

Europa y las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset

(Publicado en las Actas del III Congreso de Hispanistas de Ucrania celebrado en Sebastopol en 2012, Kiev, Embajada de España en Ucrania, 2013, pp. 132-157)

Jorge Latorre Izquierdo y Ruth Gutiérrez Delgado.

Departamento de Cultura y Comunicación Audiovisual, Universidad de Navarra, Pamplona, España. jlatorre@unav.es; rgutierrez@unav.es.

ABSTRACT: Con ocasión de la inminente publicación del libro “Por encima de fronteras: El Quijote como puente cultural con el mundo soviético”, que reúne los resultados del proyecto I+D “El mito del Quijote y la configuración de la nueva Europa” (ya presentado en el I Congreso de hispanistas ucranianos), nos gustaría exponer el análisis de algunos puntos clave de la interpretación europeísta del *Quijote* que hizo Ortega y Gasset en su obra *Meditaciones del Quijote* (1914). Ortega defiende que El Quijote no era un tema castizo, como argüían los hombres del 98, ni algo exclusivo de la literatura, sino la puerta principal por la que se podía emprender el diálogo de España con Europa en el terreno de la filosofía política, con vistas no sólo a la Regeneración de España sino también a la integración de Europa como unidad de pensamiento y de acción. Este artículo se ocupará de analizar lo que había de profético en la visión de Ortega sobre el *Quijote*, en la medida en que este complejo mito de origen español sigue siendo una realidad actual como factor de identidad europea, también en la Europa que avanza hacia el Este. Resulta muy pertinente exponer estas ideas en un congreso que se celebra en Sebastopol, lugar de encrucijada histórica por excelencia, con una identidad todavía discutida, pero sin duda alguna muy europea.

TEXTO COMPLETO:

Las diferentes interpretaciones sobre la obra más insigne de la literatura española alcanzan un volumen inabarcable. Don Quijote y Sancho Panza se han convertido en un mito que recorre todas las culturas y las épocas; pero se trata de uno de los grandes mitos europeos, como estudió Beneyto¹. Especialmente en España, y tras la pérdida de las últimas colonias en 1898, el caballero de La Mancha se aparece como el cuerpo que diseccionar en busca de las respuestas que requería la pregunta sobre España y su papel

¹BENEYTO, José María, “Don Quijote y la identidad de la cultura europea”, en GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis y PAZ GAGO, José María (edit.) *El Quijote y el pensamiento Moderno*, I, Ministerio de Cultura, Madrid 2005, pp. 81-94.

en la cultura occidental. No obstante, la meditación sobre *El Quijote* no se agota en esa cuestión revisionista sobre la identidad de España, llamada por entonces a salir de su aislamiento. La figura que evoca la obra cervantina da pie a los filósofos españoles más significativos del siglo XX a elaborar nuevas maneras de entender el saber filosófico y científico; y consecuentemente el ideal ético o vital que se materialice en propuestas políticas concretas.

Cuando en 1914 publica las *Meditaciones del Quijote*, el público intelectual tanto español como internacional no le otorgó demasiada atención. Ortega había decidido utilizar para este su primer gran libro un estilo más literario que filosófico, que le permitiera abordar tangencialmente sus grandes planteamientos regeneracionistas, de modo poético. Años más tarde Ortega se consolida firmemente como uno de los grandes filósofos del siglo y como un escritor sutil y penetrante, con títulos como *España invertebrada* (1921) o *La Rebelión de las masas* (1929). Es entonces cuando las *Meditaciones del Quijote* son redescubiertas, pero contempladas con cierta condescendencia, como el primer intento literario de un gran autor que carecía aún de la madurez teórica alcanzada en sus obras cumbres.

Sin embargo, muchos de los grandes aportes del pensador a la sabiduría europea del momento están ya presentes en esa obra, a la que conviene estudiar en su contexto adecuado, no solamente español sino también internacional. Es lo que trataremos de hacer a continuación al hilo de las conclusiones del proyecto “El mito del Quijote y la configuración de la nueva Europa”, ya presentado en el I Congreso de hispanistas ucranianos. Durante seis años de investigación, nos hemos ocupado de estudiar la presencia actual (analizando sobre todo sus registros audiovisuales) del Quijote en la Europa del Este, en la que Ucrania tiene un papel primordial, por ser un espacio geográfico de encrucijada de todas las lecturas quijotescas². Es cierto que los antecedentes comunes entre el Este de Europa y España son anteriores al *Quijote*, puesto que una misma cultura de frontera -hecha de mestizaje islámico y de exotismos orientalizantes- une a estos países de la periferia europea; y quizás por esto, son países que se mantienen en constante “cabalgar”, en perpetuo rejuvenecimiento. Las propias tradiciones de la literatura rusa, con esa presencia de locos muy lúcidos, como don

² PRONKEVICH, Oleksandr, "Don Quijote": roman - mif - tovar. - Kyiv: NaUKMA ; Agrar Media Grup, 2012. - 197 p.

Quijote, han debido influir en la especial aceptación de la novela de Cervantes que se produjo en estas zonas del Este, como ha estudiado Vsevolod Bagno³. En todo caso, parece claro que, si podemos seguir hablando de un destino o “frontera común” de España y Rusia (título del famoso libro de Vsevolod Bagno, que podría ser extensible a Ucrania), en ese hermanamiento ha sido fundamental la fortuna que tuvo el Quijote en estas tierras con las que España apenas ha tenido contacto histórico.

El Quijote se constituye así en un puente cultural capaz de unir en la distancia geográfica y política a la nación española y a la ucraniana, en la que también Ortega y Gasset tuvo gran influencia, y que se le dedique un congreso como éste en Sebástopol es buena prueba de ello. Pero El tema de las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset aúna por tanto dos de las grandes influencias que ha ejercido España en estas fronteras de Europa: el mito del *Quijote* y la filosofía de Ortega como factor de europeísmo.

Visiones compartidas del Quijote en los extremos de Europa

Las influencias entre estas dos naciones son de ida y vuelta; esto es, El Quijote actúa como puente en las dos direcciones. Las lecturas románticas del *Quijote* que hicieron los intelectuales rusos tuvieron enorme influencia entre los pensadores españoles de la Generación del 98. Hablamos de una lectura heredera a la vez de la tradición romántica alemana que, gracias a escritores como Turgeniev y Dostoievsky, hizo de Don Quijote un mesías o héroe ejemplar; un líder inspirador para la salvación de Europa desde el eslavismo. Estas palabras de Montero Díaz resumen muy bien el quijotismo ruso de finales de siglo XIX:

si Turguénev hizo ruso al héroe cervantino, Dostoyevski fue más lejos. Le hizo Rusia, le identificó con el ansia mística, imperialista, cósmica, que ruge en la

³ Según Bagnó, “El destino ruso del Quijote representa no sólo una de las versiones nacionales de un fenómeno internacional, sino un raro ejemplo de la transformación de una obra literaria a uno de los elementos-claves de la vida cultural y social del país”. BAGNÓ, Vsevolod., *El Quijote vivido por los rusos*, Monografías 10, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas 1995, p. 13. Vsevolod Bagno, director del Instituto de Literatura Rusa (La Casa Pushkin) en la Academia de Ciencias de Rusia, es también presidente de la Fundación “Cervantes” de San Petersburgo y autor, entre otros muchos libros y artículos sobre el tema propuesto, de los clásicos *Doporunau Don Kihot (Las rutas de don Quijote, 1988)* y *El Quijote vivido por los rusos (CSIC, 1995)* o *Rusia y España: frontera común (2005)*.

entraña de su pueblo. Extraño destino para un héroe que si bien fue todo valor, fue al propio tiempo mesura, equilibrio y clasicismo⁴.

Fue una conferencia pronunciada por Turgueniev, y publicada en 1860 con el título “Hamlet y Don Quijote” la que presentó por primera vez a Don Quijote junto a su contrafigura, Hamlet, creados ambos en el mismo año de 1605. Según Turgueniev, Don Quijote no sería un hombre arcaico y conservador, ajeno a las exigencias de los tiempos, sino que es un héroe positivo, luchador y revolucionario, portador de una ideología nueva. Es el emblema “de la fe, de la fe en algo eterno, inmutable, de la fe en la verdad superior del individuo, de la verdad que no se le revela fácilmente, que exige un culto y sacrificios, y que no se da sino tras una larga lucha y una abnegación sin límites”⁵. Es conocido que el autor ruso afirma que los dos estereotipos literarios encarnan las dos actitudes humanas fundamentales y que, por tanto, se podría dividir a toda la humanidad según ese criterio, y también a las naciones. De lo que se sigue que España –y Rusia– encarnarían un tipo humano: el de Don Quijote como símbolo del realismo ideal, opuesto a Hamlet que simboliza la duda de la Europa moderna. Rusia y España se muestran así a la vez en Europa y frente a Europa, constantemente inadaptadas.

En el caso de Rusia, como ha estudiado Bagnó, el debate rico que genera este artículo de Turgueniev, hará de Don Quijote moneda común de eslavófilos y occidentalistas, conservadores y revolucionarios. También inspirará a Dostoievsky en sus discursos nacionalistas frente al pragmatismo de la Europa de Metternich⁶; y, sobre todo, en su proyecto de una visión mesiánica de lo quijotesco que sirva para aglutinar a la *intelligentsia* bajo el común denominador del humanismo cristiano. Veremos más adelante que esta visión mesiánica del quijote ruso, aunque tiene mucho que ver con el Cristianismo, se aplica a la humanidad en un sentido colectivo, y no tanto personal; y será por eso una fuente de inspiración para los intelectuales bolcheviques que, como Lunacharsky, “toleran” al hidalgo Don Quijote porque simboliza al líder carismático

⁴ MONTERO DÍAZ, Santiago, *Cervantes, compañero eterno*, Madrid, Aramo, 1957, p. 71-72.

⁵ TURGUÉNEV, Iván, *Hamlet y Don Quijote*, Barcelona, s. a. p. 7-8. Citado en Bagnó, V., op. cit. p. 93.

⁶ Dostoyevski, en *el Diario de un escritor* del año 1877, en el artículo Los Metternich y los Quijotes revela sus pensamientos sobre el destino de Rusia, comparándola con don Quijote, pero con un don Quijote renovado, que ya tiene su ‘genio’ y su ‘nueva palabra’, que ‘ahora ya se ha dado cuenta de su situación en Europa y no mide sus armas con yangüeses’ (O. Completas, Madrid, 1977, T. 3, p. 1186). Según Dostoyevski, concluye Bagnó, la situación de Rusia es realmente envidiable, porque no pierde sus rasgos caballerescos. BAGNÓ, Vsevolod., *El Quijote vivido por los rusos*, op. Cit. p. 97.

que orienta a la masa, aunque finalmente tenga que ser exiliado por el bien de la Revolución, como refleja su famosa obra *Don Quijote liberado* (1922)⁷. Como estudia Bagnó, no sorprende que ese mismo año de la publicación del Quijote de Lunacharsky los bolcheviques desterraran a los más eminentes filósofos y científicos del país, dando comienzo así a una nueva etapa quijotesca, la de los quijotes de la resistencia, encarnados en la figura de Bulgakov⁸. Con esta segunda etapa, de la resistencia nacionalista al quijote soviético totalitario, coinciden muchos de los quijotes románticos ucranianos, como ha estudiado Oleksandr Pronkevich. Y muchos de ellos, toman a las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset como su fuente de inspiración, y por tanto, su guía de orientación europeísta contra los totalitarismos. Llegados a este punto, conviene analizar cómo fue posible que la lectura del Quijote trascendiera el mero entretenimiento literario para convertirse en un proyecto cultural de transformación política y social.

Del mito a la realidad: la realización de la utopía

Aunque inicialmente *El Quijote* fue recibido como una parodia contra los libros de Caballería, ya muy pronto, desde el siglo XVIII, surge una corriente de estudiosos que, dejando a otros el cuidado de la letra y el documento, se aplica a la explicación de índole filosófica, pretendiendo desentrañar el contenido ideológico de la novela, su intención final, el significado de sus infinitos símbolos y las posibles implicaciones de estos con los más variados temas de la cultura. Esta corriente estaba llamada a tener un fructífero porvenir, como ha estudiado Juan Bravo Castillo:

Cierto que las andanzas de don Quijote, como precisa Carnavaggio, siguen haciendo reír; pero ese mundo poético forjado por él y que mantiene con el mundo real una relación problemática, se carga de un significado condicionado, por ejemplo, por la decadencia del poderío español: don Quijote pasa a ser considerado arquetipo de un país incapaz de resolver sus propias contradicciones.

Ahora bien, habría que esperar al siglo XIX para que surgieran las primeras

⁷ Según Jean Canavaggio (*Don Quijote, del libro al mito*, Espasa, 2006, p. 179, cita 93), los revolucionarios rusos vieron en el análisis que Turgueniev hace del vínculo que une a Sancho con Don Quijote una prefiguración poética de lo que era, según ellos, la relación del líder revolucionario con la masa.

⁸ Vsevolod Bagnó en sus estudios sobre “El aspecto mesiánico del Quijotismo ruso”, *Lecturas Cervantinas*, San Petesburgo, Casa Pushkin, 2005, p. 104.

grandes interpretaciones filosófico-históricas de la novela. Tal honor le cabe a los románticos alemanes...”⁹.

Anthony Close ha estudiado a fondo este fenómeno en “The Romantic Approach to Don Quixote, a Critical History of the Romantic Tradition in “Quixote” Criticism” (Cambridge University Press, 1978). Esta aproximación es muy variada, pero se resume en tres tendencias fundamentales:

- 1) La idealización del protagonista y el rechazo del propósito satírico del libro.
- 2) El descubrimiento en el Quijote de un simbolismo de la relación entre el espíritu humano y la realidad presente, o de la realidad de la historia española.
- 3) La interpretación de este simbolismo y del espíritu y el estilo de la obra en términos de una ideología, una estética y una sensibilidad modernas.

Este texto de Berlin Isaiah sintetiza muy bien las consecuencias que tuvo este cambio de interpretación, que perdura en los pensadores de fin de siglo, Nietzsche fundamentalmente:

En torno a, aproximadamente, 1820, hay poetas y filósofos, especialmente en Alemania, que sostienen que lo más noble que puede hacer un hombre es servir sus propios e íntimos ideales, al precio que sea. Ideales que pueden ser exclusivos del individuo que lo resiente, que pueden resultarles falsos o absurdos a todos los demás, que pueden chocar con las vidas y visiones de la sociedad en la que vive, pero por los que deben luchar y, si lo dictan las circunstancias, por los que debe morir... Dilucidar si un ideal es verdadero o falso deja de ser relevante, ni siquiera posible. El ideal viene a ser un imperativo categórico: ponte al servicio de tu luz interior precisamente porque arde en ti, sólo por eso¹⁰.

Se trata de una interpretación que hace fortuna entre los intelectuales españoles de la llamada Generación del 98. Una generación que iba a hacer del *Quijote*, ya en el siglo

⁹ BRAVO CASTILLO, Juan, en “Don Quijote como prototipo de la novela europea moderna”, en *Don Quijote Por Tierras Extranjeras: Estudios Sobre la Recepción Internacional de la Novela Cervantina*, Universidad de Castilla La Mancha, 2007 (volumen coordinado por Hans Christian Hagedorn), pp. 66 y ss.

¹⁰ Citado por DURÁN, Manuel, en p. 71. Berlin Isaiah, *The Crooked Timber of Humanity*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1992.

XX –y coincidiendo con el tercer centenario de la aparición de su primera parte-, una piedra angular para la reflexión sobre la regeneración de España. Son interpretaciones apasionantes, la mayoría de índole filosófica y, por tanto, un tanto ajenas a la problemática específicamente literaria de la obra. Sobresale entre todas ellas *La Vida de Don Quijote y Sancho*, todo un clásico de la bibliografía cervantina, que da Miguel de Unamuno a la imprenta ese mismo año de 1905. En esta obra, el filósofo vasco se decanta por el quijotismo, es decir, por el valor ejemplarizante y afirmador de la vida y la voluntad del Caballero de la Triste Figura¹¹. Unamuno no duda en aceptar y declarar la superioridad del quijotismo sobre Cervantes¹². *El Quijote* le sirve como un arma para desprestigiar la erudición, que sería el disfraz de la pereza espiritual, como escribe en su artículo “Sobre la lectura e interpretación del Quijote”¹³.

Se muestra así el pensador vasco en contra de la dogmática científica moderna, focalizada en ese escrito en los “cervantistas”. De hecho, la interpretación de Unamuno se levanta desafiante contra la Modernidad, contra la mezquindad de la razón moderna, contra la mentalidad calculadora, burguesa y corta de vuelos. *Don Quijote* como trasunto del alma nacional española representa una opción filosófica, una forma de hacer filosofía alejada del sistematismo y el rigor de la filosofía continental; él es expresión pura del modo español de hacer filosofía¹⁴. Sánchez Cámara resume la posición de Unamuno diciendo que para él Don Quijote es fundamentalmente el caballero de la fe; el que nos hace, con su locura, cuerdos; el héroe de la voluntad; el gran mito nacional¹⁵.

En este sentido, Unamuno se identifica con las tesis de Turgenev, que Dostoievsky convertiría en modelo de quijotismo ruso, y por tanto en justificación utópica del

¹¹ Cfr. CEREZO, P. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996, p. 322.

¹² “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 todos. Quise allí rastrear nuestra filosofía”. UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza, Madrid, 1986, p. 200. En estas páginas sólo tenemos en cuenta al Unamuno posterior a la crisis de 1897, a partir de la cual, como es conocido, cambia radicalmente su interpretación sobre el valor de la locura quijotesca.

¹³ UNAMUNO, Miguel de, *Ensayos I*, Madrid, Aguilar, 1970, p. 657-674.

¹⁴ Frente a europeizantes y racionalistas, para el rector de Salamanca la filosofía española latía viva en la obra cervantina, y por eso quiso convertir este libro, infinitamente legible, en la biblia nacional; y, precisamente por biblia, con una interpretación siempre redefinible. En HERRERO, Montserrat MARTÍNEZ, Alejandro GOÑI Carlos, “ El mito del quijote en la filosofía española de fines del XIX y comienzos del XX”, capítulo del libro *El Quijote como puente cultural entre España y la URSS*, en publicación.

¹⁵ Cfr. I. SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio, “El Quijotismo en Unamuno y Ortega”, en: GONZÁLEZ QUIRÓS J. L. y PAZ GAGO J. M^º (eds.) *El Quijote y el pensamiento moderno*, Tomo II, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2005, pp. 371-381.

mesianismo imperialista que heredarían también las generaciones revolucionarias. De hecho, también la influencia que esta lectura tuvo durante el Franquismo explica que *El Quijote* siguiera siendo un puente cultural por encima de fronteras entre la España y la URSS, pese al cierre hermético de las fronteras y de las relaciones entre ambos países¹⁶.

Con diferentes matices, esta interpretación tardo-romántica del *Quijote* es la que siguen en España también Ramón y Cajal (*Psicología de Don Quijote y el quijotismo*, de 1905 también), el granadino Ganivet en su *Idearium* (con la peculiaridad de estar obsesionado por la presencia morisca que encarnaría Sancho); Azorín en su *Ruta de Don Quijote*, o Baroja, para quien *El Quijote* simboliza, no tanto una voluntad sin objeto, como la afirmación de la vida por encima de todo, según las ideas de Schopenhauer y Nietzsche¹⁷. Una figura heterodoxa respecto de la interpretación de su generación es la de Ramiro de Maeztu. *El Quijote*, en su opinión, es una obra de decadencia, no una afirmación vitalista. Lo que late en el corazón de la obra de Cervantes no es una afirmación de la propia voluntad, sino un clamor de abatimiento. Es un responso trágico fruto del agotamiento de una nación. De ahí que no recomiende su lectura a los jóvenes y que se atreva a calificarlo de “libro de viejos”¹⁸.

Maeztu es un cervantista más que un quijotista. Lo sustancial del *Quijote* no será el carácter sugestivo o evocador del personaje sino más bien la intención del autor del libro: invitar al descanso y a no meterse en batallas. De ahí que el dato biográfico, el estado anímico de Cervantes en el momento de la redacción del libro, sea para Maeztu punto de partida interpretativo. Es muy interesante la paradoja que nos sugiere Maeztu,

¹⁶ LATORRE, Jorge, “El mito del Quijote en la nueva Europa: puentes culturales por encima de fronteras”, I Congreso de Hispanistas de Ucrania, Kiev, Actas publicadas por la Embajada de España en Ucrania, 2010, pp. 14-38.

¹⁷ Baroja en *El árbol de la ciencia* escribe lo siguiente: “Don Quijote, a quien Cervantes quiso dar un sentido negativo, es un símbolo de la afirmación de la vida. Don Quijote vive más que todas las personas cuerdas que le rodean, vive más y con más intensidad que los otros. El individuo o el pueblo que quiere vivir se envuelve en nubes como los antiguos dioses cuando se aparecían a los mortales. El instinto vital necesita de la ficción para afirmarse. La ciencia entonces, el instinto de crítica, el instinto de averiguación, debe encontrar una verdad: la cantidad de mentira que es necesaria para la vida”.

¹⁸ Un texto paradigmático de su postura es este: “Ello me hizo reparar en el imperio que ejerce sobre nuestro espíritu popular la fiesta del Quijote. Que no hay que ser quijotes, que no hay que meterse en aventuras, que hay que dejarse de libros de caballerías, que al que se mete a redentor lo crucifican, son máximas que la sabiduría popular española no deja de apartar nunca de los labios (...). Un estudio del Quijote y de Cervantes y su tiempo, muestra que no son arbitrarias las enseñanzas que saca el pueblo del libro nacional. Primero, porque la lectura del Quijote nos consuela de nuestros desconuelos limpiándonos la cabeza de ilusiones; segundo, porque esto fue también lo que Cervantes se propuso al escribirlo: consolarse y reírse de sus desventuras, que creyó se engendraron en excesivas ilusiones; y tercero, porque la España de aquel momento, también fatigada a consecuencia de la labor heroica, abnegada y excesiva de todo el siglo percedero, halló en el Quijote la sugestión que necesitaba para acomodarse a la cura de descanso que requerían su ánimo y su cuerpo”. MAEZTU, Ramiro de, D. Quijote, D. Juan y la Celestina, Visor, Madrid, 2004, pp. 35 y ss.

haciendo un comentario del escrito de Turgueniev: “Hamlet al obrar sobre el público produce Quijotes, mientras Don Quijote provoca en los espíritus la actitud analítica de Hamlet”¹⁹.

También los poetas hispánicos de la llamada Edad de Plata atribuyeron al Quijote el “símbolo de la desilusión” y lo entendieron como una “víctima de la incompreensión y desaliento español”²⁰. Pero la novedad que aportan las lecturas filosóficas del Quijote consiste en considerar la novela de Cervantes, más allá de sus valores literarios e históricos, como un factor de regeneración, de acción política. En líneas generales, *El Quijote* se presenta como centro de convergencia entre todas las disputas intelectuales de la época en relación con el “problema” de España. Y Ortega y Gasset no podía ser menos que sus contemporáneos:

Quien como reformador de la política española había mostrado la superioridad intelectual sobre Maeztu, Baroja, Maura, Azorín, no podía dejar de dirimir también la batalla por la hegemonía intelectual en el terreno de la identificación filosófica del ser de España a través de Don Quijote.... Rezagado, Ortega se aprestaba a poner su nombre junto al de sus hermanos mayores tras comprender que Don Quijote no era un tema castizo, ni exclusivo, sino la puerta por la que el diálogo con Europa se podía emprender. El destino del tiempo debía ser superado²¹.

Se puede hablar de una solidaridad de las generaciones llamadas del 98 y del 14 (la de Ortega) en la importancia que dan a la figura literaria de Don Quijote, a la vez que una profunda insolidaridad en el juicio que este personaje les merece. De hecho, la posición de cada una de las generaciones mencionadas ante la figura del Quijote revela su diferente posición ante el proyecto nacional. Las distintas valoraciones parten de una misma interpretación que da por supuesto un distanciamiento entre la figura del Quijote, paradigma del voluntarismo y de la búsqueda trágica de un ideal imposible, y la de

¹⁹ MAEZTU, Ramiro de, *D. Quijote o el Amor*, 1926, p. 61. Ramiro de Maeztu rebate a Turgueniev en su artículo *Hamlet y don Quijote*, publicado en TURGENIEV, I. *Hamlet y don Quijote*, Madrid, Sequitur, 2008. Pp. 45 y ss.

²⁰ Díez de Revenga se refiere a Rubén Darío, Miguel de Unamuno, Antonio Machado y León Felipe, en especial. Cfr. DÍEZ DE REVENGA, F. J., “Personaje y mito: la recepción de Don Quijote en la poesía contemporánea”, en *Cervantes y su tiempo*, Universidad de León, León, 2008, pp. 403-420.

²¹ VILLACANAS, José Luis (edit.) *Meditaciones del Quijote, Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 82.

Cervantes, que parodiaría estos ideales utópicos. Según se opte por uno u otro extremo, El Quijote es juzgado como un ejemplo, en unos casos a seguir y en otros a no seguir. La primera opción coincide con la lectura romántica del Quijote, y la segunda, con la ejemplarizante, por lo que suelen identificarse con la lectura qui jotista y la cervantista, respectivamente. Esta diferente toma de posición ante semejante arquetipo es la principal diferencia entre las interpretaciones de una y otra generación, con algunas excepciones, como la de Ramiro de Maeztu ya analizada.

Ortega y Gasset sigue a Maeztu en la interpretación cervantista; de hecho dedica a Maeztu sus *Meditaciones*. Don Quijote es también para Ortega la transposición literaria del carácter esforzado propio del pueblo español. El esforzado posee un impulso voluntario que, sin embargo, es ciego; es temerario, pero actúa sin considerar la validez de la acción, se agota en un puro querer el ideal y carece de la capacidad de una determinación práctica en su acción para la consecución del mismo, es el suyo un heroísmo demencial. Y este es precisamente el carácter de Don Quijote, un loco idealista, un esforzado inútil. En opinión de Ortega, lo que Cervantes pretende con su obra es criticar ese carácter. El libro supone una catarsis crítica de este rasgo tan marcado en el carácter nacional. Cervantes escribe una sátira de la tradición qui jotisca, en favor de la modernidad y de la ciencia²². La diferencia fundamental de Ortega con Maeztu es que no considera *El Quijote* como una obra de la que no se pueden obtener elementos proyectivos para la España de su época. Y es aquí, en esta visión regeneracionista y mesiánica donde conecta con las lecturas rusas y ucranianas del Quijote, lo que explica también que tuviera gran fortuna más allá de las fronteras de España, y que conserve todavía esta lectura del Quijote plena actualidad.

La potencia heroica: la nueva España, la nueva Europa

En *Meditaciones del Quijote*, se encuentra la visión global y específica que fundamenta “la trama” o “argumento” que, según Ortega y Gasset, explica la formación del héroe qui jotesco, en el que influye tanto la “lógica” épica del mito heroico como el realismo

²² “Cervantes compuso en su Quijote la crítica del esfuerzo puro. Don Quijote es, como Don Juan, un héroe poco inteligente; posee ideas sencillas, tranquilas, retóricas, que casi no son ideas, que más bien son párrafos”. J. Ortega y Gasset, “Meditación del Escorial”, 1915, Obras completas, II, Alianza, Madrid, 1983, p. 559. En *Meditaciones del Quijote* Ortega aclara su “cervantismo”, que en realidad él prefiere denominar “quijotismo” para evitar la desviación biográfica y erudita: no quiere centrarse en el personaje y su comportamiento, como hace Unamuno, al que se refiere sin mencionarlo, sino en la obra entera, que da la visión e intención de Cervantes sobre el personaje, sin las cuales no se entiende el valor profundo y paradigmático del libro (cfr. ORTEGA Y GASSET, José. “Meditaciones del Quijote”, 1914, Obras completas, I, Alianza, Madrid, 1983, pp. 326-327).

incluido en la ironía de la novela. En concreto, la “Meditación primera”, que es también la última y que lleva como subtítulo “*Breve tratado de la novela*”, constituye una sucinta incursión en el campo de la poética, donde Ortega muestra cómo la novela surge de la tensión entre el ideal trágico-poético y el realismo propio de la comedia: en el *Quijote*, lo heroico, lo épico e ideal, tal como lo encontrábamos en la literatura griega o en las novelas de caballerías, deviene tragicómico cuando se nos muestra en un marco más amplio, situado en medio de un escenario “realista”²³.

Pero al entrar la realidad en la novela de caballería y desmontar así la aventura vivida por su héroe, también la realidad aparece desde una estructura de ideas concreta, que reclama interpretaciones alternativas. La síntesis del Quijote consiste en que Cervantes nos ofrece a la vez un héroe y su burla: es un género complejo, una tragicomedia. El ideal es tan necesario como la caída del héroe idealista en contacto con la realidad. La realidad que despierta el ideal es la misma que vence al héroe inflamado por él²⁴.

Don Quijote nos ha enseñado la ambigüedad de la realidad: ella permite más de un sentido y de una interpretación. La cultura es en cierto modo una ficción, y también puede ser mirada desde dos perspectivas: la directa o filosófica, y la indirecta e irónica, como ilusión. Ortega hace de las posibilidades de la novela realista de Cervantes las posibilidades mismas de la filosofía, en la que idea y realidad aspiran a encajarse una y otra. El Quijote es voluntad de síntesis entre el realismo y el idealismo, pero “haciendo de su misma inercia y desolación un elemento activo y combatiente”, limitando la paranoia del personaje y denunciando su ilusión. Es la caída de la idea y del mito que no produce frutos verdaderos²⁵.

²³ “Los libros de caballerías fueron el último grande retoñar del viejo tronco épico” dice Ortega. En ellas los acontecimientos se narran, mientras que la novela ya describe. El Quijote se mueve entre la aventura y la realidad, en “la frontera de dos continentes espirituales”. Cf. VILLACAÑAS, José Luis (edit.), op. cit. p.127.

²⁴ Ibidem, p. 135. El dominio realista remite según Ortega a la herencia paródica de la comedia como género, del mismo modo que la novela de aventuras dependía de la épica griega. El Quijote es síntesis de ambas, sin perder la voluntad de aventura como algo necesario: puede que lo querido sea irreal, pero el querer es real. La escisión que se da en Don Quijote entre el ideal y la realidad (que no se daba en la épica) provoca risa pero también habla del hombre de la voluntad, que no quiere la realidad como es sino que quiere reformarla. Un héroe que no se resigna ante la positividad, la herencia, la tradición, el ambiente, el determinismo natural. El héroe que quiere inaugurar la realidad y que lo nuevo sea su responsabilidad aunque eso le cueste negarse continuamente, para no devenir materialidad e inercia. Este héroe a contracorriente sería, según Villacañas, una herencia de Nietzsche en Ortega.

²⁵ Según Ciriaco Morón, Ortega y Gasset “dio su visión del Quijote” en *Crítica del esfuerzo puro* y no en *Meditaciones del Quijote*. Cfr. MORÓN, C., op. Cit., p. 293.

Según Ortega, Cervantes ejerce su crítica particular al mostrar la insuficiencia ilusa de la cultura sin la eficacia. Ése es el sentido de su realismo. Pero también defiende el extremo contrario, que la realidad en su puro estar ahí, es materialidad, inercia pavorosa e intolerable. Los ideales son necesarios para la realidad como ésta lo es para los ideales. La nueva literatura debería seguir la línea de esta novela española: ser una síntesis de ideales y de intervención en la realidad. Debe mostrar grandes ideales y grandes caídas: sólo así se superará la novela democrática y burguesa de Madame Bovary, que es la antítesis de la épica clásica²⁶. Por eso Ortega reivindica El Quijote para salvar a la aburguesada Europa (la Europa hamletiana que definió Turgeniev), aunque haya primero que descubrir a los españoles ese camino verdadero de regeneración, que pasa también por redescubrir lo mejor de Europa.

Muchos de estos ideales recuerdan al espíritu europeísta mesiánico del quijotismo ruso, como también la literatura de Dostoievski y Tolstoi pretendía superar la visión excesivamente mundana y decadente de Flaubert. En efecto, hay en las tesis de Ortega una aparente contradicción, puesto que el personaje del Quijote se muestra a la vez como ejemplo a no imitar y como modelo. De hecho, en sus *Meditaciones* anuncia que “El reformador, el que ensaya un nuevo arte, una nueva ciencia, nueva política, atraviesa mientras vive, un medio hostil, corrosivo, que supone en él un fatuo, cuando no un mixtificador”. (...) “El instinto de inercia y de conservación no lo puede tolerar y se venga. Envía contra él al realismo, y lo envuelve en una comedia”²⁷.

Los instintos plebeyos son para Ortega las costumbres tradicionales de Menéndez Pelayo, y la comedia es lo propio de los partidos conservadores. La Restauración es una comedia porque no tiene ideales. Así que Ortega se ve como un Quijote: él también pretende que una nueva idea, la suya, se encarne en la realidad. Por eso el optimismo, como Don Quijote, a pesar de las derrotas. Lo único que puede pasar teniendo grandes ideales es fracasar, lo que ocurre también sin ellos. Nada de adaptación al medio, nada de naturalismo, nada de ética de funcionarios, nos dice Ortega. Contrastada con las actitudes espirituales profundas que implica –la decisión, el valor, la claridad de concepto y la asunción del riesgo, por un lado, y la renuncia, la aceptación del fracaso

²⁶ Cf. VILLACANA, José Luis, op. Cit. Pp. 243-247.

²⁷ Ibidem.

como algo inevitable pero necesario-, sale ganando la actitud trágico cómica cervantina²⁸.

La aparente cláusula pesimista del libro titulada *Parábola* insinúa esta realidad del reformador quijotesco, con el que se identifica el propio Ortega. El iceberg posible en el que viaja, se mueve en dirección contraria al polo norte de Europa. Como Parry, Ortega camina en busca de la Aurora Boreal pero teme ir hacia atrás. Pues muy bien, interviene entonces: vamos hacia atrás en el río de la historia para ver el momento en el que ésta, los destinos de España en Europa, se torció por un sendero equivocado (el de Menéndez Pelayo y los tradicionalistas); ese momento en el que España podría regenerarse. Ahí es donde Ortega se encuentra con El Quijote, y encuentra en él “una filosofía y una moral, una ciencia y una política” para el presente y para el futuro²⁹.

Según Molinonuevo, para Ortega la aventura exterior, que, en apariencia, da sentido a la hazaña caballeresca, se torna interior en El Quijote para engendrar a un héroe de sí mismo; y a un héroe para la regeneración *nacional*³⁰. El héroe quijotesco a diferencia del *caballero andante*, que debe forjarse con acciones heroicas, sólo aspira a ser él mismo: se siente obligado a la caballería, pero ya no hay más aventura que la de vivir con rectitud. Sólo desde ese marco, cabe entender al héroe, según Ortega y Gasset, como al hombre decidido “a no contentarse con la realidad. (...) Porque ser héroe consiste en ser uno mismo. (...) No creo que exista especie de originalidad más profunda que esta originalidad <<práctica>>, activa del héroe”³¹.

Esta originalidad práctica tiene que ver con la interpretación que hace Ortega del Quijote como ejemplo nacional, según la cual la novela se convierte en el adalid de una idea política que, en términos orteguianos, se define como la “nueva España”. Es decir, el mito quijotesco presenta rasgos de corte ideológico de los que Ortega extrae

²⁸ VILLACANAS, José Luis (edit.), op. cit. p. 132.

²⁹ Ibidem, p. 243.

³⁰ Cfr. MOLINONUEVO, José Luis, “Fichte y Ortega (II). Héroes y ciudadanos. El mito de Don Quijote”, *Daimon: Revista de Filosofía*, 1994, pp. 341-360.

³¹ ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*, op.cit., p. 227.

condiciones para el arte de la política en relación con la ética. La voluntad de aventura es el principal rasgo del “querer” práctico del “héroe-ciudadano” que es don Quijote³².

La interpretación existencial del Quijote que hacía la Generación del 98 resaltaba el carácter “desgarrador” del destino trágico del protagonista, que se convierte así en un ejemplo de la inutilidad de todo esfuerzo emprendido por la voluntad, por el hecho mismo de ser recto³³. Esa interpretación pesimista sólo es posible desde la visión quijostista, centrada en la figura de Don Quijote, y que no tiene en cuenta el conjunto de la obra, y lo que es más importante, excluye a la compañía de Sancho Panza, tan fundamental en esa interpretación global. Como supo definir muy bien Valera, “la unidad del *Quijote* no está en la acción, está en el pensamiento, y el pensamiento es Don Quijote y Sancho unidos por la locura”³⁴.

Don Quijote, viviendo en el marco impostado de lo caballeresco, ya se sabe a sí mismo heroico. Sólo aspira a demostrar esa virtud propia de todo caballero andante en un mundo en el que ya no hay lugar para ese tipo de aventuras. Este contraste explica que la heroicidad concreta de don Quijote sea simbólica y provoque desorden en el mundo ordinario en el que sólo Sancho Panza le sigue el juego, aportando realismo al heroísmo de su señor. De este modo Ortega se ve a sí mismo como un Don Quijote pero también como un Sancho: quiere eficacia. Según José Luis Villacañas, Ortega enlaza estas ideas en el libro *Vieja y nueva política* publicado el año anterior a las *Meditaciones*. En el manifiesto de la Liga de Educación Política Española, Ortega había dicho que era preciso exigir con el mismo vigor “estas dos cualidades: justicia y eficacia. Paralelismo entre aventura y realismo. Los dos imperativos juntos reclaman un hombre capaz de ilusionarse, pero también de transformar con su competencia lo concreto; esta es la verdadera actitud política cervantina”³⁵.

³² Ibid., pp. 354-355.

³³ Ibid., p. 348.

³⁴ VALERA, Juan, *Sobre El Quijote y sobre las diferentes maneras de comentarle y juzgarle*, Imprenta Manuel Galiano, Madrid, 1864, p. 33. El sentirse héroe desde el inicio causa estragos en el alma de don Quijote y pena, en la de su escudero, Sancho, que es probablemente el único personaje que advierte pronto la dualidad del juicio de su señor. Al contrario que el ama, el cura o el barbero, Sancho no ve tan sólo un loco. La pena de Sancho surge al conocer la entraña noble de don Quijote, entraña común con la que identificarse.

³⁵ Ética de responsabilidad (Weber) sería una buena palabra para esta mezcla de ideales y eficacia, según Villacañas. VILLACAÑAS, José Luis (edit.), Op, cit. p. 138.

En conclusión, en *Las meditaciones del Quijote*, Ortega presenta varios proyectos relativos a la regeneración española y a la integración europea. Ortega parte del espíritu quijotista mesiánico propio del 98, y también del quijotismo ruso que, como también hacía la literatura de Dostoievski y Tolstoi, pretendía superar la visión excesivamente mundana y decadente de Flaubert. Pero intenta completar este quijotismo con la racionalidad propia de la filosofía alemana del momento. Desde este prisma exigente, hace un proyecto patriótico de renovación española bajo el signo del clasicismo, contra todo vitalismo desproporcionado (Unamuno fundamentalmente), y el exceso casticista del 98, heredero del tradicionalismo de Menéndez y Pelayo.

La escisión vida y razón de Unamuno no tiene sentido. Si España se deja llevar por las dualidades de Unamuno no podrá acceder a Europa. El concepto es un menester nacional que debe perseguirse e incentivarse en la educación de las nuevas generaciones para completar la sensualidad mediterránea. Hay que evitar las escisiones también en el pensamiento: se trata de adquirir lo más moderno del pensamiento germánico para que dé frutos maduros en la tierra firme española, pues, a pesar de lo que dicen los pensadores del 98, es terreno también fértil para la especulación³⁶.

Don Quijote y Ulises como mitos de Europa.

Hemos visto que la visión de Ortega respecto del regeneracionismo es eminentemente práctica; contiene un plan político, destinado a transformar España, y desde España toda Europa. Coincide en esta idea con Eugenio D'Ors, contemporáneo de Ortega, quien relacionará, como lo había hecho ya antes Ganivet, la figura de don Quijote con la de Ulises. Si bien Ganivet lo hace estableciendo el común carácter de sintetizador de la esencia nacional en cada caso, Ulises en el griego y don Quijote en el español, D'Ors tratará de extraer lo universal de ambos personajes, su carácter modélico y sus notas más esenciales para establecer comparaciones. Así don Quijote representa el idealismo

³⁶ Este sería un buen resumen de las *Meditaciones*, según Villacañas: El concepto –y la ciencia y la cultura- es un instrumento necesario para que el mundo esté bajo nuestro poder. Sin él, España no tendrá siquiera poder sobre sí misma. El concepto –y sus expresiones culturales- ordena el mundo en relaciones estables, ofrece una base sólida de progreso, da seguridad y firmeza a nuestra mirada y a nuestra vida. Sin el concepto, estamos condenados a que la única cultura sea la pintura, empezando siempre de cero. Pero como raza caos podemos sentir también la llamada germánica de la meditación, y tratar de establecer una colaboración de estas dos almas, la pictórica y la meditadora. El concepto aumenta la vida. Pero para desear esa luz, la vida tiene que presentarse como un problema, como un interrogante, no como un espectáculo pictórico plano. Con el dominio jerárquico del concepto sobre la visión, se trata de despertar el instinto de claridad, la ambición de claridad en los españoles. *Ibidem*, p. 124.

subjetivista, es el obrar por puros ideales que, al chocar con la objetividad de lo real, sólo pueden llevar al fracaso³⁷. El Quijote adquiere así tintes trágicos y representa a los ojos de D'Ors la moral romántica del protestantismo frente al clasicismo moral, sintetizado en la objetividad y en la realización externa del éxito, que representa Ulises³⁸. D'Ors se está refiriendo a la lectura del Quijote que hace la Generación del 98, y por eso su interpretación de Don Quijote es negativa, en la medida en que se centra, como la interpretación romántica y utópica, en el personaje fundamental de la obra, Don Quijote, y no en la novela en su conjunto. Es decir, D'Ors no puede aceptar ese modelo porque, de entrada, y aunque no lo exprese conscientemente, es incompleto.

Como D'Ors, Ortega opina que, frente a la libre, desordenada y anárquica expansión de la individualidad típica de los intelectuales de la *generación del 98*, la renovación cultural positiva de España pasa por la disciplina científica, en la que el subjetivismo sea controlado por el amor hacia las cosas, la objetividad. Éste es esencialmente el lema orteguiano que guía su misión intelectual durante sus primeros años: objetividad científica frente a “energumenismo”, es decir, frente al arbitrario y antirrational subjetivismo de la generación de Fin de Siglo. A este respecto son conocidas las palabras que dirige a Unamuno, en las que no falta una velada referencia a don Quijote:

Poco a poco va aumentando el número de los que quisiéramos que las querellas personalistas cedieran en España la liza a las discusiones más honestas y virtuosas sobre la verdad verdadera. En el naufragio de la vida nacional, naufragio en el agua turbia de las pasiones, clavamos serenamente un grito nuevo: ¡Salvémonos en las cosas! La moral, la ciencia, el arte, la religión, la política, han dejado de ser para nosotros cuestiones personales; nuestro campo de honor es ahora el conocido campo de Montiel de la lógica, de la responsabilidad intelectual³⁹.

³⁷ El idealismo ético de don Quijote se puede sintetizar en las siguientes afirmaciones: la realidad es creación de la voluntad y la primacía del ideal subjetivo sobre la realidad.

³⁸ Cfr., por ejemplo, D'ORS, Eugeni, “Sobre l'èxit, encara”, 4-3-16, *Glosari 1916*, Quaderns Crema, Barcelona, 1992, p. 73; D'ORS, Eugeni, “El *Quijot* de Suarès”, 10-11-16, *Glosari 1916*, p. 243; D'ORS, Eugeni, “La vocación de bienestar”, 1929, *Nuevo Glosario II*, Aguilar, Madrid, 1947, pp. 437-438; D'ORS, Eugeni, “Pueblo navarro”, 1937, *Nuevo Glosario III*, Aguilar, Madrid, 1949, p. 457; D'ORS, Eugeni, “Ulises, Gracián, Fernando el Católico, Disraeli”, 1941, *Nuevo Glosario III*, p. 878, o D'ORS, Eugeni, “El brindis”, *La Vanguardia*, 6-4-1952, p. 7.

³⁹ ORTEGA Y GASSET, José, “Unamuno y Europa, fábula”, 27-9-1909, *Obras completas*, I, op. Cit. pp. 131-132.

Don Quijote era modelo del triunfo por los ideales de la voluntad y no por los conocimientos de la razón. Ortega toma del mismo modo a don Quijote como representante del voluntarismo del fin de siglo, de la pura acción que se justifica a sí misma de espaldas a la realidad. Don Quijote, igual que Fichte, son figuras del esfuerzo puro, es decir, del empeño por vivir sólo a fuerza de voluntad, sin tener en cuenta a la inteligencia⁴⁰. Sus acciones, por tanto, son acciones en el vacío, sin asiento en la realidad, meros ademanes que no conducen a ninguna parte, que no consiguen nada, que no crean nada. Por eso, el voluntarismo, el esfuerzo puro concluye necesariamente en la melancolía con la que don Quijote termina, en la consciencia de que su vida no ha sido más que una ilusión vacía y sin sentido⁴¹. Pero la novela de Cervantes va más allá de esta melancolía. Es aleccionadora, encierra la enseñanza positiva de que sólo por la inteligencia, por la atención a la objetividad de la realidad es posible edificar algo positivo, es posible dar contenido sólido a los ideales. De hecho, todavía años más tarde Ortega insistirá en sus mensajes intelectualistas frente al voluntarismo: “Es el pensamiento el señorío esencial del hombre sobre sí, y no la voluntad”⁴².

En último término, tanto D’Ors como Ortega proyectan sobre la figura cervantina –que encarna supuestamente el modo de ser español que debe ser cambiado- su rechazo a la acción por la acción, al querer por el querer, a la absoluta primacía de la decisión, al esfuerzo puro que se justifica a sí mismo. No obstante, a diferencia de D’Ors, Ortega sabe transcender el personaje de don Quijote, y sabe leer la novela en su conjunto. Este análisis de las figuras de Sancho y Don Quijote como inseparables es algo que se hecha de menos también en las lecturas románticas que se hicieron del *Quijote* en Rusia, donde predomina el influjo del hidalgo sobre el escudero, y donde suele darse a la melancolía del fracaso una interpretación cristiana, asimilable con el martirio⁴³.

⁴⁰ Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, “Meditación del Escorial”, 1915, *Obras Completas*, II, op. Cit. pp. 557-560.

⁴¹ Enlazaría con la visión de Kundera: “Los héroes de epopeya vencen o, si no, son vencidos, conservan hasta el último suspiro su grandeza. Don Quijote ha sido vencido. Y sin grandeza alguna. Porque, de golpe, todo queda claro: la vida humana como tal es una derrota. Lo único que nos queda ante esta irremediable derrota que llamamos vida es intentar comprenderla. Ésta es la razón de ser del arte de la novela.” KUNDERA, Milán, *El Telón. Ensayo en siete partes*, Barcelona, 2005, Tusquets, p. 121.

⁴² ORTEGA Y GASSET, José, “A una edición de sus obras”, 1932, *Obras completas*, VI, op. Cit. pp. 351-352.

⁴³ Según Bagnó, en la asimilación del *Quijote* en Rusia, se separa al “héroe de la novela y a la novela del héroe” sin que ésta sufra menoscabo y enriqueciendo profundamente a don Quijote, como el verdadero fruto del genio de Cervantes frente a la calidad inferior que, según cierta tradición crítica rusa, parece mostrar la novela. Una de las versiones que tuvo más éxito en Rusia es la de los quijotes cristianos. Cfr. BAGNÓ, V., “El aspecto mesiánico del Quijotismo ruso”, *op. cit.*, pp. 95-97. El caso de Leskóv es paradigmático: “Todos los héroes favoritos de Leskóv – escribe I. V. Stoliaróva –, aquellos santos que tanto le gustaban, en uno u

Podemos recordar que Don Quijote, discutiendo con Sancho Panza acerca de qué es más valeroso – resucitar a un muerto o matar a un gigante – está en gran parte de acuerdo con su escudero sobre los diferentes caminos de la caballería y la santidad, mas le recuerda: “...pero no todos podemos ser frailes, y muchos son los caminos por donde lleva Dios a los suyos al cielo. Religión es la caballería”.⁴⁴ La melancolía Cervantina surgiría, según Valera justo de la sensación de pérdida de ese algo grande puesto en juego y retratado con purismo en los libros de caballería como es el *santo* heroísmo. Es decir, el sometimiento del caballero al servicio de Dios, fuente inspiradora y fundamento del simbolismo cristiano con el que se ha visto relacionado en ocasiones a la figura aislada de don Quijote.

Aparece aquí el interesante tema de la confusión que hace, por ejemplo, Unamuno entre el personaje Don Quijote y los santos de la contrarreforma, Ignacio de Loyola en concreto. También Dostoievski juega a asimilar los personajes de Don Quijote y Cristo en su famosa novela *El Idiota*, como escribe en una carta destinada a de una carta a su sobrina Sofia Ivanova:

El bien es un ideal, pero este ideal, lo mismo para nosotros que para la civilizada Europa, está aún muy lejos de haberse realizado. Sólo hubo un hombre realmente bueno en el mundo: Cristo... De todas las figuras de hombres buenos en la literatura cristiana, sin duda la más perfecta es don Quijote⁴⁵.

otro modo llevan la marca de la tragicómica personalidad de Don Quijote”. Y este hecho no es una casualidad, ya que “en las aspiraciones a la justicia en su grado máximo, que inspiraban a los Quijotes rusos, en su intransigencia moral, en su abnegado servicio al ideal, vio Leskóv la encarnación más característica del espíritu nacional, de la manera de ser del hombre ruso”. *Stoliaróva I. V.* Los quijotes rusos en la obra de N. S. Leskóv// *Русская литература XIX-XX веков. Учен. Зап. Ленингр. гос. ун-та им. А. А. Жданова. Сер. филол. наук. Leningrado, 1971, №76, p. 78.*

⁴⁴ La esperanza en la fe religiosa como promotora de “verdaderas” hazañas, aparece en la novela, pero sale a colación de la mano de Sancho que, interrumpiendo un discurso de su señor en el que Don Quijote defiende la vanagloria, el escudero. Con palabras de Juan Valera, Sancho “trata de probar que cualquiera fraile vale más que todos los héroes del mundo, los conquistadores y los andantes caballeros, ya que hay más frailes santos que héroes y príncipes, y vale más resucitar a un muerto, dar salud a un enfermo, o hacer otro milagro, por pequeño que sea, que desbaratar ejércitos, fracasar armadas, aterrar vestiglos, descabezar gigantes, y avasallar y domeñar naciones enteras”. VALERA, Juan, *op. cit.*, p. 48.

⁴⁵ Aunque Dostoievsky mismo distinguía muy bien entre Cristo y don Quijote, como ha estudiado Bagno en referencia al príncipe Mishkin de *El idiota* (1868), el escritor asocia constantemente ambos personajes, como puede verse en otros fragmentos de la carta a su sobrina Sofia Ivanova: “Ese libro, el más triste de todos, no olvidará el hombre llevarlo consigo el día del Juicio Final. Y denunciará el más hondo, terrible misterio del hombre y de la Humanidad en él contenido; que la belleza suprema del hombre, su pureza mayor, su castidad, su lealtad, su valor todo y, finalmente, su talento más grande..., consúmense hartas veces, por desgracia, sin haber reportado a la Humanidad provecho alguno, convirtiéndose, si a mano viene, en un objeto de irrisión, sólo por faltarle al hombre, con tan ricos dones agraciado, un don supremo; el genio necesario para dominar la riqueza y poder de esas dotes, gobernarlas y dirigir las –esto es lo principal-, no por fantásticos caminos de locura, sino por la senda recta, empleándolos en el bien de la Humanidad”. BAGNO, Vsevolod, *op. Cit.*, pp. 95-97.

Esta confusión característica de la lectura romántica del Quijote ha sido una fuente de mesianismo utópico que justificaría después los totalitarismos de uno y otro signo (Hitler se describe a sí mismo en *Mein Kampf* como Caballero de la Triste Figura), como analiza Todorov en su obra *Hope and Memory*, en la que previene contra la ética de las mejores intenciones ‘the best intentions’ –“that is, the claim to be the embodiment of good and the effort to impose it on the World by any means”:

People who believe themselves to be invested with a ‘mission’ to make ‘freedom’ triumph over its foes have a pretty strange world view –one that belongs, incidentally, neither to the Christian tradition nor to secular humanism. Both of the latter are based on the idea that this world is irremediably imperfect (humans are tainted by original sin; their existence is an ‘imperfect garden’), and that no definitive triumph over evil can ever be achieved. Only militarist heretics and revolutionary utopians have ever maintained such an illusion. ‘Freedom’ will never completely overcome its ‘foes’ because the human race itself represses and undermines its own aspirations toward liberty. We shall achieve a perfect world only by turning into another specie⁴⁶.

Quizás fue Kafka quien distingue más claramente la diferencia entre un carácter como Don Quijote, que se da la misión a sí mismo, y el del verdadero enviado por Dios, hablando de Abrahám:

(...) Tiene miedo de salir a cabalgar con su hijo pero convertirse por el camino en Don Quijote. (...) este Abraham teme que el mundo se desternillaría de risa al verlo. Pero no es el ridículo en sí lo que teme –o, mejor dicho, lo teme también, especialmente la risa unánime de todos-, sino que teme sobre todo que ese ridículo le haga aún más viejo y repugnante, y a su hijo todavía más sucio, todavía más indigno de ser llamado. ¡Un Abraham que aparece sin ser llamado!⁴⁷.

⁴⁶ TODOROV, Tzvetan. *Hope and Memory (Memorie du mal, tentacion du bien)*, Princeton U. Press, 2000, p. XIV.

⁴⁷ KAFKA, Franz. De una Carta a Robert Klopstock, en la que propone dos variantes de la historia de Abraham: el que no puede siquiera salir de casa por exceso de orden y meticulosidad, y “luego otro Abraham. Uno absolutamente empeñado en realizar el sacrificio de la manera correcta y que ha intuido de manera correcta el sentido de toda la historia, pero que no acaba de creerse que le corresponda exactamente a él, a ese viejo repugnante y a su hijo, ese joven sucio. No carece de la auténtica fe, la tiene, sacrificaría con el estado de ánimo justo, si llegara a creer que le corresponde exactamente a él”. Ese segundo Abrahám de Kafka es el que duda de ser Un Quijote sin vocación verdadera, sino simplemente ilusa. Citado en CALASSO, Roberto. *La ruina de Kasch*. Madrid, Anagrama, pp. 158, 165.

Don Quijote evidentemente no es Abrahám, ni es Cristo, que en la tradición cristiana carga con su cruz por obediencia divina, porque ha recibido una misión de lo alto. Son dos personajes diferentes. Cervantes tenía muy clara esta idea, porque también la sociedad de su época distinguía perfectamente los caracteres, y por eso la figura de Don Quijote provocaba sólo pena y risa, pero no era un modelo a imitar. Nunca aceptó que esta parodia del caballero se extendiera a todo el género de libros de caballerías (de hecho, su última novela es de caballerías a la antigua usanza), sino a los malos libros, por su exceso de fantasía. Pues cuando Cervantes crea *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, -describe Maravall hablando del aspecto cristiano de Cervantes- “(...) no había muerto a la vez el ánimo heroico que encendía el ánimo de los lectores por las aventuras caballerescas”⁴⁸.

Aquí habría ya una primera línea de regeneracionismo europeo. Pues tanto el género caballeresco, de netas raíces cristianas, como la lección heroica que contiene y que, parodiada revitaliza la novela del Quijote, son una herencia común en Europa. Pero tampoco el regeneracionismo que ve Ortega en la novela de Cervantes, por cervantista y superador del romanticismo, es de carácter cristiano, aunque entroncara con el erasmismo humanista hispano de raíces cristianas. Y por ello, se distancia tanto de Menéndez Pelayo en este punto de hacer del Quijote una novela netamente católica, como del propio Unamuno, que cristianizaba al caballero protagonista, mezclándolo además con las ideas de Nietzsche.

De algún modo se explica esta distancia que establece Ortega entre Don Quijote y los santos por la influencia de la filosofía alemana del imperativo categórico, y sobre todo por la herencia de Goethe, que encarnaría la perfecta síntesis entre la capacidad de meditación o de concepto característica del mundo germánico y la sensibilidad visual y poética propia del mediterráneo. De hecho, aunque el libro *Las Meditaciones del Quijote* termina de modo abrupto, se dirigía hacia una reflexión que según Villacañas estaba vinculada con el pensamiento de Goethe: “Es muy digno de observar el hecho de que Ortega, como Weber, intentara superar a Nietzsche, el de la primacía de la voluntad,

⁴⁸ MARAVALL, José Antonio, *op. cit.*, p. 10.

con un espíritu que podemos identificar como el propio de la responsabilidad, un espíritu clásico que pertenecería tanto a Goethe como al neokantismo”⁴⁹.

Sin embargo, esta opción clasicista de Ortega por el Quijote, es mucho más completa que la propuesta que hace D’Ors sobre Ulises como mito regenerador de Europa. Permite establecer comparaciones con las lecturas románticas del Quijote (que D’Ors simplemente rechazaba), y tratar de superar sus lagunas, incorporando a la vez lo que hay de tragicómico, y por tanto de elemento de modernidad, en este mito europeo⁵⁰.

A modo de conclusión: La actualidad de *Las Meditaciones del Quijote* para Europa

Hemos visto que el quijotismo, término acuñado por Miguel de Unamuno como “una especie de fe en los ideales caballerescos”, define bien esa mezcla de utopismo y mesianismo candentes en la cultura rusa que acogió tan especialmente a don Quijote. Según estas dos concepciones, en España y en Rusia la visión quijotesca expresa un contenido altamente simbólico, de tintes trágicos, sobre las desdichas de la lucha por “hacer justicia”. Es decir, para ambos pueblos situados en la periferia de Europa, el mito quijotesco se convierte en un imperativo moral (serio) de carácter político y no solo en un mero entretenimiento. Por la idiosincrasia propia de las dos naciones, la parodia quijotesca, que surgió, como ha indicado Morón entre otros, del efecto dar la vuelta al humus cultural de la época en que vivió Cervantes, deja de ser parodia, pierde en humorismo lo que gana en transcendencia⁵¹.

Ortega hereda esta visión heroica del Quijote, pero profundiza en el análisis de la novela de Cervantes para trascender una lectura meramente quijotista. En Cervantes, y en el contexto español que hizo posible la novela, Ortega descubre un nuevo fermento de regeneracionismo para España y para la Europa burguesa y decadente que había sustituido como modelo literario y vital la épica de Helena de Troya por la novela de la

⁴⁹ VILLACANA, José Luis (edit.), op. cit. p. 138.

⁵⁰ Un telón mágico, tejido de leyendas, colgaba ante el mundo. Cervantes envió de viaje a Don Quijote y rasgó el telón. El mundo se abrió ante el caballero andante en toda la desnudez cómica de su prosa. KUNDERA, Milán, *El Telón. Ensayo en siete partes*, op. Cit., p. 114.

⁵¹ Cfr. MORÓN, Ciriaco, *Para entender el Quijote*, Madrid, Ediciones Rialp, 2005, p. 193.

vida cotidiana que tiene a su heroína en Madame Bovary. Nada hay más lejano entre sí: una es la expresión de un mundo de fuerzas puras y originarias; la otra la expresión de la decadencia del siglo XIX. Por el contrario, en el Quijote, el mito entra en el tiempo (Carl Schmitt) y genera una historia maravillosa en la que lo real y lo ficticio, lo verosímil y lo imposible se mezclan: la épica griega (prolongada en la novela de caballerías) se llena de realismo y de sentido común cotidiano.

Según Villacañas, Ortega hace de Cervantes un representante del Renacimiento. Lo posible para el aventurero de esta época es lo con-posible con su entorno real. La aventura ha de acreditarse en el mundo. Y cuando no puede acreditarse en él, cuando no es con-posible con el mundo –tal y como ocurre en la vida de Cervantes- ha de ser explicada por una realidad especial: la subjetividad, lo psicológico. La novela realista de Cervantes logró exponer esta dualidad: hizo que Don Quijote viviera su aventura en estilo directo, como un héroe medieval, y propuso a la vez la vivencia indirecta, que denuncia esa aventura como un espejismo. Aquí Ortega se encuentra con Cohen, quien dijo que la novela aparece cuando el mundo moderno se burla de la épica⁵².

Bajo este influjo de Cohen, Ortega argumenta la necesidad de buscar un sistema neokantiano que permita dotar de racionalidad al pensamiento y a la acción quijotesca. Sin romper con esta tradición esencialmente española del Quijote, Ortega persigue la senda estética de Goethe, entre la visión intuitiva y la meditación conceptual, entre el realismo y el idealismo⁵³. El Quijote encierra, dice Ortega, “alusiones simbólicas al sentido universal de la vida” en esta dirección favorecedora de la idea, del concepto, de la cultura, de Europa. El Quijote es el camino de nuestra integración en Europa y a la vez en nosotros mismos como españoles. Sólo el Quijote nos librará de caer en manos de un espíritu extranjero cuando accedamos a la realidad europea⁵⁴.

⁵² Ibidem, p. 127.

⁵³ Ortega sigue la teoría de las razas, según veleidades de la época que luego se mostrarían terribles en sus consecuencias: España se caracteriza por razas cascos, mezcla de lo germánico y lo mediterráneo. Los españoles y los europeos en general, dan razas con débiles influencias germánicas que puján en pro de la claridad conceptual con las fuertes influencias latinas, que buscan la claridad de la impresión sensible más que la conceptual. El arte griego sería la síntesis perfecta de mirada superficial y profundidad conceptual. Goethe habría logrado también esta síntesis: él piensa con los ojos, como los griegos veían con el pensamiento. Por eso defendía Ortega que Alemania ha tomado bajo sí la herencia de Grecia. Es realista porque une concepto y presencia sensible, mientras que los mediterráneos son sensualistas. Ibidem, p. 122.

⁵⁴ VILLACAÑAS, José Luis (edit.), op. cit., p. 125. Villacañas recuerda también que en su proyecto regeneracionista, Ortega recupera el ideal regeneracionista de Maeztu, al que dedica la obra, tanto como manifiesta los afanes pedagógicos y reformistas de Natorp, que le influyó en su estancia en Alemania. De hecho, las Meditaciones del Quijote son fruto de este segundo viaje, que tanta huella dejó en el filósofo español.

Como factor de cohesión nacional, el espíritu quijotesco deviene en trágico al manifestarse sólo en héroes utópicos de marcado carácter ideológico, es decir, con quimeras irrealizables como motores para la acción. Coinciden estas críticas de Ortega con la tradicional definición del utopista quijotesco que recuerda Menéndez Pidal para rebatirla luego a partir del texto de Maravall: “El utopista lo es por proponer como modelo un sistema de perfección social y política irrealizable en su conjunto, aunque como orientación general pueda influir ocasionalmente en la práctica”⁵⁵.

Hemos visto que muchos de los sueños utópicos de hacer justicia a cualquier precio se hicieron realidad, dando lugar a los diferentes totalitarismos de la Europa del siglo XX. Ortega ya predice este peligro en *La España invertebrada*, cuando compara a Rusia y España y dice que “coinciden en ser las dos razas ‘pueblo’; esto es, en padecer una invidente y perdurable escasez de individuos eminentes”⁵⁶. Son ideas que se han considerado después fuente de inspiración fascista, pero más allá de la retórica propia del momento, no es justo verlo así, puesto que ya en “Vieja y Nueva Política”, publicada un año antes de las *Meditaciones del Quijote*, Ortega dejaba claro lo mismo que demostraría después con su vida: “lo único que queda como inmutable e imprescindible son los ideales genéricos, eternos, de la democracia”⁵⁷.

Cuando Ortega asimila al pueblo ruso y al español está pensando en las ideas de Dostoiivsky que afirmaba que “En el pueblo y sólo en él encontraremos la integridad del genio ruso y la conciencia de su misión”⁵⁸. Estas representaciones, como hemos visto, son hijas de una recepción del personaje del Quijote en esencia ideológica y trágica –por el sentido ruso de la “predestinación del hombre”, avocada al fracaso en este mundo.

⁵⁵ MARAVALL, J. M., *El humanismo de las armas en Don Quijote*, prólogo de Ramón Menéndez Pidal, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1948, p. VIII.

⁵⁶ El rasgo lo describe más ampliamente del modo siguiente: “La nación eslava es una enorme masa popular sobre la cual tiembla una cabeza minúscula. Ha habido siempre, es cierto, una exquisita minoría que actuaba sobre la vida rusa, pero de dimensiones tan exiguas en comparación con la vastedad de la raza, que no ha podido nunca saturar de su influjo organizador el gigantesco plasma popular. De aquí el aspecto protoplasmático, amorfo, persistentemente primitivo que la existencia rusa ofrece”. *Ibid.*, p. 107.

⁵⁷ ORTEGA Y GASSET, José. *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1981, X. p. 289.

⁵⁸ DOSTOIEVSKY, Fiodor: “Nosotros aspiramos a una reunificación verdaderamente viva, a la unión de toda la humanidad. Ser un ruso de verdad, un ruso de los pies a la cabeza, quizá no signifique otra cosa que convertirse en un hermano de todo el género humano.... De todas las naciones, quizá sea la rusa la más indicada, en virtud de su corazón, para lograr la unión fraternal y universal de los hombres.” Son ideas muy similares a las que defendía Unamuno en su misión de regenerar España desde la intrahistoria popular.

Cuando los soviéticos adopten esas mismas premisas mesiánicas e intenten ponerlas en práctica, la meta será transformar la sociedad, la revolución, que tiene también un quijotesco cuasi religioso, como ha estudiado Bagnó⁵⁹.

Frente a la ética de las mejores intenciones que inspira las teorías revolucionarias colectivistas, Ortega propone con Weber la ética de la responsabilidad individual, como factor para la regeneración tanto de España como de Europa⁶⁰. Y encuentra también en Cervantes la justificación para estas ideas regeneracionistas de carácter más moderado. El propio Karl Schmitt había hecho ya en 1913 una interpretación del Quijote muy acorde con las lecturas cervantistas de Ortega. A diferencia de los románticos, Cervantes ofreció –según Schmitt- la interpretación correcta del Quijote: “don Quijote está loco, obsesionado por una idea. Pero a diferencia del público, Cervantes no se mofa ni se ríe de ello, sino que reconoce la ‘grandeza humana’ también en el loco enamoramiento del héroe”⁶¹.

Y por eso Ortega concluye, siguiendo a Cervantes, que el Quijote muestra que no puede morir el afán de heroicidad que mueve a todo hombre si quiere *ser* él mismo, como aspiraba a ser Don Quijote⁶². Y también en este sentido, la lectura de Ortega y Gasset, estaría en la línea de las últimas investigaciones sobre la novela de Cervantes, John Jay Allen por ejemplo:

Los que defienden que Cervantes no ataca la Fe de Don Quijote aciertan, porque esta es la lección del Curioso impertinente. Los que dicen que es un héroe, aciertan por que muere ‘vencedor sobre sí mismo’ una vez que renuncia a su ceguera egocéntrica. Los que defienden que Cervantes no ataca los ideales caballerescos, aciertan ya que Don Quijote es ya victorioso sobre sí mismo antes de renunciar a la caballería. Por otro lado, los que dicen que Don Quijote es la diana de la sátira de Cervantes también aciertan, pues ridiculiza su ego

⁵⁹ “La advertencia contra el falso entusiasmo, un entusiasmo que esgrima ideales para imponérselos a la realidad y a la sociedad, y que tan claramente fue destacado por los contemporáneos de Cervantes y por el mismo siglo XX (por ejemplo por Andrey Platónov o Thomas Mann), atrajo en Rusia, a la vez mística y revolucionaria, con sus anhelos mesiánicos, mucho menos atención”, BAGNO, Vsevolod. “El aspecto mesiánico del Quijotismo ruso”, op. Cit., p. 104.

⁶⁰ La “ethics of responsibility” se opone a la “ethics of conviction” característica de los regímenes totalitarios, según Max Weber, que escapa por tanto del verdadero ideal europeo que Ortega defendía, y es un punto clave para entender la aportación de Ortega en el camino de la regeneración de Europa desde El Quijote. WEBER, Max *Essays in Sociology* (trans. H. H. Gerths), New York, Oxford University Press, 1946.

⁶¹ MEHRING, Reinhard “El punto de vista del sentido común: Carl Schmitt y Don Quijote”. Op. Cit., p. 388.

⁶² Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *op. cit.*, p. 227.

exagerado, que le viene precisamente de imitar el orgullo pretencioso de los caballeros errantes, lo que permite que nos riamos a sus expensas. Los que defienden que la misión de Don Quijote fue un fracaso, aciertan, no porque fuera vencido por un mundo ramplón desmerecedor de su heroísmo –sus derrotas son presentadas como merecidas-, y tampoco porque su misma misión fuera una locura⁶³.

El propio Diego de Miranda –personaje cervantino por excelencia- alaba la misión de Don Quijote, aunque despatrique de los libros de Caballería; la alaba precisamente por esto, porque demostrará con hechos la falsedad de los mitos forjados en esos libros. Por eso concluye Allen que el Quijote es una obra abierta, pero hay también una propuesta Cervantina de fondo. Nos identificamos con la pureza de los ideales y la fe del personaje, pero no con sus ideas, que están anticuadas y carecen de realismo, por lo que han de ser superadas por el propio protagonista, para poder volver a casa, no derrotado, sino ya plenamente victorioso sobre sí mismo. Si cada vida humana es una obra de arte, Don Quijote debe corregirse a sí mismo del mismo modo que la novela de Cervantes corrige de los libros de caballería, a los que tanto admiraba, los defectos que más le inquietaban: un estilo presuntuoso y altisonante, muy anticuado; y sobre todo la falta de concordancia con la realidad⁶⁴.

Esta misma tarea terapéutica es la que, de la mano del Quijote, José Ortega y Gasset quiso hacer con la España y con la Europa de su tiempo. Una lectura cervantista de la ejemplaridad aleccionadora del Quijote, que previene tanto contra la inacción –y, por consiguiente, anima al heroísmo- como contra los excesos de la voluntad sin pensamiento y sentido común. No se trataba de cambiarlo todo, sino de corregir desde el amor y la responsabilidad personal lo que debe ser mejorado. Por eso las conclusiones de Allen no distan mucho de las de Ortega en sus *Meditaciones*, que también quedaron abiertas, inconclusas.

⁶³ “Those who say that Cervantes does not attack Don Quixote’s faith are right, for this is the lesson of the *Story of the One Who Was Too Curious for His Own Good*. Those who say that he is a hero are right, for he dies victor over himself by renouncing his egocentric blindness. Those who say that Cervantes does not attack chivalric idealism are right, for Don Quixote is victor over himself before he renounces chivalry. On the other hand, those who say that Don Quixote is the butt of Cervantes’ satire are right, for his egotism is ludicrous, and we have seen how Cervantes’ systematic emphasis on the knight’s pride permits one to laugh at his expense. Those who say that Don Quixote’s mission was a failure are right, but not because it was presented as deserved –nor because the mission was foolish”. Allen, John Jay *Don Quixote: Hero or Fool? Remixed*, Newark, Delaware (series: Documentación cervantina, no. 30), Juan de la Cuesta-Hispanic Monographs, 2008. Pp. 200-201.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 202.