que la lectura de Cervantes se tornaría esencial en la andadura del intelectual comprometido que siempre fue Aranguren (Panea, 2015). Pero como con gran acierto ha sabido retratar J. Muguerza, es la de Cervantes una mirada *melancólica* (Muguerza, 2010), rasgo éste que, como se verá, nos permitirá despejar algunas dificultades en la interpretación aranguniana

de Cervantes, y que, nos atreveríamos a sugerir nosotros, cabría atribuirle de igual modo al mismo Aranguren.

Cervantes no es fácil. Cuatrocientos años después, en el aniversario de la segunda edición del *Quijote*, hemos sido testigos de innumerables estudios y acercamientos a la obra cervantina de todo género y humor, serios y menos serios, obedeciendo, en unos casos, a intereses históricos, políticos y culturales del momento, y en otros, a la más pintoresca imaginación, antes que al rigor. Por eso, se ha afirmado con razón que Cervantes no es fácil, sino que, antes al contrario, es de una dificultad suprema, a pesar de su aparente facilidad y del carácter cómico de su personaje fundamental (García López, 2015:12).

No en vano Ortega, en sus *Meditaciones del Quijote*, llamó la atención sobre la complejidad del tema refiriéndose al *enigma* de Cervantes. Esta dificultad, que duda cabe, es la que ha dado pie a todo tipo de interpretaciones sobre el autor y su obra. Patrañas sobre el retrato de Cervantes, adulteraciones de todo tipo, y leyendas sin cuento se han urdido en torno suyo. Así, el cervantismo decimonónico y novecentista pergeñó una biografía ejemplar y heroica del autor del *Quijote*, con historias inventadas, hijas de la ficción, no documentadas. Del mismo modo, también el cervantismo clásico alentó la idea, producto de la imaginación, del *ingenio lego* de Cervantes, quien, como por arte de magia, habría escrito una obra sublime. Idea que encontraba cierto amparo en el contexto del genio romántico, pero con la consecuencia de empequeñecer la figura del autor ante su obra. Imagen ésta de

Cervantes que encontró cierto microclima favorable entre la Generación del 98, siendo *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) de Miguel de Unamuno un claro ejemplo. Luego vendría Américo Castro a aclararnos que *ingenio lego* hace referencia tan sólo a la persona que no es licenciado o doctor por una universidad, obteniendo su formación por otros cauces no académicos (García López, 2015: 12-16). Pues bien, en medio de semejante contexto, querríamos destacar la figura de J.L. López Aranguren como lector de Cervantes, y preguntarnos por la *actitud* que encontramos en él respecto al genio universal y su obra. Será necesario que demos un breve rodeo, antes de entrar en nuestro autor y su lectura de Cervantes, para así poder apreciar con más criterio su valiosa aportación, no exenta de dificultades. Del mismo modo, dejamos formulada la pregunta por el significado que pueda tener su acercamiento y su mirada sobre el *Quijote*, significado en términos de *actitud moral*, con la que Aranguren afrontaría también su propia realidad y vida.

Curiosamente, nos advierte Aranguren de que la primera obra en serio sobre Cervantes es la de Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, datada en 1925. “Todo lo anterior era ‘cervantismo’, erudición en torno a la vida, en sus pormenores, de Cervantes, o investigación filológica, en el viejo sentido de la palabra, de los textos cervantinos.” (Aranguren, 6: 322). A partir de A. Castro se empezó a tomar en serio al hombre de letras Miguel de Cervantes. Obsérvese que Aranguren habla expresamente del *hombre de letras*, por lo que considera que estamos ante un estudio que trata de romper con la idea an-

teriormente referida del *escritor lego*. A. Castro cuestionaba la tesis de Menéndez Pelayo de que Cervantes no habría tenido ni tiempo ni afición para formarse otras ideas que no fueran, a lo sumo, vulgares y corrientes (Aranguren, 6: 322). Lo llamativo es que Aranguren no entra a valorar si las ideas expuestas por Castro eran o no propiamente las de Cervantes, y hasta qué punto comparte o no todas las ideas vertidas en su libro. Se limita a destacar la enorme importancia de sus ideas para la época moderna, algo que sí puede colegirse a partir de la ruptura con el enfoque anterior que supuso dicha obra. Es la nueva perspectiva, de quien ve en Cervantes no un *autor lego*, sino a todo un *intelectual*, con independencia de las ideas que podamos atribuirle, lo que resulta atractivo a Aranguren. Y por eso, nos dirá, la obra de Castro marcó un nuevo hito en el cervantismo.

Pues bien, aquí radicará el interés que justifica el acercamiento de Aranguren a Cervantes: abordar el *pensamiento* de Cervantes en el *Quijote*. Aranguren nos recordará, en primer lugar, la polémica entre qui jotistas (entre los que se encuentra Unamuno) y cervantistas (entre los que podría contarse al propio Aranguren): “Según Unamuno, sería menester liberar, por así decirlo, a don Quijote de Cervantes, del sentido crítico que sujetaba el vuelo qui jotesco, y para eso escribió *Vida de don Quijote y Sancho*. Confieso que, puesto en la disyuntiva, yo figuraría más bien entre los cervantistas que entre los qui jotistas, pero, como ya he declarado, me niego a tomar a don Quijote separado del discurso cervantino.” (Aranguren, 6: 323). Esta última conclusión es más im-

portante de lo que cabría sospechar, porque con ella Aranguren estaría reconociendo el valor intelectual y humano del loco personaje, y lo estaría integrando en el ser mismo de Cervantes, es decir, en su modo de pensar y de sentir, considerando a ambos como *inseparables*, con lo cual estaría también superando la vieja polémica entre los partidarios de don Alonso Quijano, por un lado, y los de don Miguel de Cervantes, por otro, destacando la unidad personaje-autor, con todos sus matices, superando enfoques parciales. Así, entre las filas de los partidarios de Cervantes, más que de don Quijote, contaríamos al mismo Ortega, quien en sus *Meditaciones del Quijote* se habría preguntado por el enigma de Cervantes, no siendo Don Quijote personaje enigmático en modo alguno (Aranguren, 6: 323). Por otra parte, Américo Castro trató de explicar el esoterismo que creció en torno a la sombra del enigma de Cervantes, esoterismo que tendía a ver en los autores del XVII a personajes de escondida herejía, para precaverse de la Inquisición. Descartes y Cervantes habrían sido escritores enmascarados. Para Castro la explicación sería doble: por un lado, cierta hipocresía estructural de Cervantes, impuesta por la España que le tocó vivir; por otro, en Cervantes y en Descartes se daría el remozamiento de la teoría de la doble verdad, la verdad del cristianismo, para ganar el cielo; la verdad de la ciencia y de la filosofía, en el plano de la reflexión (Aranguren, 6: 323-324). Pero para Aranguren este planteamiento no parece el más adecuado, pues, por una parte, ni Cervantes ni Descartes fueron propiamente “disimulados”, ni, por otra, eran conscientes (como lo so-

mos ahora nosotros), de la contradicción posible entre lo que creían y lo que decían, por lo que Aranguren aprecia cierto anacronismo en el enfoque de A. Castro. Y en ello tal vez estribe el que, a la postre, dicho problema no le interese a nuestro filósofo, sino más bien el de qué aportaron verdaderamente de nuevo, uno y otro, a la cultura de su tiempo en los siglos XVI-XVII (Aranguren, 6: 324).

En efecto, cuando redactó su libro, A. Castro estaba muy vinculado al krausismo, al círculo de Ramón Menéndez Pidal, Francisco Giner de los Ríos y José Ortega y Gasset, por lo que hacía de Cervantes un autor esencialmente laico, muy crítico con el país de la Inquisición, una suerte de intelectual liberal y regeneracionista. Pero años después, tras su exilio, A. Castro, mirando al genio universal con los ojos de su presente, nos dibujaría otro Cervantes, con el perfil de intelectual reconvertido en un “cristiano nuevo”, obligado a una conversión forzosa y a vivir una vida que no es propiamente la suya. Sin embargo, y como venimos apuntando, el cervantismo actual ha visto en el enfoque de Castro motivaciones históricas muy vinculadas al marco del final de la Segunda Guerra Mundial, que reflejarían más su propia época que la de los días de Cervantes, sin que haya confirmación documental que autorice más que vagos y equívocos paralelismos (García López, 2015: 22-23). De aquí, según creemos, la originalidad del enfoque de Aranguren, y su doble mérito. Porque, por un lado, supo nuestro filósofo reconocer la seriedad e importancia del trabajo de Castro; pero, por otro, fue capaz de virar la mirada y distanciarse lo necesario de los contextos

*exteriores* de la propia época (de Aranguren), evitando todo anacronismo, y buscar el significado y alcance del *Quijote* esencialmente en el propio tiempo de Cervantes. Tal es el giro interpretativo que Aranguren protagoniza.

Aranguren cambia la dirección de su mirada. Si Castro había puesto a Cervantes en relación con la Italia del Renacimiento, Aranguren lo hará con Montaigne, sin que implique esto que el francés haya influido más que los italianos en Cervantes. No es una cuestión de influencias. Lo que le interesa a Aranguren es el papel de Cervantes en la España de su tiempo, y dicho papel se parece más al que representó Montaigne en la Francia del suyo. Ambos, uno como *novelista*, el otro como *ensayista*, llevaron a cabo, en opinión de Aranguren, una profunda revolución intelectual, muy insuficientemente comprendida en su época (Aranguren, 6: 324). Además, lo interesante en nuestro filósofo es que nos acerca a Cervantes no sólo en su propio marco histórico, sino que realiza un viaje del mundo *exterior* al *interior* del alma cervantina. Y precisamente hoy, las investigaciones más recientes ven a Cervantes en esta misma línea, a saber, la de quien se vale del humor como exigencia *ética*, desarrollando una poética o retórica de la ficción, un *neoescepticismo* con el que estaría cuestionando el academicismo y dogmatismo del humanismo finisecular (García López, 2015: 152-153; Márquez Villanueva, F., 1995: 76-77). Y también en el caso de Cervantes, como en el de Montaigne, el estilo formaría parte de un modo de pensamiento y una filosofía propias (García López, 2015: 248-251; Canavaggio, J., 2014: 254-277).

Como apuntábamos, en la lectura que hace Aranguren es Montaigne el punto de comparación con Cervantes, con el que encuentra ciertos interesantes paralelismos. Pero, nuevamente, la originalidad de su enfoque consistirá en hacer aflorar lo principal también en Cervantes. Así, en Montaigne, nos dirá, asistimos no al estudio del hombre en general –aunque sus hallazgos filosóficos tengan validez para todos–, sino a la *interiorización*, a la voz de la intimidad, como ya lo precedieran san Agustín, en las *Confesiones*, o santa Teresa, en *Las Moradas*. Será la perspectiva de una intimidad laica en Montaigne la que lo hace novedoso. Y lo que Montaigne habría hecho en el terreno de la filosofía, del ensayo, Cervantes lo habría logrado por primera vez en el de la *novela*:

“En cualquier caso, lo que Montaigne funda es la literatura como expresión laica de la intimidad, y de una intimidad absolutamente laica. Y esto es fundamentalmente moderno, pues las dos notas a la vez nunca se habían dado. La expresión de la intimidad y la expresión laica de una intimidad igualmente laica; he aquí la aportación principal, ya como punto de partida, de lo que ha constituido la obra de Montaigne. (...) Cervantes llevará a cabo el proceso de interiorización laica, contemplativamente, no por la vía del ensayo ni de la filosofía, sino por la de su creación literaria, la novela moderna. Y activamente, mediante la creación de su mítico héroe.” (Aranguren, 6: 325).

En suma, es lo que referíamos antes que ha subrayado el cervantismo más ac-

tual, la poética o retórica de la ficción, cuya expresión más alta lo constituye esa maestría con la que expresa su *ironía* en los trabajos de madurez del propio Cervantes, a saber, en la segunda parte del *Quijote*, *Las novelas ejemplares*, y el *Persiles*, pues es a través de la ironía como, tras un largo proceso de búsqueda, Cervantes habría por fin encontrado la forma expresiva adecuada para explorar las categorías morales a partir de las cuales entendía la vida y el mundo que le tocó vivir (García López, 2015: 248). Y en tal sentido, la interpretación aranguniana resultará, pues, ser de lo más actual y contrastado.

Volviendo al paralelismo con Montaigne, nos recordará nuestro filósofo algo fundamental que emparenta a ambos autores, a pesar de ser Cervantes algo posterior: el de haber vivido un tiempo de *transición* entre el ingenuo entusiasmo renacentista y la exasperación, desesperación y desilusión amarga del barroco, que marcará sus obras; un momento de transición caracterizado, aún, por una ironía serena: “Ellos, Montaigne, Cervantes, encarnaron un instante histórico de serenidad, de sentido crítico, de ironía, de comprensión del mundo y de soledad ya, pero soledad tranquila aún, anterior a la soledad barroca” (Aranguren, 6: 325).

La soledad es, sin duda, clave para entender a un Cervantes que se ha convertido en todo un maestro de la ironía, como decíamos, tras un larguísimo proceso de búsqueda personal como escritor, y, a su vez, es lo que estaría también en el origen de todo el movimiento moderno, como ya habría visto Castro en *España en su historia*, donde se nos presenta a un Cervan-

tes reflexivo, recluido en sí mismo, al igual que a un Montaigne en su torre de marfil, o a un Descartes encerrado en la estufa de sus pensamientos (Aranguren, 6: 325). Por ello mismo, todas las historias noveladas por Cervantes serán pretextos para dejar correr su ironía, dando así voz a su modo de sentir y de pensar:

“Ciertamente que Cervantes no lo hizo para discurrir filosóficamente, sino para organizar sus imaginaciones, ironía y parodias, y la actitud ante el mundo implícita en ellas. Como en Montaigne, las cosas y los acontecimientos externos son en el *Quijote* meros “pretextos”, aquí mejor, para emplear la palabra cervantina, *ocasiones*, ocasiones para que se manifieste, para que se realice el modo de ser de cada cual.” (Aranguren, 6: 325).

En efecto, como ha señalado G. López, el hallazgo de la ironía como forma expresiva no fue ni anecdótico ni surgió por casualidad, sino que acabó siendo el modo en que el propio Cervantes mejor plasmó *la expresión de sí mismo* y del mundo en que le tocó vivir. Cervantes evoluciona despacio y se encuentra a sí mismo muy tarde (cuenta ya con cincuenta y ocho años cuando publica el primer *Quijote*), algo que acompaña a la prosa de ficción –al contrario de la poesía, que es más un arte de juventud–, agravado por el método de trabajo de quien reescribe permanentemente, llevado de su perfeccionismo expresivo, a la vez que de un carácter meditativo y metódico (García López, 2015: 18). Integrar esa ironía dentro del proceso intelectual y reflexivo de Cervantes resulta

fundamental, y una perspectiva muy distinta de la que, por ejemplo, vio la Generación del 98, en obras como *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), de Unamuno que le negaba profundidad intelectual al discurso cómico. Sin embargo, Aranguren sabe romper con este esquema interpretativo, otorgando a la ironía expresada en la novela de Cervantes el mismo rango intelectual que la filosofía de Montaigne.

Pero, según nuestro filósofo, las diferencias con Montaigne son notables, y aquí se nos presentaría la originalidad de la propia personalidad de Cervantes. Montaigne tiene como pasión el *autoconocimiento*, y aceptar lo que ve en el espejo de la autoconciencia. En cambio, en el *Quijote* lo que importa no es la autoconciencia del héroe, sino el *ánimo esforzado*. Tal ánimo esforzado pretende ser la contestación o refutación del escepticismo que se repliega en el autoconocimiento de Montaigne (Aranguren, 6: 326). Y en este punto estaría, según Aranguren, el rasgo esencial y diferenciador de Cervantes, frente a otros autores de talla. Cervantes, a pesar del mundo decadente que le tocó vivir, a pesar de que en dicho universo ya no había lugar para viejas formas de heroísmo, aún se las componía para sacar fuerzas de flaqueza, y creer en el *héroe interior*:

“Montaigne es un pensador cansado - cansado de las guerras de religión-, que trata de buscar una salida a viejas querellas que para él han perdido sentido. Predicando con el ejemplo, se desentendiende de la lucha, se refugia en ese jardín que va a cultivar mucho antes que *Candide*, que es su propia intimi-

dad. Cervantes-don Quijote, no. Cervantes vivió antes que nadie, probablemente, la conciencia de la decadencia de España, del acabamiento de sus hazañas. España no tenía nada que hacer en el mundo, ya no había lugar para sus héroes, el mundo aparecía como cerrado, impenetrable al heroísmo clásico. (...) En un mundo anti heroico, despiadado y malo, convertido en tal por responsabilidad de la sociedad, la actitud picaresca es cínica, presenta el cinismo como la única salida. Pero hay otras, la evasión a un pasado idealizado como en el teatro de Lope de Vega; el ilusionismo, la tramoya, el gran espectáculo, el teatro barroco por antonomasia; la evasión a un tras-mundo religioso en los escritores ascéticos de la época; el pesimismo total, la desesperación de un Mateo Alemán, de un Quevedo, de un Gracián. La respuesta de Cervantes es muy otra. Pese a que en el mundo exterior ya no quepa realizar hazañas, éstas pueden seguirse cumpliendo. ¿Dónde? En el interior de uno mismo. El proceso que se lleva a cabo es el de la interiorización del heroísmo, el de su confinamiento en el ánimo esforzado, sin proyección exterior en hazañas ya. Las hazañas podrán serle arrebatadas a don Quijote, pero el ánimo esforzado nadie se lo puede quitar.” (Aranguren, 6: 326-327).

No cabe duda de que es éste uno de los textos fundamentales de Aranguren sobre su modo de entender a Cervantes. Interpretación que cuadra perfectamente con la tesis sostenida por Martín de Riquer al afirmar que el *Quijote* satiriza los libros de



caballería y el inverosímil heroísmo de las novelas fabulosas, pero no el *heroísmo real* -que tiene que ver con el valor- como el que Cervantes mismo mostró en Lepanto (Martín de Riquer, 1994: 44). Y en eso consistiría la invención cervantina, según Aranguren: en trasladar el acento del heroísmo del mundo *exterior* de los relatos fantásticos al interior, al *ánimo esforzado*. Y aquí, también, se haría patente la originalidad de Cervantes, que se adelanta a Descartes y a su cuestionamiento de la realidad externa, pero mirado desde la fortaleza del ánimo que no se desploma, ni pese a sus derrotas y desventuras (Cerezo, 1997: 138), ni ante el derrumbe del mundo de afuera:

“Dijimos antes que el pensamiento dentro de una situación histórica de Cervantes corresponde con el de Montaigne, pero ahora hay que agregar que adelanta el de Descartes. Pues ¿qué hizo Descartes? Descartes puso en cuestión el mundo exterior para dar la primacía al yo. Tampoco a Cervantes, a don Quijote, les importa lo que ocurra en el mundo exterior, sino el ánimo esforzado, que llevamos en nosotros, y contra el que nadie puede prevalecer, tampoco los “encantadores”, que juegan aquí un papel figurativo rigurosamente paralelo al que en la filosofía de Descartes va a representar el “genio maligno”. Véase esta cita del capítulo 17 de la primera parte, que habla por sí sola: “¿Hay encantos que valgan contra la valentía? Bien podrán los encantadores quitarme la aventura, pero el esfuerzo y el ánimo será imposible” (Aranguren, 6: 327).

Sin duda, también es éste otro texto fundamental que nos revela lo que más interesa a Aranguren de Cervantes. Y cita nuestro filósofo otros pasajes, de los capítulos 20 y 26, donde saber con certeza hasta qué punto es *real* o no lo que se le aparece en forma de aventura es lo de menos, siendo lo de más *la aventura misma* o el desafío que se le presenta. En referencia al capítulo 20, escribe a propósito de lo que venimos insistiendo:

“En la mayor parte de las aventuras don Quijote cree, no sale de su engaño, lucha contra los rebaños, lucha contra los molinos de viento y, sin embargo, cree que ha luchado contra ejércitos y contra gigantes, sólo que al final los encantadores, arrebatándole la aventura, se los han transmutado en rebaños y molinos. Aquí no. Aquí se da cuenta en seguida de que no tenía frente a sí una auténtica aventura, pero no importa, ya que, mientras la creyó tal, se enfrentó con ella sin que su ánimo flaquease.” (Aranguren, 6: 327-328).

Ciertamente, en la segunda parte, don Quijote *vacilará* entre la *confianza* en el ánimo y el *sentido* de lo que está haciendo, como se manifiesta en el capítulo 58; duda que también ha aparecido en los capítulos 22 al 25. Y sin embargo, apuntará Aranguren, al igual que en Descartes permanecía la conciencia del yo, a pesar de haber puesto en cuestión el mundo exterior, en Don Quijote aun cuando se produzca la duda de si el mundo es realmente una palestra para la acción o no, preguntándose sobre el sentido de lo que hace o le ocurre, también



habrá un *indubitable*, a saber, el *ánimo esforzado*, que nunca flaquea:

“El mundo como palenque de aventuras, el mundo como *Tathandlung*, según dirá Fichte, se torna fantasmal, evanescente, pero queda algo que es también, como la conciencia de Descartes, indestructible, en don Quijote: la *voluntad*. Las hazañas pueden ser quiméricas, la voluntad de realizarlas es la piedra firme sobre la que se asienta el ánimo esforzado de don Quijote. Hay pues, como se ve, un idealismo quijotesco, un idealismo cervantino, un idealismo ético, que es capaz de poner en cuestión el mundo exterior, no –por ahora– en cuanto a su realidad, pero sí en cuanto a su consistencia suficiente para la aventura. Mas lo que importa es la voluntad, el esfuerzo puro, independiente del éxito, siempre aleatorio y contingente, el ánimo hazañoso.” (Aranguren, 6: 328-9).

Pero el idealismo *ético* de don Quijote, apuntará Aranguren, se levanta sobre un idealismo *metafísico*, tal como se aprecia en capítulos como el 25 y el 37, en los que queda patente que el mundo es interpretado, ante la inseguridad que rodea a todo lo exterior, en clave imaginaria, vinculándose la imaginación al proyecto de ser Caballero:

“Hay una total inseguridad respecto del mundo exterior en cuanto a su conversión en palestra. La realidad ya no es dada sin más, sino que es menester interpretarla y de hecho a lo que asistimos en el *Quijote* es a la interpretación qui-

jotesca del mundo, al proyecto configurador de la realidad, como ocasión permanente de aventura. La realidad, evidentemente, puede cobrar otros sentidos, pero a don Quijote no le importa sino el que para sí se inventa. Él marcha por el mundo con el implacable ascetismo de no mirar ni buscar en él otra cosa que no sea la ocasión de aventura. (...) Continuando con nuestro actual problema, la interpretación quijotesca del mundo como ocasión permanente de aventura se basa en la desconfianza en la mera apariencia y fianza en la *imaginación* como legisladora de la realidad.” (Aranguren, 6: 329).

De manera que Cervantes va más allá de Descartes y “se aproxima” a Kant, en la medida en que, como ya hubiera perspicazmente señalado María Zambrano, la realidad acaba coincidiendo con la pretensión de don Quijote: “Es decir, quitando lo que tiene de juicio de valor, don Quijote estaba continuamente interpretando, configurando la realidad en función de su proyecto fundamental: el de la realización de su vida como caballero andante.” (Aranguren, 6: 330). Para Aranguren, el primado de la *imaginación* sobre la *realidad* nos transporta, sin embargo, a un idealismo no ya metafísico, sino *poético*, como cuando ya no importa decidir si hay Dulcinea o no en el mundo. (Aranguren, 6: 330). En lo que quiere insistir nuestro filósofo es en que Cervantes deja caer a don Quijote en la *duda*, haciendo así aún más valiosa la tensión de su ánimo esforzado, de su *voluntad* decidida. (Aranguren, VI, 331). En efecto, es una duda que planea sobre

el propio don Quijote: “La duda no ya en cuanto a la posibilidad de realizar sus hazañas, no ya en cuanto a la existencia de un mundo, escenario de posibles hazañas, sino hasta la de ser él mismo caballero andante verdadero, y armado para cumplirlas. Lo único que en el fondo de esa duda queda es la nuda *voluntad* de quizás imposible realización.” (Aranguren, 6: 331).

La realidad transmuta, nos dirá Aranguren, al modo del “juego de reflejos” que aparece en *Las Meninas* y en *Las Hileras*, porque también el Quijote de la segunda parte hablará del verdadero, del de la primera, frente al falso, el de Avellaneda. En suma, los personajes son retratados, se salen de sus retratos, y vuelven a entrar en ellos: “Todo esto, tan típicamente cervantino y tan moderno, es consecuencia de esa concepción transmutante, “encantada” de la realidad.” (Aranguren, 6: 332).

Todo se transmuta, y como no podía ser menos, también nuestro personaje. Y por ello mismo, sobre las relaciones entre la primera y la segunda parte, Aranguren insistirá en que ambas son muy diferentes, destacando con gran tino su rasgo esencial, a saber: en la primera, don Quijote sale a la aventura en busca de aventuras, sin un itinerario trazado; en la segunda, sus aventuras no lo son propiamente, porque están precocinadas por los Duques, con lo que la aventura se degrada, convirtiéndose en mera bufonada y circo, reduciendo al valeroso caballero en risible cautivo, todo lo cual explicará el amargo pesimismo que irá inundando toda la triste comicidad de esta segunda parte:

“En efecto, casi toda la segunda parte es concebida como un gran espectáculo, en cuyo escenario se sitúa la figura central de don Quijote. (...) En la primera, donde don Quijote es libre y va a la aventura, no hay escenario, todo ocurre en el campo, en el camino, al aire libre y cuando más en las posadas. Ahora, en la segunda parte, don Quijote está verdaderamente enjaulado dentro de la sociedad y, con frecuencia, adaptado y ajustado a un papel social. En una casa, la del Caballero del Verde Gabán, en el palacio de los Duques, comportándose en su salón como un perfecto cortesano, y después exhibido como espectáculo en Barcelona. Antes hablaba del juego de espejos y reflejos, pero este juego de espejos y reflejos se da mucho más en la segunda que en la primera parte, evidentemente. Antes hablaba de la duda, pero esta duda se va apoderando progresivamente de don Quijote y se da mucho más, claro, en la segunda parte. El tema barroco del engaño y el desengaño comparados al final del libro, y la lucha por la fe en la vocación, que subsiste a pesar de todo, es un tema teñido de dramatismo en la segunda parte, donde hay también pesimismo. Un pesimismo, digamos, estructural. Don Quijote es movido ya por los demás, en vez de hacerlo, como al principio, espontáneamente.” (Aranguren, 6: 332-333).

Es éste, sin duda, otro texto fundamental para comprender la tensión en la que Aranguren fija su mirada: la duda, el desengaño, y, sin embargo, la fe, la permanente entrega a su vocación. Es una transformación que va en aumento. Por

ello, los cambios entre la primera y la segunda parte afectarán incluso a la sustitución del ideal moral por los consejos, y a la aparición de temas nuevos, como el del dinero, el de la sensualidad, o el de la fama. Para nuestro filósofo, don Quijote en la segunda parte está ya dentro del barroco, y Cervantes en la frontera (Aranguren, 6: 333), siendo precisamente el carácter *fronterizo* de Cervantes lo que le salvaría del pesimismo. En este contexto, la *ironía* cervantina será el último as que le quedará a la esperanza, frente al *desánimo* que irá apoderándose progresivamente de don Quijote. Y por ello Cervantes aún puede reírse, aunque, lastimeramente, de don Quijote, como en el episodio de la Cueva de Montesinos. Cervantes, en la interpretación de Aranguren, aparecerá, pues, finalmente, como un gran *maestro de la ironía*, ejercida con cierto distanciamiento, cercano al sereno espíritu de la filosofía, que no busca acomodo en inexistentes pasados gloriosos, pero que tampoco se deja arrastrar por el pesimismo que irá empañando su hora presente:

“Don Quijote está, en la segunda parte, dentro ya del barroco, y Cervantes en su linde. Cervantes ha vivido la realidad entera de la España de su época. Desde la victoria de Lepanto hasta la derrota de la Armada Invencible hubo un largo trecho y todo ese trecho lo recorrió él. (...) Sufrió en sí mismo la decadencia de España y la de sus propios sueños, pero no se identificó con esa decadencia. ¿Por qué? Cervantes no es don Quijote, don Quijote no es Cervantes. Si Flaubert dijo: “Madam Bobary soy yo”, Cervantes no habría podido decir eso de don Quijote. Cervantes no se identifica con don Qui-

jote. Por eso ese desdoblamiento, esa ironía doblada y desdoblada, esa doblez cervantina, no en el sentido de lo que se pensaba en la época de *El pensamiento de Cervantes* de Américo Castro, sino en otro más profundo, metafísico y poético, no moral. (...) El don Quijote de la segunda parte es ya, hasta cierto punto, un hombre barroco. Cervantes no, porque don Quijote nunca, en ningún momento fue Cervantes. Don Quijote es, ni más, ni tampoco menos, el símbolo, el gran símbolo creado por Cervantes. A través de él, en cierto modo con él, recorrió el destino dramático de la España de su tiempo y del hombre de todos los tiempos. Pero supo tomar este destino “con filosofía”, como decimos en castellano, es decir, con serenidad y sabiduría, penetradas de ironía. Ni se aferró al salvavidas de la glorificación del pasado nacional, como hizo Lope de Vega, ni cayó en el pesimismo y desengaño de Mateo Alemán, de Quevedo, de Gracián, del que don Quijote a la hora de la muerte está muy cerca, ni finalmente en las fantasmagorías escolástico-escenográficas de Calderón. Por eso no está mal, creo, que quien escribe, estudioso de filosofía, haya dado este giro filosófico a la interpretación del libro que más filosofía y sabiduría contiene, entre todos los españoles, aun cuando su autor fuera menos filosóficamente erudito que otros de nuestros grandes autores clásicos.” (Aranguren, 6: 333-334).

Don Quijote como símbolo. Don Quijote no es Cervantes, claro, porque Cervantes incorpora a don Quijote, y es mucho más. Es la voz –poética de la ficción-

que se expresa a través de la amarga comicidad de su personaje para hacernos pensar y sentir, lúcidamente, sobre la también amarga comicidad de un mundo decadente. Pero, ¿cómo conciliar, entonces, el *pesimismo estructural*, del que habla Aranguren, y el *ánimo esforzado* como rasgo fundamental de ese héroe interior que es Don Quijote-Cervantes? Más arriba decía Aranguren que Cervantes protagonizaba una ironía serena, practicada como a cierta distancia, “con filosofía”, a la que acompaña una “soledad tranquila”, anterior a la soledad barroca (Aranguren, 6: 325). Sin embargo, a nuestro entender, la interpretación aranguniana no está exenta de cierta dificultad, al afirmar, por un lado, la idea de que Cervantes y don Quijote formarían una unidad (aunque diferenciada), y, al mismo tiempo, que el último don Quijote personificaría la decepción, mientras que Cervantes encarnaría la mirada irónica del que se sabe ya solo frente al mundo. En tal sentido, nos surge la duda de la posibilidad real de encarar el mundo con esa duplicidad—conciencia del fracaso y serenidad— sin que se acabe sucumbiendo al desánimo. A la vez que esa unidad entre el autor y el personaje, de la que antes hablaba Aranguren, parece ahora fracturada, colocándose Cervantes en una posición de superioridad y “distancia filosófica” frente al desengañado Caballero, de la que brotaría una amarga, aunque serena, ironía.

Para salvar esta fractura y estas dificultades, que no acaban de dar cuenta de la convivencia posible entre el pesimismo vital estructural y el ánimo esforzado, nos parece muy conveniente la lectura que propone J. Muguerza, al ver en la mirada

de Cervantes no la de un pesimista, ni la de un irónico cáustico y desesperanzado, ni tampoco la de un iluso que fantasea gratuitamente, sino la *mirada melancólica* (Muguerza, 2010). Según Muguerza, la utopía y la melancolía serían dos dimensiones de la condición humana que, en el caso de Cervantes-Don Quijote, se complementan. Detrás del perfil melancólico late la utopía, la conciencia ética, acuciada por el deber moral de no cejar en el empeño de perseguir aquello que considera justo (Muguerza, 2010: 63). Y así, para Muguerza, el primer paso en la interpretación de Cervantes sería apuntar una discrepancia con el modo en que Unamuno aborda la distinción entre el personaje de Don Quijote y la persona de su autor, Miguel de Cervantes; o, dicho en otros términos, cuestionar el contraste unamuniano entre el *idealismo* quijotesco y el *realismo* cervantino, exacerbado aquél hasta el paroxismo, que acaba dando la sensación de ceder, aunque sea a trechos, a una resignación de tintes cínicos ante el insostenible peso de una realidad aplastante (Muguerza, 2010: 65). Para Muguerza, en el interior de Cervantes convive Don Quijote (y Sancho), por lo que ambos parecen inexorablemente condenados a identificarse entre sí, aunque subsistan diferencias importantes, como el que Don Quijote encarna un personaje de ficción y Cervantes no, a la vez que éste estaría cuerdo y Don Quijote no, por muy inquietante que sea lo que eso signifique (Muguerza, 2010: 66). Pero lo que Muguerza está sugiriendo es que Don Quijote no es un personaje desgarrado de su autor, que le sirva de guión (o símbolo, como veíamos en Aranguren) para decir cosas sobre el mundo y sus

gentes, sino que el propio Don Quijote vendría a estar encarnado en el alma de Don Miguel. Esto mismo nos permitiría entender que *utopía* (que no es sinónimo de fantasía irrealizable) y *melancolía* conviven en un mismo pecho, o como afirma Muguerza, “que la utopía y la melancolía de don Quijote resultan indiscernibles, a todos los efectos, de la utopía y la melancolía de su inventor Miguel de Cervantes”. (Muguerza, 2010: 67). Para Muguerza, en aquella España asfixiante, Cervantes se atreve a hacer, en boca de Don Quijote, uno de los más hermosos discursos en favor de la justicia, encarnada en la libertad y la igualdad (Muguerza, 2010: 73-74). La utopía cervantina no sería la ciega fantasía del utopista decimonónico que imaginaba poder convertir el agua de los océanos en limonada, apunta Muguerza, sino la fantasía del que sabe que aquellos estados de la realidad que nos parecen deseables, unas veces serán viables y otras no. Y precisamente, de la incompleta e insuficiente realización brotará la insatisfacción y también la frustración, generando así la utopía, inevitablemente, esa contrapartida que sería la melancolía. “Y eso es, por lo pronto-afirma Muguerza-, lo que explica que el *Quijote* sea, tanto o más que un libro utópico, un libro melancólico.” (Muguerza, 2010: 74). Si, por otra parte, de acuerdo con J. García Gibert, la melancolía vendría a ser la característica más específicamente cervantina (Muguerza, 2010: 77-78), para la dilucidación de tal concepto echará mano Muguerza de la importante distinción que hace C. Gurméndez entre *melancolía decadente* (la *acidia* medieval, el *spleen* modernista, el *hastío* postmoderno), que sucumbiría a la

*parálisis* de la voluntad, y la *melancolía resistente*, “lúcidamente consciente de todo ello, pero así mismo -y con lucidez no menor- de que hay esfuerzos cuya inutilidad no nos exime del apremio y, lo que es más, de la *obligación moral* de acometerlos.” (Muguerza, 2010: 78). Esta distinción le parecerá esencial a Muguerza para que podamos entender la melancolía cervantina, motivada por lo que de moralmente irrenunciable hay en las causas que la promueven, con independencia de la perspectiva de éxito. Sólo así se comprende que la melancolía pueda ser no menos subversiva y hasta no menos revolucionaria que la utopía. Y también que la utopía y la melancolía convivan indisolubles (Muguerza, 2010: 78-79). Y, a nuestro juicio, precisamente por no tener dicha distinción en cuenta, se ha visto a Cervantes como al humanista sensato y bien humorado, capaz de plantar cara a la melancolía, o incluso burlarse de ella, mediante la crítica irónica de su héroe, contraponiendo el humor cervantino al entusiasmo y a la melancolía (Cerezo, 2016: 510-521). Interpretación ésta que, a nuestro juicio, resulta problemática, pues simplifica en este punto la complejidad del alma cervantina. Por todo ello, nos parece que la aportación que hace Muguerza al problema que nos ocupa resulta fundamental, al reclamar y explicar la centralidad de dicho concepto de *melancolía resistente*. El humor no se contrapondría a la melancolía, sino que ésta lo incorpora, apropiándose, desde la experiencia del dolor y, al mismo tiempo, sin perder la esperanza, aunque nunca ingenua. Sólo así consideramos que se puede clarificar de modo *creíble* la convivencia entre Cer-

vantes y don Quijote, conciliándose en un mismo pecho, al igual que cabría resolver la problemática confrontación que hacía Aranguren entre pesimismo estructural y ánimo esforzado. Creemos, pues, que el concepto de melancolía está magistralmente traído por Muguerza para tratar de comprender esa conflictividad y complementariedad que conviven en el alma cervantina, de la que forman parte tanto don Quijote como el mismo don Miguel. En nuestra opinión, defender, como hace Aranguren, la idea de cierta distancia entre don Quijote y un Cervantes irónico, que mira a aquél incluso con distanciamiento, “con filosofía” (y no sólo al mundo circundante), acabaría, a la postre, dando paso a un descreimiento amargo, a una *desmoralización* tal que terminaría por horadar todo ánimo esforzado. Sin embargo, la mirada melancólica no ve “con distancia” a la conciencia del fracaso, sino que la asume, *apropiándose* y *dignificándola*, pues permanece imbricada con la conciencia de la obligada resistencia, alentando al ánimo para que no ceje en el empeño y no sucumba, definitivamente, al desencanto.

Por otra parte, pese a las referidas dificultades de la interpretación aranguiniana, es justo reconocer el giro filosófico que inspiró su lectura del *Quijote*, y que en este caso, como en otros, supo dejar patente el necesario y fructífero encuentro entre literatura y filosofía. En tal sentido, Aranguren rehusó lo accidental, evitando alimentar leyendas o contribuir a generar más hojarasca bibliográfica en torno a problemas artificiales, cuando no inventados, como tantas veces sucede en torno a Cervantes (Márquez Villanueva, 2005: 73).

Antes al contrario, en la senda de Ortega —que no hemos podido explorar aquí, y para quien el último rasgo del estilo de Cervantes también se llama melancolía (Cerezo, 2007: 32-33)—, su mirada es seria y penetrante, buscando lo esencial. Y para ello, como decíamos más arriba, realiza un giro importante: evita, en primera instancia, mirar a Cervantes con los intereses o las claves de nuestro tiempo, eludiendo anacronismos, aunque luego, en segunda instancia, trate de devolvernos la enseñanza del genio universal, e incorporarla a nuestro insoslayable quehacer ético, en la línea de Ortega y de Zubiri (Bonete, 1989: 154-157). Con perspicaz agudeza, Aranguren procurará ver, y que veamos con él, a Cervantes *desde dentro*, con los ojos de *su* tiempo, que son los de sus personajes, en una *mirada interior*, cual cirujano que disecciona la realidad al contemplarla, lo que convierte a esa mirada en una honda inmersión en las entrañas del alma cervantina. No obstante, todos estamos de acuerdo en que Cervantes es un clásico, y ello porque, a pesar del tiempo, aún sigue sabiéndonos decir muchas cosas que podemos entender en clave de eterno presente (Francisco Rico, 2009: 1130). Y por lo mismo, en el camino de vuelta de Cervantes a nosotros, resulta inevitable admitir que Aranguren, siempre un intelectual en busca de una ética (Marina, 1997), tras su impecable inmersión en aquélla, trataría, también en un “juego de reflejos y espejos”, de que entablemos un diálogo primero con él mismo, como intérprete de Cervantes, y después *con* y *entre nosotros*, lectores, a su vez, suyos. El juego de espejos, en efecto, también vale para la interpretación aranguiniana del



*Quijote*. Porque tal vez nuestro filósofo encontrara *ejemplarmente* en don Miguel ese ánimo esforzado (más allá de idealismos y de realismos, pero también de cinismos derrotistas y escepticismos desesperanzados), que hiciera las veces de luz y abrigo, tan necesarios en unos tiempos de profundo vacío y desorientación, como los suyos y los nuestros. *Melancolía resistente* frente a desencanto; esperanza, aunque dolorida, frente a desmoralización: quizá fuera éste el legado que quiso transmitirnos, a propósito de Cervantes, o con *ocasión* suya, el maestro Aranguren, para unos tiempos como los de aquél, como los del propio Aranguren y como los nuestros, de profundo desánimo y crisis (Cerezo, 1991: 80-106), de esperanzas e incertidumbres, donde cada día se hace más necesaria la confianza en el valor de lo que decimos y hacemos. Y tal vez ello explique, a su vez, el afán aranguniano de encontrar sereno y firme apoyo en el cervantino sentido de la ironía (por problemática que nos resulte), y en el valeroso ánimo esforzado de nuestro entrañable Caballero.

Y quizá también podamos ahora responder a una de las preguntas que al comienzo nos hacíamos, a saber, sobre el porqué del acercamiento de Aranguren a Cervantes, y su preocupación por encontrar aliento en él. Porque al fin y al cabo, salvando las diferencias entre uno y otro, puede ser que Aranguren recorriera, en cierto modo, un camino personal similar al de Cervantes-Don Quijote: abandonó su refugio interior de la posguerra para abrirse al mundo y, a partir de ahí, entregarse sin reparos a la aventura intelectual, con sus sabores y reveses, pero siempre

alentado por el compromiso moral con un mundo más justo. Y pudiera ser que en ese “juego de espejos”, que se produce en el acercamiento de Aranguren a Cervantes, nuestro filósofo viera reflejado en la obra de aquél su propio rostro de *intelectual melancólico*, teniendo que librar más de una batalla no sólo contra el mundo, sino contra la propia desmoralización, heroicamente comprometido siempre con su inquebrantable *vocación de intelectual*, es decir, con la sempiterna, aunque dolorosa, *vocación utópica* y nostálgica de su tarea.

### Bibliografía

- Aranguren, J.L., (1994-1996), *Obras completas*, 6 vols. Madrid, Trotta. Ed. de F. Blázquez.
- Bonete Perales, E., (1989), *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid.
- Blázquez, F., (1994), *José Luis L. Aranguren, medio siglo de la historia de España*, Ethos, Madrid.
- Cerezo, P., (1991), “J.L.L. Aranguren: reformador moral en época de crisis”. Madrid, *Isegoría*, nº3, pp. 80-106.
- Cerezo, P., (1997), “El giro kantiano en la Ética de J.L. Aranguren”, Madrid, *Isegoría*, nº15, pp. 127-143.
- Cerezo, P., (2007), “Cervantes y *El Quijote* en la aurora de la razón vital.”, Madrid, *Revista de Occidente*, nº 312, 5-34.
- Cerezo, P., (2016), *El Quijote y la aventura de la libertad*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- Canavaggio, J., (2003), *Cervantes. En busca del perfil perdido*. Madrid, Espasa.
- Canavaggio, J., (2006), *Don Quijote, del libro al mito*, Madrid, Espasa.



- Canavaggio, J., (2014), “El humanismo de Cervantes”, *Retornos a Cervantes*, New York, IDEA/IGAS, Colección “Batihoja” 14, pp. 254-277.
- De Riquer, M., (1994) “Introducción” a Cervantes, M., *Don Quijote de la Mancha*, Barcelona, RBA, pp.7-66.
- García Gibert, J., (1997), *Cervantes y la melancolía*. Valencia Edicions Alfons el Magnanim.
- García López, J., (2015), *Cervantes: la figura en el tapiz. Itinerario personal y vivencia intelectual*. Barcelona. Pasado & Presente.
- Gurméndez, C., (1990), *La melancolía*. Madrid, Espasa Calpe.
- Maravall, J.A., (2006), *Utopía y contrauto-pía en El Quijote*. Madrid, Visor Libros.
- Marina, J.A., (1997), “Un intelectual en busca de una ética”, Madrid, *Isegoría*, nº 15, pp. 109-126.
- Márquez Villanueva, F., (1995), *Trabajos y días cervantinos*. Alcalá de Henares. Centro de Estudios cervantinos.
- Márquez Villanueva, F., (2005), *Cervantes en letra viva. Estudios sobre la vida y la obra*. Barcelona, Reverso Ediciones.
- Muguerza, J., (1997), “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión. (Conversación con José Luis L. Aranguren)”, *Isegoría*, nº15, pp. 55-91.
- Muguerza, J., (2010), “Utopía y melancolía en Don Quijote”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 43: 63-82.
- Panea, J.M., (2015), “J.L. López Aranguren y el problema de nuestro tiempo”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, nº10, pp. 273-289.
- Rico, F., (2009), “Prólogo al Quijote”, en Cervantes, M., *Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Santillana, E.G.
- Thiebaut, C., (1997), “El talante como categoría moral”, Madrid, *Isegoría*, nº 15, pp. 145-155.