Ante un último ensayo de interpretación filosófica del Quijote

Por Angel Benito Durán
Catedrático de Filosofía

EL libro de David Rubio (La Filosofía del Quijote. Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1943, 181 páginas. 4.°), es de aquellos fecundos y sugerentes, muy propios para el comentario. Sea éste, ofrenda a nuestro gran Cervantes en el primer número de los **Cuadernos de Estudios Manchegos.**

«Hay una filosofía en el Quijote?», se pregunta Rubio. Contestando seguidamente: «Si entendemos por filosofía un sistema concatenado de principios, causas y fines para explicar el gran misterio de la realidad, es decir, el hombre, el universo, y lo Absoluto, ciertamente que no... Pero si entendemos la palabra filosofía en un sentido más amplio, es decir, la comprensión individual del gran problema de la vida, manera de interpretarla, y aun podríamos decir, de sistematizarla, ajustándola a ciertos principios en frente de este gran escenario del mundo, podríamos decir entonces que tenía Cervantes una concepción ajustada en cierta manera a algún principio, que, en general tiene aplicación en casi todas sus obras? Vamos a examinarlo...» (Páginas 13 y 14).

Magníficas perspectivas ofrece este ensayo sobre el pensamiento fundamental de Cervantes; pudiendo afirmarse que, por él, desfilan problemas verdaderamente graves en la historia del pensamiento y de la cultura humana en general.

Lástima que la perspectiva no responda a un plan más ordenado —al menos según nuestro criterio—; y, lástima también, que la pluma haya corrido tan impetuosa por planos mucho más amplios que los mismos del Quijote. Si puestos a enmendar la plana, no pareciera esa decisión dictatorial y plena de vanidad y falta de respeto a la libertad con que debe proceder todo escritor, sobre todo si es brillante y armónico,

Centro de Estudios de Castilla-La Mancha

como lo es Rubio, todas las ideas de éste las podríamos situar en tres planos, correspondientes a tres momentos históricos; aquellos precisamente en los que tiene lugar la existencia real y espiritual de Miguel de Cervantes; y en los que el autor comentado sitúa, con verdaderos aciertos, su ensayo filosófico; por más que no los haya expuesto así. Esos tres momentos históricos son: el Renacimiento, el Protestantismo y la Ciencia Nueva.

Cervantes llega a la vida en un momento histórico cultural de la mayor importancia y significación en la vida espiritual de la Humanidad; el Renacimiento. Este, como es sabido, es un retorno a las culturas griega y romana. Retorno apoyado por la concepción de las nuevas ciencias, o Nueva Ciencia —en singular—, por el descubrimiento de la pólvora y la imprenta, por la huída de los sabios de Bizancio hacia occidente, por las navegaciones por el mar ignoto; finalmente: por la aparición de obras literarias y filosóficas de un refinado estilo y unos conceptos muy libres y nuevos para el fiel cristiano, que dormitaba el sueño de la fe creyendo en el mundo célico; y para el mismo poeta que seguía viviendo el mundo maravilloso de los cantares de gesta.

El renacimiento rompe esos sueños matando de ese modo la poesía —la poesía medieval— y dejando sin remos ni velas a los espíritus metafísicos. Así lo asegura Rubio: «Los entes sobrenaturales de las antíguas mitologías tuvieron que desvanecerse como ensueños o como criaturas sin substancia y solo persistieron como figuras retóricas, abstracciones, alegorías y símbolos sin vida». (Pág. 63). «Se derrochó el saber, el ingenio, el atildamiento y la habilidad primorosa, pero no pudo aperecer ni apereció la epopeya». (Pág. 64).

Es indudable que el Renacimiento despoja de poesía y flores imaginativas la superficie de la tierra y de las cosas sensibles. Atomizar las mismas, es reducir casi a la nada la esencia de los seres sujetos a experiencia sensible. Si las substancias materiales no fueran más que cantidad, ¿qué quedaría de eso que llamamos cualidad, de éso que existe en las mismas de energía, dinamismo y forma? El hecho reducido a mera cantidad no es poético. Pero, además, tampoco es real.

Rubio llega, empero, a afirmaciones sobre esa misma poesía, despojada de su frescura por el Renacimiento, que pueden y seguramente son muy controvertibles y rayanas en un valor meramente poético. Después de presentar el «hecho de la muerte» en un fragmento poético de Campoamor —hubiéramos visto con gusto citar un poeta renacentista— visto por el clérigo, el médico, el padre y la madre de la «pobre Carolina», el muchacho garrido, la joven, la vieja, el filósofo y el poeta, que ven la muerte de Carolina desde su ángulo visual determinado, se pregunta: «Resta aun algo más que analizar? Sí, responde; falta aun el poeta. La poesía que del hecho descarnado se levanta a la idea, a la realidad trascendente, al verdadero valor de las cosas, cerrado con siete llaves a los sentidos, a las sensaciones, sólo comprensible a la intuición inmediata.» (Pág. 71).

Nadie más admirador que nosotros del valor del pensamiento del verdadero poeta y de la verdadera poesía. Para nosotros un poeta puede ser un auténtico filósofo; y un filósofo puede ser un auténtico poeta. Podemos encontrar tanta filosofía en ciertas obras poéticas como en ciertos tratados fríos y pesados de filosofía. En el poema de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, por ejemplo, nosotros encontramos un fondo riquísimo de saber filosófico. Más; creemos que todo poeta que diga algo serio dice algo filosófico.

Y, sin embargo, no creemos se puedan confundir los papeles asignados a la filosofía y a la poesía como Rubio parece confundir en el pasaje citado. Porque en esa cita parece ser que es la poesía la que dilucida los arcanos del ser y del mundo cuando en realidad lo que busca son símbolos, formas y vestidos con que cubrir la desnudez en que la metafísica deja la realidad creada y la increada. Desnuda, aquélla, por su misma naturaleza que es esencialmente pobre. Desnuda, ésta, porque, siendo esencialmente rica en atavíos ónticos, el entendimiento humano en su menguada visión no percibe más que pobreza y desnudez.

Concedamos, no obstante, que el Renacimiento es frío; y que su escalpelo analizador y cuantivista despoja al mundo de la poesía que es la que intuye y se sumerge en el eterno misterio del mundo. Podemos preguntar si Cervantes estuvo divorciado del Renacimiento; o si más bien fué un hijo del mismo.

Ludwid Pfandl tiene razón al afirmar: «Los trabajos de Persiles y Segismunda de Cervantes, y especialmente el éxito que cada obra obtuvo, son el mejor testimonio no solo de la supervivencia de aquellos temas novelescos griegos, sino también de las formas e ideas de la novela española del segundo Renacimiento, en la cual Heliodoro y Tacio colaboraron sustancialmente». (Historia de la Lit. Nacional Española en la edad de Oro. Traduc. española, Barcelona 1933, 280). Según ésto no puede decirse a carga cerrada que el espíritu de Cervantes sea antitético al del Renacimiento. Porque ese espíritu es un espíritu libre y festivo como lo fué el mismo del Renacimiento.

El mismo Rubio lo viene a indicar cuando asegura que los dos personajes cervantinos —Don Quijote y Sancho— caracterizan un espíritu en nada semejante al de Erasmo; que «trató de introducir el elemento de armonía y concordia entre las dos tendencias extremas aquél, la tolerancia y la paz mezcladas con un sano escepticismo no exenta de cierta ironía interior.» (Pág. 20).

Pero aun cabría una cierta mayor precisión y estudio considerando el Renacimiento de Cervantes no sólo en su espíritu sino en la letra; no sólo en su posición frente al espíritu pagano de la antigüedad greco-romana, sino frente a la forma y expresión verbal y lingüística. En lo cual podríamos ver que también en ésto Cervantes es hijo legítimo del Renacimiento clásico. Porque no hay que olvidar que si Cervantes es piedra angular en el templo de la lengua castellana, lo es por la maravi-

Centro de Estudios de Castilla-La Mancha

llosa estructura de su frase, por la finura fonética de su vocabulario y por la amplitud del repertorio morfológico jamás igualado por ningún autor clásico de la lengua hablada en Castilla. De ahí que no hayamos de querer ver en Cervantes un salto atrás, un retroceso a la literatura medieval, por querer ver en el renacimiento un proceso fragmentador del pensamiento construccionista del siglo XIII, como parece ser la tesis fundamental de Rubio.

El segundo plano en que se puede situar la personalidad de Cervantes y en el cual nuestro autor lo sitúa es el del hecho histórico del Protestantismo en Europa. Estamos plenamente de acuerdo en admitir que si algún escritor del siglo XVI es católico lo es Cervantes. «El hecho de que Cervantes, dice Rubio, ofreció toda su juventud al servicio del campeón más ilustre del Catolicismo, Felipe II, y que con su propia persona luchó como un león contra los enemigos de la fe católica, nos ofrecen palpable evidencia de que estos intereses eran muy caros a su corazón y destruye la creencia bastante común, especialmente en ciertos países, de que soló el temor de la Inquisición le impidió manifestar en el Quijote sus ideas protestantes de aquel tiempo. ¡No! Cervantes fué un hijo de la fe de la Iglesia romana y no solo dió y derramó su sangre por la bandera bendita de la Iglesia, sino que por esa misma fe sufrió con toda su alma el más cruel martirio, en la esclavitud, entre infieles, por espacio de cinco años.» (Pág. 121).

Si pues Cervantes no fué hijo del Renacimiento pagano, ni tampoco del Protestantismo rebelde a las enseñanzas de la Iglesia, fácilmente se deja entender que, de ser filósofo, había de ser filósofo cristiano; dado que ésta última denominación de Filosofía cristiana» tenga un sentido real e histórico en la historia de la Filosofía.

Rubio se ha expresado elocuentemente sobre ésto que viene a ser el núcleo del pensamiento cervantino y del libro comentado «Filosofía del Quijote». Podría decirse que en esta obra se da una síntesis de la historia de la Filosofía especialmente de la de Grecia y Roma, pasando por la edad Media para terminar en el siglo de la ciencia nueva.

Bajo los títulos de «Fragmentismo y Construccionismo» quiere sintetizar el movimiento general del pensamiento humano a través de todos los tiempos. El fragmentismo para Rubio es toda filosofía o ciencia que rompe la unidad de lo limitado y lo infinito, de lo criado y Dios, de los hechos y las leyes universales de los seres; de la ley metafísica y teológica suprema que establece la armonía superior con el ser primero sin identificarle con los seres finitos. Construccionismo es, por el contrario, la construcción filosófica que estructura la ciencia en un todo metafísico y trascendente. Este construccionismo solo se da en el pensamiento y en la obra de Santo Tomás; por analogía en la obra de Dante y por prolongación en el tiempo en la obra y creación de Cervantes. (Véase pág. 32).

Al hablar del fragmentismo en Oriente, Grecia y Roma (páginas 75-91), lo hace Rubio con decisión y elocuencia. En el fondo, sin embargo, esas páginas adolecen de un cierto apriorismo, hijo de un buen deseo pero en el fondo forzado. ¿Es que, acaso, Platón fragmentaba la realidad en trozos inconyungibles, en piezas sin arquitectura, en mundos separados y sin orden, en vidas sin teología trascendental, cuando nos habla del mundo de las ideas metacósmicas? ¿Aristóteles carece, acaso, de unidad metafísica y trascendente, desde el momento en que establece una ciencia válida para todo ser; concepto este que sin ser unívoco es análogo y por cuya analogía lógica lleva en sí un correlato óntico según el cual los seres móviles se subordinan al ser inmóvil por razón de eficiencia y finalidad?

Y ¿nó es constructivo —si de unificación y no multiplicación se trata— la misma concepción de los Eleatas que llegan hasta el extremo de negar la multiplicidad, el movimiento aun local, la indistinción del ser en un único, inmóvil eterno e inmutable ser? ¿Qué mayor construccionismo que el de unificarlo todo, deificarlo todo, borrar las fronteras de lo objetivo y de lo subjetivo, negar los hechos sensibles y por lo mismo la veracidad de los sentidos? ¿No es ésto la antítesis de la ciencia experimental de sentido fenomenalista, contra la cual, juntamente, se enardece el autor que comentamos?

Y si un momento nos detenemos a considerar lo que el autor dice a nuestro Séneca. (Pág. 21-23), ¿cómo podrá afirmarse que es fragmentarista, cuando si de algo peca es de un panteismo —aunque muchos quieran hacer de su teología un preámbulo de la teología cristiana— que lejos de romper la realidad la funde para hacerla absolutamente irrompible?

Aparte de ésto, bien puede decir el autor que «Séneca fué un producto genuinamente romano» (página 22) y no un producto genuinamente español. Lo que no podrá negarse es que Séneca es un carácter y un temperamento netamente españoles. La cultura de Séneca podrá ser romana pero el alma es indudablemente española. Y ya puestos a comparar lo grandé con lo grande, no es posible negar semejanza entre la doctrina estóica al modo de Séneca y la conducta estóica al modo de Don Quijote. Claro que en este estoicismo quijotesco hay un elemento que no lo hay en el de Séneca: la resignación cristiana. Pero en el fondo las actitudes volitivas son las mismas: resignación a un Ser superior. Lo único que varía es la relación intelectiva establecida entre las cosas por el entendimiento. Este, al contrario de la voluntad, es efectivamente más propicio a la disgregación, al fragmentarismo. Porque la voluntad en esencia es amor. Mientras el entendimiento es fría proyección especular de lo que se le presenta delante (objectum). Por éso la voluntad salva o condena: porque es ella la que se adhiere o se despega de la única tabla de salvación que existe para el hombre, que es la idea del infinito, o mejor, el ser mismo del infinito que es Dios.

Es cierto que la naturaleza tiene un pecado de origen y en ese sentido dice bien Rubio que el tomar por norma el «sequere naturam»

Centro de Estudios de Castilla-La Mancha

es peligroso y aun insensato. Pero no debe olvidarse que para Séneca la palabra «natura» tiene un sentido más hondo, no significando «naturaleza humana» solamente. Porque también para Séneca naturaleza es aquel «**eo unde venisti**». ¿Ese algo de dónde procede el hombre no es acaso ese fondo panteístico, idea muy metida en Séneca y flotante por doquiera en sus «Cuestiones naturales»?

Y estamos en plena Edad moderna. Rubio destaca con fuerza y valentía el nuevo sentido que el Cristianismo da a la vida: «Con la venida del Cristianismo, puede decirse que se cambia y transforma todo el valor de la vida» (Pág. 92). La página resulta verdadera en el fondo y galana en la forma: «Fantasmas un tiempo sin saber de dónde veníamos ni a donde íbamos, y destinados a desaparecer en la inmensa vanidad del todo, ahora verdaderos hombres, realidades concretas, formadas y hechas a imagen y semejanza de Dios. Dios mismo tomó nuestra realidad para enseñarnos el camino de la verdad y la vida» (Página 93).

Esa doctrina, esencialmente constructiva, es simplemente grandiosa en si misma: «Y este grandioso construccionismo continúa lento pero firmemente. En la **era patrística se ahondan cada vez más los cimientos de aquel edificio monumental que había de desafiar a los siglos.** Y fué en la Edad media, en la edad del obscurantismo, como absurdamente se la llama, donde ese maravilloso sistema construccionista tuvo su perfecta completibidad y perfección» (Pág. 99).

Subrayamos de buen grado esa página. Pero hemos de hacer un pequeño reparo. En la era patrística se ahondan cada vez más los cimientos de aquel edificio monumental que había de desafiar los siglos... Esto nos dice en la página 99. Pero luego en la 106 añade: «Pero el escolasticismo desde el siglo IX hasta el XIII fué simplemente fragmentario». No lo entendemos. ¿Cómo es posible que la escolástica hasta el siglo XIII sea fragmentaria cuando San Agustín, San Isidoro de Sevilla, San Anselmo, por no fijar nuestra atención en figuras menores, han visto el orbe y el universo en construcción monumental y unitaria tan honda y tan amplia como es la rematada por Dios a quien ora creen llegar por vía de causalidad, ora por vía de razón ideal? Que el escolasticismo hasta el siglo XIII «estaba mezclado con diversas teorías procedentes de la filosofía árabe, griega y judía?» (Pág. 106). ¿Quién duda de ello? Pero ¿es que la filosofía de Santo Tomás no acepta teorías de los mismos griegos? Y si las acepta y las subordina a la teología católica, y de ahí su construccionismo, ¿por qué no calificar a San Agustín de construccionista? Convengamos en que es preciso aquilatar más la idea y noción de «construccionismo» para que con ella se pruebe lo que se desea probar, aun en el lapso histórico de los siglos IX al XIII.

Pero demos que hasta Santo Tomás y Dante la filosofía no pase de ser fragmentaria en la Edad Media; demos que el Renacimiento irrumpa en esa concepción construccionista dantesca o tomista con el platonismo paganizante de Marsilio Ficino (Pág. 154), con el estatismo de Massagio (Pág. 153), con el «evangelio del placer», de L. Valla (Página 160), con el nuevo estoicismo de Antonio Beccadelli (Pág. 163), con el escepticismo de Sánchez (Pág. 164) y con el libre examen de Lutero (Pág. 166-167), causa, éste, del esterilismo escéptico en que cae desde el Renacimiento la historia de la Filosofía (Pág. 168). Confesemos de buen grado que Cervantes cuando se rie lo hace con finísima ironía, con sátira delicada, con amable sonrisa y jamás con grosera carcajada, gesto obsceno o ademán de bufón vulgar; que comprende demasiado las flaquezas humanas de la vida para hacer blanco de sus injurias a la mísera humanidad. Reconozcamos que en vez de despedazar, construye; que en vez de aniquilar el ideal caballeresco, lo purifica, ensalza y ennoblece. ¿Será cierto que «queda su Don Quijote como el prototipo, arquetipo y representante fiel de todo lo generoso, noble y bueno que hay en la naturaleza humana?» (Pág. 171).

En ésto no hay duda alguna. Por que Don Quijote es perfecto caballero y buen cristiano en cuanto a su buena y nobilísima voluntad. En ese sentido es cierta la tesis de Rubio cuando se pregunta nuevamente al final (Conclusión) de su obra: «¿Hay alguna filosofía en el inimitable libro?» Respondiendo seguidamente: «En mi humilde opinión existe la filosofía de la fe en el ideal, en el valor del esfuerzo, en el triunfo de la justicia, en el mérito del sacrificio y en la lucha constante contra la adversidad hasta conquistarla y vencerla, para que triunfe el ideal sobre las ruindades de la vida.» (Pág. 177).

Pero, señores pensadores y cervantistas: seamos más exactos aunque nos despojemos de las bachilerías de Sansón Carrasco; y distingamos aspectos.

La Edad Media llega a formar el ideal del caballero intachable y cristiano. En su corazón hay valor y carácter para sufrir hasta el sacrificio por un elevadísimo ideal. En su voluntad hay actos de inquebrantable adhesión al bien. En su entendimiento hay una fe que se acepta sin escepticismos ni bachilerías. En su fantasía hay colorido y riqueza de armonías poéticas. Pero ese caballero se enfrenta con la **realidad concreta** que opone su negra realidad al ideal del bien que adora la voluntad buena y acepta el entendimiento sumiso. El héroe ve antes sí el pecado real contra el bien real encarnado en esos hombres de buena voluntad.

Pero en cambio Don Quijote, orienta su acción no contra esos seres reales, sino contra seres imaginarios; y contra ellos desgasta los mejores filos de su espada y quebranta los más fuertes golpes de su lanzón y extiende la más recia musculatura de su potente (I) brazo.

¿Es posible que Cervantes no viera esa distinción, no viera la diferencia existente entre el héroe cristiano y el héroe hijo de su fantasía? Indudablemente la vió. Por tanto si Cervantes mira con simpatía al héroe del medievo y en él ve el símbolo del hombre (animal racional) bueno en su esencia por la gracia de Dios, no podrá menos de sentir

Centro de Estudios de Castilla-La Mancha

compasión con ese mismo héroe cuando ya en pleno siglo XVI luche contra vanas quimeras, ideas fijas que no pueden conducir más que a los más ruidosos fracasos y desfallecimientos en entuertos que son causa de otros mayores.

Solamente cuando el héroe vuelve de su locura y se pone en su juicio y razón es cuando el héroe medieval renace con su bondad y su belleza ideal, para convertirse en un fiel cristiano que entrega en paz su alma a Dios. Pero no se puede decir a carga cerrada que la filosofía de Cervantes esté plenamente lograda en la plasmación de un héroe loco; sino en la redención de ese mismo loco por su conversión a la realidad concreta, para dar desde ella el salto a la eternidad bajo el signo de la cruz. Solo quien supusiera que Don Quijote se movía entre sus quimeras con la misma verdad que el Mío Cid entre los moros e infieles, podrá afirmar la tesis de Rubio. Pero para eso es preciso borrar las fronteras entre lo real y lo ideal y lo imaginario, fiado de aquella idea cartesiana principio de su duda: «pudiera ser que algún espíritu produjera en mi ese mundo que a mi me parece real». En ésto Cervantes estaba muy lejos de caer.

Centro de Estudios de Castilla-La Mancha