

## **La Vida de don Quijote y Sancho o lo que habría ocurrido “si don Quijote hubiese en tiempo de Miguel de Unamuno vuelto al mundo.”**

Javier Blasco  
Universidad de Valladolid

El trabajo de Unamuno, publicado en 1905, año del centenario cervantino, tiene tras sí un amplísimo corpus de literatura regeneracionista,<sup>1</sup> a cuyo enriquecimiento el propio Unamuno había contribuido decisivamente, con obras como En torno al casticismo y con artículos notables que, con el tema de la regeneración al fondo, habían convertido a don Quijote en centro de reflexión sobre las causas (y sobre las posibles soluciones) de la decadencia y postración españolas.<sup>2</sup> Pero la Vida de don Quijote y Sancho es ya otra cosa y ofrece singularidades reseñables,<sup>3</sup> que, en términos generales y a modo de hipótesis, formulo desde este mismo momento: don Quijote ya no es, como tantas veces había sido en el contexto a que aludo, el “caballero de la regeneración” (o, en su caso, el ejemplo de la decadencia), sino el “caballero de la fe.”

Pero hagamos un poco de historia. El fin de siglo, desde el que escribe Miguel de Unamuno, ha recibido en herencia un Quijote convertido, ya, en mito. El siglo XIX –a impulsos de los románticos alemanes, que lo leyeron en clave idealista<sup>4</sup>-- había hecho del Quijote un libro de alcance universal, susceptible de recibir una carga mitificadora que hay que leer a la luz de una modernidad, en relación con la cual los escritores modernistas necesitan echar mano nuevos mitos sobre los que articular los credos y los dogmas de un tiempo al que la razón ha dejado huérfano de dioses (Nietzsche).<sup>5</sup> En términos generales, cabe decir que la conversión de don Quijote en mito modernista español<sup>6</sup> se inscribe en el marco de un simbolismo laico, que ejemplifica muy bien la lectura que Karl Marx hace del mito de Prometeo como encarnación de una idea de progreso humano, al margen de lo sagrado.

En este contexto, el fin de siglo instrumentaliza la figura de don Quijote haciendo del personaje cervantino una especie de cajón de sastre, en el que cada uno cree ver aquellos valores con los que ideológicamente se identifica<sup>7</sup>. Los regeneracionistas lo convierten en la Biblia de la regeneración y, con ello, abren la puerta a la instrumentalización del texto cervantino desde las más variadas posiciones ideológicas. Así, nos encontramos con lecturas anarquistas,<sup>8</sup> liberales o carlistas,<sup>9</sup> etc. De la figura de don Quijote se echa mano incluso para avalar las posiciones enfrentadas que adoptan nuestros intelectuales ante la primera Gran Guerra.<sup>10</sup> Toda una serie de lecturas políticas, contradictorias entre sí, esgrimen la imagen de don Quijote, convertida en mito de nuestra modernidad, para afianzar una interpretación ideológica del presente.

Conviene recordar que la aproximación de Unamuno al libro de Cervantes viene precedida por la reflexión desarrollada en los años previos por Galdós,<sup>11</sup> Valera,<sup>12</sup> Pereda,<sup>13</sup> Ganivet,<sup>14</sup> Maeztu,<sup>15</sup> Ramón y Cajal,<sup>16</sup> Macías Picabea,<sup>17</sup> Valentín Almirall,<sup>18</sup> Mallada,<sup>19</sup> Silió,<sup>20</sup> y tantos otros. Don Quijote llega a las manos de Miguel de Unamuno convertido ya en mito recurrente del mesianismo finisecular.<sup>21</sup> Sin embargo no es de la herencia recibida por don Miguel de lo que me voy a ocupar. Tampoco insistiré ahora en los cambios que, a raíz de la crisis espiritual padecida por el autor de Niebla, se operan en la lectura que, a lo largo de los años, él hace del libro cervantino. Lo que me interesa es poner el acento en cómo la pluma de Miguel de Unamuno, en la Vida de don Quijote y Sancho, recrea un mito (extraordinariamente operativo en ese momento) desde una óptica claramente diferenciada.

Por *mito* entiendo todo un complejo sistema semiológico, mediante el cual se le ofrece al lector, preñados de *afectividad* y con carácter *imperativo e interpelante*, una serie de valores, que, bajo una formulación ficticia, deben ser reconocidos por la colectividad como realidades estimables y dignas, capaces de sacudir sus *motivaciones más profundas*. La fuerza de los mitos la conoce muy bien Unamuno, como la conocen todos los regeneracionistas, que, en última instancia, no son otra cosa que unos buceadores del pasado –y del presente—en busca de realidades culturales sobre las que asentar un proyecto colectivo de vida, una vez consumado el fracaso de una historia anclada en un legendario e imposible sueño imperialista.<sup>22</sup> Para los intelectuales del regeneracionismo, de donde viene Unamuno, a don Quijote se le pide una última aventura: la de servir a la creación de un nuevo espacio simbólico en el que se haga factible la realización de un cierto proyecto colectivo.

Pero la posición de Unamuno, arrancando del regeneracionismo, se circunscribe en unos límites muy concretos y específicos, que son los que ahora pretendo analizar. El rector de Salamanca, en su Vida de don Quijote y Sancho, se escapa de la tradicional manera de leer la obra cervantina encarnada por los regeneracionistas. Al recurrir a un mito de gran actualidad (el ensayo unamuniano se publica el mismo año de la celebración del centenario del Quijote), Unamuno no sigue los caminos trillados del regeneracionismo (aunque los asuma), sino que esencialmente se sirve del personaje de don Quijote para definirse a sí mismo en el papel de intelectual que, por esas fechas, está decidido a protagonizar. En la práctica, la Vida de don Quijote y Sancho no es otra cosa que el autorretrato que, adornado con toda una serie de valores (fe, valor, locura, pasión, etc.), Unamuno hace de sí mismo para ofrecérselo al lector como paradigma de un programa vital, que antes es el de Unamuno que el de Cervantes: “fue Cervantes –escribe Unamuno en el prólogo que puso a su edición de 1930-- el que leyó mal y que mi interpretación, y no la suya, es la fiel” (96). Don Quijote es la máscara que, en 1905, elige Unamuno para explicar (y justificar ante sí mismo) su actividad pública. Desde luego, a Unamuno no le interesa, ni poco ni mucho, la interpretación del texto cervantino: “dejo a eruditos, críticos literarios e investigadores históricos la meritoria y utilísima tarea de escudriñar lo que el Quijote pudo significar en su tiempo y en el ámbito en que se produjo y lo que Cervantes quiso en él expresar y expresó” (96).

Ciertamente, no puedo ahora dar cuenta de la totalidad del mencionado programa unamuniano, aunque sí que merece la pena que recordemos cómo, junto a la negación de la entidad del autor (ya lo hemos visto), Unamuno parte en su meditación de una negación de cualquier significado más o menos objetivo en el libro de Cervantes, de modo que su discurso queda circunscrito, exclusivamente, al albur de la subjetividad de cada lector. Teniendo en cuenta esto, creo que merece la pena que nos detengamos un momento en algunas de las técnicas de que se sirve Miguel de Unamuno y que, a lo largo de su comentario del Quijote, resultan recurrentes. En primer lugar, quiero referirme al desprecio unamuniano por el relato cervantino, reducido casi exclusivamente a unas pocas estampas, muy simples, esquemáticas y de fuerte valor evocador en la memoria de los lectores: así, por ejemplo, al comentar el episodio de la cena compartida con los cabreros (Q, I, 11), Unamuno nos pinta a don Quijote “armado de punta en blanco, con su lanzón a la vera, las bellotas en la mano, y sentado sobre el dornajo; dando al aire de que respiraban todas reposadas palabras vibrantes de una voz llena de amor y de esperanza” (153). Todo lo que don Quijote dice, en su discurso a los cabreros, no le interesa en absoluto. Tampoco despierta su atención la secuencia argumental del Quijote que, en la Vida, queda reducida –en la mayor parte de los casos-- a una serie de estampas, de gran plasticidad y alto valor icónico, que Unamuno convierte en reflejo especular de propio yo. Su discurso arranca siempre de una “experiencia” referida por el libro de Cervantes; luego, esta “experiencia” se eleva a categoría y se convierte en doctrina; en un tercer movimiento,

finalmente, se desplaza la atención del texto a la vida. Lo escrito en la Vida de don Quijote y Sancho sobre el capítulo 11, de la primera parte del Quijote, resulta muy elocuente: de la valoración de la arenga de don Quijote como heroica (“Y así en esa arenga [la de don Quijote a los cabreros] no es la arenga misma, en sí no poco trillada, sino el hecho de dirigírsela a unos rústicos cabreros que no habrían de entendérselas, lo que hemos de considerar, pues en esto estriba lo heroico de esta aventura,” 153), pasamos en el siguiente párrafo a una generalización (“todo hablar es una suerte, y las más de las veces la más apretada suerte de obrar, y hazañosa aventura la de administrar el sacramento de la palabra a los que no han de entendérsela según el sentido material,” 153), sobre la que se apoya Unamuno para otorgar a la estampa cervantina un valor paradigmático para el “yo” (explícito en un *nos* de retórica modestia), que apenas encubre al sujeto de la meditación: “Robusta fe en el espíritu hace falta para hablar así a los de torpes entendederas, seguros de que sin *entendernos* nos entienden y de que la semilla va a meterse en las cárcavas de sus espíritus sin ellos percatarse de tal cosa” (153). La exégesis que es la Vida abandona, así, el texto cervantino pasando a convertirse en meditación sobre el papel del propio Unamuno, trasfigurado en una especie de nuevo Quijote redivivo: “Es fuerte cosa que por dondequiera que *uno* vaya en nuestra España, derramando verdades del corazón, le salgan al paso diciéndole que no lo entienden o entendiéndolo al revés de como se explica” (156). Mediante un hábil deslizamiento (bien asentado en los giros que toma el discurso a partir del uso de los pronombres indefinidos, de los pronombres personales de primera persona del plural, o de los pronombres reflexivos), la exégesis del texto cervantino se transforma en una reflexión sobre la dimensión pública del propio exégeta. A la vez, el comentario va cediendo el paso a un discurso apelativo, en unos momentos, o interrogativo, en otros, que sirven para trasladar el centro de gravedad, desplazándolo del texto a la vida y al lector, que está fuera de la materia textual.

\*\*\*

Antes de pasar a otro tipo de conclusiones, quiero llamar la atención sobre el carácter polifónico del discurso unamuniano en la Vida de don Quijote y Sancho, convertido en escenario en el que dialogan el libro cervantino, la vida de Ignacio de Loyola (a partir de la biografía de Rivadeneira), la tradición neotestamentaria de la vida de Cristo y la lectura particular que Unamuno, al hilo secuencial de los capítulos del Quijote, hace de la novela de Cervantes<sup>23</sup>. De este diálogo, ciertamente complejo, bajo la lectura (al trasluz de la vida de Cristo y de la de San Ignacio) del personaje de don Quijote, lo que realmente emerge es la radiografía espiritual de un alma, que se le ofrece al lector como paradigma de una especie de laica santidad; una laica santidad que Unamuno se impone a sí mismo como modelo del papel que, en tanto intelectual, pretende asumir.

Con el fin de conocer un poco mejor el tejido que conforman tan heterogéneos discursos, voy a referirme, aunque sea con brevedad, a los distintos materiales que dan consistencia a la trama: la vida de don Quijote, según Cervantes; la vida de San Ignacio, según Rivadeneira; la vida de Cristo, según las Sagradas escrituras; y, finalmente, la exégesis unamuniana, conformada como meditación sobre las formas de “desencadenar un delirio, un vértigo, una locura cualquiera sobre estas pobres muchedumbres ordenadas y tranquilas...” (101). Cada uno de estos discursos tiene, a lo largo del libro, su propio desarrollo. No son discursos a los que ocasionalmente (como ocurre, por ejemplo, con el Examen de ingenios, las hazañas de Francisco Pizarro, las del Cid, etc.) se recurra a modo de cita autorizadora o argumentativa, sino que tienen una mantenida presencia textual, alimentando por debajo la meditación unamuniana. Como resultado del rozamiento de varias textualidades, muy diferentes entre sí, el discurso de la Vida de don Quijote y Sancho se devana como una compleja polifonía, en la que el entrelazamiento de voces se complica también por una superposición de temporalidades: la vida de Cristo con la del exégeta que en la Vida habla

desde el “yo,” pasando por las de don Quijote e Ignacio de Loyola. La suma de invención (don Quijote) y de historia (Ignacio de Loyola) abren un complejo diálogo, en el que la realidad ilumina e ilustra la ficción, a la vez que esta última proyecta su sentido sobre aquella.

Unamuno sigue con puntualidad la trama del Quijote. El texto cervantino es el torcedor sobre el que se enrolla este “polifónico” discurso al que nos estamos refiriendo. La cita textual le permite seleccionar aquellos pasajes que, supuestamente, impresionaron con más fuerza la imaginación del rector de Salamanca, en tanto que resume para el lector aquellas partes de la Historia del Ingenioso Hidalgo que no resultaban sustanciales para sus intereses. Así, del capítulo sexto, de la primera parte del Quijote, aquel que trata de “el donoso y grande escrutinio que el cura y el barbero hicieron en la librería de nuestro ingenioso hidalgo,” apenas dice lo siguiente: “trata de libros y no de vida. Pasémoslo por alto” (138). Capítulo a capítulo, Unamuno va rescribiendo, a su manera, el libro de Cervantes, sobreponiendo el relato de su propia experiencia, como intelectual, al relato que el alcalaíno hizo de las aventuras de don Quijote. Se trata de una hábil manipulación cuyo resultado merece una reflexión: aparentemente, Unamuno convierte al lector de la Vida de don Quijote y Sancho en lector “privilegiado” de la obra cervantina. Sin embargo, la selección de las citas (muy bien elegidas) y los comentarios con que Unamuno acompaña las mismas transforman profundamente el sentido de esta lectura “segunda.” Unamuno, en el prólogo que escribió para la edición de la Vida de 1930, ante ciertos reparos de Homer Earle que tenían que ver con ciertas libertades que, en relación al texto de Cervantes, se tomaba el autor de la Vida, escribe:

En todo caso ese texto arábigo del Cide Hamete Benegeli le tengo yo, y aunque he olvidado todo el poquísimo árabe que me enseñó el señor Cordera en la Universidad de Madrid..., lo leo de corrido y en él he visto que en el pasaje a que aludía el profesor Earle fue Cervantes el que leyó mal y que mi interpretación, y no la suya, es la fiel. (96)

De modo que, frente a la Vida de don Quijote según Miguel de Cervantes, lo que la obra que comentamos ofrece al lector es, en realidad, la Vida de don Quijote según Miguel de Unamuno.

La Vida de don Quijote y Sancho transforma, sustancialmente, el texto cervantino. Y no se trata sólo de que, frente a la interpretación o interpretaciones que puedan derivarse del texto cervantino, el rector de Salamanca imponga la suya propia. Va más allá. Lo que hace, o lo que al menos pretende hacer, es liberar a don Quijote de la cárcel de la ficción, para hacerlo caminar de nuevo por las sendas de la realidad. A este propósito responde la continuada e insistente irrupción, en el texto unamuniano, de la vida de Ignacio de Loyola a la que Unamuno otorga un valor especular respecto a de don Quijote. El texto de la Vida del bienaventurado Padre Ignacio de Loyola, en el que Rivadeneira hace el retrato del fundador de los jesuitas, invade, en muchos de sus capítulos, la Vida de don Quijote y Sancho, propiciando el salto de la ficción a la historia y reorientando la lectura de la Historia del ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha:

¿No os recuerda esta salida la de aquel otro caballero, de la Milicia de Cristo, Iñigo de Loyola, que después de haber procurado en sus mocedades de “aventajarse sobre todos sus iguales y de alcanzar fama de hombre valeroso, y honra y gloria militar,” y aun en los comienzos de su conversión, cuando se disponía a ir a Italia, siendo “muy atormentado de la tentación de la vanagloria,” y habiendo sido, antes de convertirse, “muy curioso y amigo de leer libros profanos de caballerías,” cuando después de herido en Pamplona, leyó la vida de Cristo, y las de los Santos, comenzó a “trocársele el corazón y a querer imitar y obrar lo que leía”? Y así, una mañana, sin hacer caso de los

consejos de sus hermanos, “púsose en camino acompañado de dos criados” y emprendió su vida de aventuras en Cristo, poniendo en un principio “todo su cuidado y conato en hacer cosas grandes y muy dificultosas... y esto no por otra razón sino porque los Santos que él había tomado por su dechado y ejemplo habían echado por este camino” (119-120)

De varios modos se produce la reorientación que Unamuno hace del texto cervantino: de una parte, tiñe de espiritualidad la locura del caballero y otorga a los repetidos fracasos de don Quijote una trascendencia que, en el texto cervantino, no poseen; de otro lado, igualando las dos locuras –la caballeresca de don Quijote y la religiosa de Ignacio de Loyola (114, 119, 126, 127, 130, 133, 138, 141, etc.)—crea el paradigma, en el que el yo del discurso unamuniano (y, por extensión, el yo de cada uno de los lectores) debería encontrar unas señas de identidad en las que reconocerse.

Más difícil resulta explicar la presencia de las Sagradas Escrituras en este contexto. Las citas literales de los Evangelios son menos frecuentes que las del Quijote o las de la Vida del bienaventurado Padre Ignacio de Loyola. No es tampoco fácil reducir a una única clave la articulación de las referencias evangélicas en el discurso unamuniano (117, 118, 120, 131, 138, 142, etc.) Lo esporádico de su aparición podría hacer pensar al lector que, en este caso, su funcionalidad no es diferente a la de otras muchas citas (el Poema de Mío Cid, Santa Teresa de Jesús, Juan Huarte de San Juan, etc.) que salpican el texto. Sin embargo, creo que eso no es así. La apelación a la vida de Cristo está implícita desde el mismo nombre con el que Unamuno, en muchos lugares de su libro, se refiere al personaje cervantino: Nuestro Señor don Quijote. El discurso de la Vida de don Quijote y Sancho se sustenta, en su totalidad, sobre el parangón de las figuras de don Quijote y Cristo, aprovechando la confluencia de regeneracionismo y mesianismo que, en varios momentos, el fin de siglo había propiciado. Las locuras de don Quijote y de Ignacio de Loyola son variaciones sobre un paradigma que se universaliza en la figura de Cristo, en una clave de lectura –tan moderna y modernista (a la vez de regeneración y de mesianismo)—que ensaya el fin de siglo: “Como Cristo Jesús, de quien fue siempre don Quijote un fiel discípulo, estaba a lo que la aventura de los caminos le trajese” (120).

Sobre estos mimbres se construye una meditación que, con el pretexto de servir a una personal exégesis del texto cervantino, pone el verdadero foco de atención sobre el presente en el que se inscribe el yo, sujeto de la meditación. Un ejemplo es suficiente para concretar lo que pretendo decir y, en este sentido, el comentario del capítulo quinto, de la primera parte del Quijote, resulta muy elocuente. En él, Unamuno, a partir del “Yo sé quien soy” (sentencia con que don Quijote responde a su vecino Pedro Alonso), hace la radiografía espiritual del héroe moderno:

Puede el héroe decir “yo sé quien soy,” y en eso estriba su fuerza y su desgracia a la vez. Su fuerza, porque como sabe quién es, no tiene por qué temer a nadie, sino a Dios, que le hizo ser quien es; y su desgracia, porque sólo él sabe, aquí en la tierra, quién es él, y como los demás no lo saben, cuanto él haga o diga se les aparecerá como hecho o dicho por quien no se conoce, por un loco (134).

El texto cervantino sustenta la interpretación de Unamuno que, una vez formulada como ley general, se convierte en horma para la existencia de ese “yo plural,” generalizador, en el que tantas veces, en este ensayo, se refugia el yo singular del propio Unamuno:

Y es el quicio de la vida humana toda: saber el hombre lo que quiere ser. Te debe importar poco lo que eres; lo cardinal para ti es lo que quieras ser. El ser que eres no es más que un ser caduco y perecedero, que come de la tierra y al que la tierra se lo comerá un día: el que quieres ser es tu idea de Dios....Y si tú, que así reprochas su arrogancia a don Quijote, no quieres ser sino lo que eres, estás perdido, irremisiblemente perdido” (135-136).

\*\*\*

Me interesa ahora analizar alguno de los recursos sobre los que se construye esa meditación que es la Vida de don Quijote y Sancho. Pero antes hay que subrayar el hecho de que, como reflejan bien las citas que acabamos de recordar, el verdadero objeto de la misma es, más allá de los límites del texto cervantino que le sirve de pretexto, el presente en el que se produce la meditación y, sobre todo, el “yo” (sujeto de la meditación), que asume como propio el paradigma de vida, encarnado por Ignacio de Loyola y Alonso Quijano, en tanto actualizaciones –en la historia y en la ficción– del mismísimo Cristo; un “yo” que se define como “héroe” y que es un “yo” expandido, que incorpora también la referencia al “tú” del lector, como se puede observar en la última cita.

El método de exégesis que sigue Unamuno, en la lectura del Quijote ensayado por su libro, está marcado, ciertamente, por la literatura regeneracionista y por el mesianismo finisecular (“quisiera vivir entre los espasmos del milenario,” 101). Disparada por el texto cervantino, la meditación unamuniana deriva casi siempre en la elaboración de una axiología – la pobreza (113), la ociosidad (115), el poder redentor de la locura (116, 123), la honra (117, 121), la defensa del ideal (126), la fuerza creadora de la fe frente al sentido común y a la razón roma de los mercaderes (131, 142), el poder de la voluntad (135), la humildad (141)--, cuyo trasfondo emana del análisis de los males de la “patria” que el propio autor había llevado a cabo en su ensayo titulado En torno al casticismo. Finalmente, la meditación unamuniana deriva en la construcción de un modelo de acción, que apela a la conveniencia de convertir el texto en auténtica experiencia vital. A partir de tal experiencia, los gigantes que ve don Quijote, donde sólo había molinos, “hoy no se nos aparecen ya como molinos, sino como locomotoras, dínamos, turbinas, buques de vapor, automóviles, telégrafos con hilos o sin ellos, ametralladoras” (143). De la misma manera, “el miedo sanchopazesco, nos inspira el culto y veneración al vapor y a la electricidad..., nos hace caer de hinojos ante los desafortunados gigantes de la mecánica y la química, implorando de ellos misericordia. Y al fin rendirá el género humano su espíritu agotado de cansancio y hastío al pie de una colosal fábrica de elixir de larga vida” (143). Por el contrario, la locura de don Quijote, locura contagiosa, salvadora del miedo, apunta en otra dirección idealista, que es por la que el propio Unamuno apuesta como modelo de vida. “Y el molido don Quijote vivirá, porque buscó la salud dentro de sí y se atrevió a arremeter a los molinos” (143).

\*\*\*

Conformada por los movimientos que se acaban de describir, movimientos que indefectiblemente llevan del texto a la vida, la meditación unamuniana se asienta en una serie de mecanismos, cuyo origen me parece que hay que buscarlo en el texto de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Los cuales constituyen, en primer lugar, una serie de protocolos (silencio, retiro, soledad, silencio, etc.), destinados a propiciar el clima interior necesario para que la meditación resulte efectiva y se traduzca felizmente en actos. Tales protocolos tienen la finalidad de convertir al ejercitante en una especie de “tabula rasa,” sobre la que pudieran venir a imprimirse ciertos escenarios imaginativos –los de la pasión de Cristo, por ejemplo-- sobre la base de la “imitación.” La finalidad de los ejercicios espirituales, tal y como fueron establecidos por Ignacio de Loyola, es introducir al ejercitante en un proceso meditativo y de experiencias interiores de gran fuerza conductista. La meditación que propician los Ejercicios convierte al ejercitante en actor de una historia bajo la estricta guía del director de los ejercicios. En efecto, cada “ejercicio” supone un *texto* (procedente de la vida de Cristo tal y como la narran los Evangelios), en el que se apoya el director de los ejercicios, y una *actuación* o *vivencia* (la ejercitación que sobre el texto anterior realiza el ejercitante), que consiste en un diálogo implícito con la divinidad, susceptible de traducirse en una suma de meditaciones, gestos y prácticas y que debe concretarse en imágenes e imitaciones, con capacidad de conformar pautas posteriores de conducta y de experiencia.

Para decirlo con palabras de los propios Ejercicios, el ejercitante debe “contemplar” (esto es, “verlos con los ojos de la imaginación”) los escenarios de la vida de Cristo, debe “fijarlos en su imaginación.” La “*compositio loci*,” que constituye el núcleo fundamental de lo que son las *actuaciones* del ejercitante en los Ejercicios, presuponen algo que las artes de la memoria había experimentado desde antiguo: la fuerza asociativa de los “lugares” y de las “imágenes.” Desarrollan varios mecanismos (binarismos, antítesis, oposiciones) para tratar las imágenes y para articularlas en sintagmas hasta construir virtuales paradigmas de conducta. Una vez articuladas las imágenes deben ensamblarse y, en este punto, la forma de ensamblaje que los Ejercicios privilegian (además de la repetición reglada) es la del relato, que se forma sobre la plantilla de la historia de Cristo, a la que el ejercitante deberá incorporarse, no ya como espectador de la misma, sino como actor (“demandar dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado”). Así el relato deviene auténtico psicodrama, con el ejercitante integrado en el reparto que teatraliza el guión imaginario. Así, por ejemplo, en la llamada “segunda contemplación,” que trata del nacimiento de Cristo, tras la oración preparatoria, Ignacio de Loyola en el segundo preámbulo propone “con la vista imaginativa ver el camino desde Nazareth a Bethlém, considerando la longura, la anchura, y si llano, o si por valles o cuevas sea el tal camino: asimismo mirando el lugar o espelunca del nacimiento, qué grande, qué pequeño, qué bajo, qué alto, y cómo estaba aparejado.” Y, a continuación, añade: “El primer punto es ver las personas, es a saber, a nuestra Señora, y a Joseph, y a la ancilla, y al niño Jesús después de ser nacido, haciéndome yo un esclavito, indigno, mirándolos, contemplándolos, y sirviéndolos en sus necesidades, como si presente me hallase.”<sup>24</sup> Todo está preparado para que el ejercitante se represente a sí mismo, y su finalidad última es la provocar la imitación en la existencia del ejercitante de cada una de las escenas del relato: “que vea Cristo nuestro Señor comer con sus Apóstoles, y cómo bebe, y cómo mira, y cómo habla; y procure imitarle.” El ver y el contemplar se completa con el imitar. Pero entre el “ver,” al que se encaminan las “*compositio loci*,” y el “imitar,” que apunta hacia la vida, se encuentra la auténtica “meditación,” cuya finalidad tienen que ver con la creación de una axiología encarnada en una forma de vida.

Los Ejercicios dan nombre a un verdadero psicodrama, que se traduce o debe traducirse en acción. La finalidad de los ejercicios es, siempre, provocar una *praxis* en relación con la cual la meditación que alumbran supone, en sí misma, el establecimiento de un proyecto de conducta. Los Ejercicios podemos verlos como una gramática reguladora de la morfología y de la sintaxis de las imágenes, de cara convertirlas en actividad psicológica, en vivencia mental. La finalidad de los ejercicios es introducir al ejercitante en un proceso meditativo y de experiencias que va a transformar las pautas de su conducta.

Desde luego, la deuda de la Vida de don Quijote y Sancho con los Ejercicios de Ignacio de Loyola es mucho más profunda de lo que han querido ver aquellos que se han fijado tan sólo en la continuada comparación que Miguel de Unamuno establece entre la vida de don Quijote y la Vida de san Ignacio, escrita por Rivadeneira. En su Vida, Unamuno asume muchos de los principios de San Ignacio. Hay en Unamuno, por ejemplo, idéntico desprecio de la sensualidad que en San Ignacio. Si los ejercicios, en un primer momento, tienen por objeto eliminar todas las imágenes que llegan del mundo, con idéntica finalidad, el yo que enuncia la prosa de las páginas iniciales de la Vida le aconseja al amigo al que interpela: “Si alguno intenta durante la marcha tocar pífano o caramillo o vihuela o lo que fuere, rómpete el instrumento y échale de filas, porque estorba a los demás oír el canto de la estrella” (107). Otra de las normas del pensamiento de los jesuitas, que comparte el Unamuno de la Vida, es la *indiferencia*, entendida como “no querer nada por sí mismo,” estar tan disponible como un cadáver, el “buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida.”<sup>25</sup> Se trata, en

definitiva, de que el ejercitante esté siempre dispuesto a lo que Dios decida. Esta misma indiferencia es la que caracteriza el errático viaje de don Quijote y ello no pasa desapercibido para Miguel de Unamuno que escribe al respecto:

Resuelto don Quijote a hacerse armar caballero del primero que topase, se quitó y prosiguió su camino sin llevar otro que aquel que su caballo quería, creyendo que en aquello consistía la fuerza de las aventuras. Y creyendo muy bien al creer así. Su heroico espíritu igual habría de ejercitarse en una que en otra aventura: en la que Dios tuviese a bien depararle” (120).

Pero tampoco estas coincidencias agotan la deuda del ensayista bilbaíno con Ignacio de Loyola. La verdadera influencia de este se observa, cuando se lee la Vida como una propuesta regeneracionista, elaborada a la manera de unos laicos y civiles *ejercicios espirituales*. Dicha influencia, en la Vida de don Quijote y Sancho, se hace evidente, sobre todo, en el método que sigue el rector de Salamanca para convertir el texto de Cervantes en disparadero de la propia imaginación sobre el presente<sup>26</sup> y transformarlo en “oración”: “Habla a los cabreros – recomienda Unamuno en su meditación sobre el capítulo 11 de la primera parte del Quijote-- como hablas a tu Dios, del hondo del corazón y en la lengua en que te hablas a ti mismo a solas y en silencio.” Las aventuras de don Quijote, en la Vida, constituyen el fondo de relato a partir del cual Unamuno lleva a cabo un peculiar *ejercicio* de “compositio loci,” que, antes de convertirse en texto, tiene como escenario la propia conciencia del autor (“en la lengua en que te hablas a ti mismo a solas y en silencio.”) La Vida de don Quijote y Sancho no es sino una meditación sobre el propio yo. Si la vida de San Ignacio prefigura, en la lectura de Unamuno, la actuación de don Quijote, en el ensayo unamuniano el héroe cervantino se convierte en el hilo de Ariadna que le sirve de guía a don Miguel de Unamuno para poner en acto, a la manera de los Ejercicios, toda una serie de mecanismos (binarismos, antítesis, correlaciones) sobre los que articular el mito de don Quijote, hasta convertirlo en paradigma de lo que él entiende que debe de ser el compromiso del intelectual con su tiempo. Sobre la pauta de lo aprendido en los Ejercicios, el texto de Cervantes le proporciona a Unamuno toda una serie de “lugares” y de “imágenes,” estandarizadas y –siempre-- de alto valor evocador, consciente de que “los que meditan... desean se les den algunos puntos en que puedan ocupar su pensamiento provechosamente.”<sup>27</sup> Las aventuras del relato unamuniano, formadas sobre la plantilla de la historia de don Quijote escrita por Cervantes, constituyen la textualización de un auténtico psicodrama (laico, en este caso), en el que Unamuno se representa a sí mismo, en su papel de intelectual comprometido con su tiempo. La abundancia, en el discurso de la Vida, de apelaciones a los personajes cervantinos, de interrogaciones retóricas y de apóstrofes revelan hasta qué punto Unamuno se implica (e intenta implicar al lector) en el relato de Miguel de Cervantes. Juntos (don Quijote e Ignacio de Loyola) le ofrecen a Unamuno el personaje (la máscara y el papel) en que Unamuno se reconocerá como intelectual moderno, sacando así provecho del valor estandarizado y mítico que el personaje de don Quijote había alcanzado en el fin de siglo.

En efecto, el capítulo que con el título “El sepulcro de don Quijote” sirve de prólogo a esa extensa “compositio loci” (recreación de una escena con la aplicación de los cinco sentidos), que es la Vida de don Quijote y Sancho, esconde permanentes pistas que apuntan hacia el “yo” como único protagonista de la meditación a la que sirve el discurso, una meditación pautaada –en su gramática y en su sintaxis—por el relato de la vida de don Quijote. Cuando, en este texto inaugural de la Vida, el autor le escribe al amigo, su ficticio interlocutor, que “si nuestro señor don Quijote resucitara y volviese a esta su España, andarían buscándole una segunda intención a sus nobles desvaríos,” Unamuno (confundido con el yo que habla)

identifica su propia locura de intelectual reformador con la de don Quijote, como lo confirma la transformación, en seguida, de la hipótesis en rotunda aseveración: “A nadie le importa nada. Y cuando *alguno* trata de agitar aisladamente este o aquel problema, una u otra cuestión, se lo atribuyen o a negocio o a afán de notoriedad” ...; si *uno* denuncia un abuso o persigue a injusticia, fustiga la ramplonería, se preguntan los esclavos: ¿qué irá buscando en eso?” (101). Los impersonales, en las frases que se acaban de citar, apenas velan el carácter autorreferencial de un discurso, en el que la meditación sobre la figura de don Quijote que promete el título se convierte en meditación sobre un “yo,” que se interroga sobre su papel público. Enseguida descubrimos que es éste, y no la interpretación del Quijote, el tema dominante de toda la meditación. Los ejemplos, que podrían multiplicarse hasta el infinito, son suficientes para situar la totalidad de la Vida de don Quijote y Sancho bajo la sombra de una meditación en torno al yo, que, a través de la figura mítica de don Quijote, se cuestiona sobre su función en un mundo, que “es una completa miseria” y en el que a “nadie le importa nada” (101).

En la Vida de don Quijote y Sancho, Unamuno se convierte en una especie de Ignacio de Loyola del siglo XX y, como aquel, diseña un manual de ejercicios espirituales laicos desde los que provocar una nueva fe.<sup>28</sup> Sobre la imagen del “soldado de Cristo,” encarnada por Loyola, Unamuno crea la imagen del “soldado de don Quijote”: “¿No crees, mi amigo, que hay por ahí muchas almas solitarias a las que el corazón les pide alguna barbaridad, algo de que revienten? Ve, pues, a ver si logras juntarlas y formar escuadrón con ellas y ponernos todos en marcha...” (105). El destino de tal escuadrón no es otro que el de “intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la razón” (103). En estos laicos ejercicios, que son la Vida, el soporte de la meditación ya no se establece sobre las escenas de la pasión de Cristo, sino que son las escenas de la pasión de “nuestro señor don Quijote” las que la potencian. Sobre el fondo imitable que configuran los mitos de Cristo, San Ignacio y don Quijote (unidos los tres por la afirmación de un yo que, frente a la lógica institucional, se define por la locura), Unamuno tiende el lienzo de ese “yo plural” en torno al cual gravita el discurso de una meditación, que parte de una serie de premisas: el mundo en el que se inscribe es un mundo en el que “no se comprende... ya ni la locura” (101); un mundo en el que cada acción, cada palabra, necesita razones en las que justificarse. De lo que se trata, según se especifica en las páginas que sirven de presentación de la Vida, es encontrar “¿qué locura colectiva podríamos imbuir en estas pobres muchedumbres? ¿Qué delirio?” (103), porque la misión primera de la santidad laica a la que aspira Unamuno es la de romper “esos menguados eslabones lógicos con que tratan de atar sus menguados recuerdos a sus menguadas esperanzas. La ilusión de su pasado a la ilusión de su porvenir” (103). Y más adelante insiste:

Y tú y yo estamos de acuerdo en que hace falta llevar a las muchedumbres, llevar al pueblo, llevar a nuestro pueblo español, una locura cualquiera, la locura de uno cualquiera de sus miembros que esté loco, pero loco de verdad y no de mentirijillas. Loco, y no tonto.” (104)

Desde luego, la Vida de don Quijote y Sancho no es un libro que persiga el establecimiento de un programa de regeneración nacional, aunque su textualidad presuponga todo el discurso regenerador que lo precede. Y no lo es, porque arranca de una premisa fundamental, antiutilitarista: “No hay porvenir; nunca hay porvenir. Eso que llaman el porvenir es una de las más grandes mentiras. El verdadero porvenir es hoy. ¿Qué será de nosotros mañana? ¡No hay mañana! ¿Qué será de nosotros hoy, ahora? Esta es la única cuestión.” (102). Puesto que “hablar” (y ese es el vehículo del intelectual) es ante todo “orar,” de lo que se trata no es de ofrecer al lector un programa regenerador concreto. Escribe Unamuno, en su meditación sobre el capítulo XI, de la primera aparte del Quijote: “Todo eso [lo que los políticos ofrecen a sus

receptores]... les entra por un oído y por el otro les sale; lo que ellos buscan es el elixir para curar el mal de muelas o el reuma, o para quitar manchas de la ropa; el cocimiento regenerativo, el bálsamo católico, el revulsivo anticlerical, el emplastro aduanero o el vejigatorio hidráulico. A esto llaman soluciones concretas. Estiman que el habla no se hizo sino para pedir o para ofrecer algo, y no hay manera de que sientan lo que tiene de revelación la música interior del espíritu” (155). En este punto, efectivamente, radica la cuestión que nos permite entender la posición en que, como intelectual, Unamuno quiere situar su discurso: la conquista de un discurso cuya finalidad es “revelar la música interior del espíritu” y no la de “pedir o para ofrecer algo.”

En la posición intelectual en la que se sitúa Unamuno en la Vida, se asume la escritura a la contra que, en gran medida, fue la totalidad de la literatura regeneracionista. En este sentido, el texto destila no poca amargura e inequívoca desazón hacia la incompreensión del entorno social que rodea su trabajo (“la ramplonería ambiente que por todas parte me acosa y aprieta..., las salpicaduras del fango de la mentira en que chapoteamos..., los arañazos de la cobardía que nos envuelve,” 103). Poco se puede hacer, pues, ante cualquier acción reformadora, “se preguntan los esclavos: ¿qué irá buscando en eso? ¿a qué aspira? Unas veces creen y dicen que lo hace para que le tapen la boca con oro; otras que es por ruines sentimientos y bajas pasiones de vengativo o envidioso; otras que lo hace no más que por meter ruido y que de él se hable, por vanagloria; otras, que lo hace por divertirse y pasar el tiempo, por deporte” (101-102). Con estos presupuestos, Unamuno no encuentra otra vía de canalizar su actividad intelectual que la de volcar la totalidad de las fuerzas regeneradoras hacia el propio yo. Don Quijote le sirve le paradigma y los Ejercicios espirituales le proporcionan el método. Ignacio de Loyola, en el preámbulo de los Ejercicios explica en que consisten: “Ejercicios espirituales se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mentalmente, y de otras espirituales operaciones..., porque, así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida, para la salud del alma, se llaman Ejercicios espirituales.”<sup>29</sup> Basta recordar la frecuencia con la que Miguel de Unamuno repite, en su ensayo, términos como oración, contemplación o meditación, para trabajar sobre la hipótesis de un parentesco entre los textos de la Vida y de los Ejercicios. En el universo racional en el que inscribe su discurso M. de Unamuno, preparado exclusivamente para entender razones, el lenguaje es sólo ornato o herramienta. En san Ignacio el lenguaje es anterior al hombre, al que atraviesa, fundando sus actos, como si fueran inscripciones. Se trata, ciertamente, de la misma concepción del “habla” que ya hemos examinado en Unamuno, quien llega a afirmar: “todo hablar es una suerte, y las más de las veces la más apretada suerte de obrar” (153). Pero las coincidencias entre ambos textos no se quedan aquí: ese “hallar la voluntad divina en la disposición de su vida” encuentra en Unamuno una traducción, casi literal, en su “Y ese sufrimiento [el de “no ser en lo eterno y lo infinito”]... no es sino la pasión de Dios, en nosotros, Dios, que en nosotros sufre por sentirse preso en nuestra finitud y nuestra temporalidad” (102-103). Lo sustancial en ambos textos reside en la concepción de la palabra como vehículo de revelación de la propia conciencia y, en segunda instancia, como instrumento para “desencadenar un delirio, un vértigo, una locura.” Frente a las tesis sobre las que se construía el discurso de En torno al casticismo, en este momento Unamuno no cree en las soluciones concretas, como no cree tampoco en las soluciones colectivas; o, mejor dicho, cree que tales soluciones –las colectivas-- pasan necesariamente por una reforma del “yo” y su Vida de don Quijote y Sancho es el “ejercicio espiritual” que ofrece a sus lectores para intentar dicha reforma; pero, sobre todo, don Quijote (teñida su imagen por la de Ignacio de Loyola) le

proporciona a Unamuno la máscara pública sobre la que articular una imagen del intelectual en la que reconocerse como “caballero de una fe laica.”

En este marco de pensamiento es en el que, creo, debe de interpretarse la aportación unamuniana al mito modernista de don Quijote. Don Miguel echa mano de este mito en razón, de su actualidad. Es verdad. Pero, además (y yo diría que sobre todo), le interesa el mito por su operatividad; quiero decir, por su capacidad para movilizar las conciencias y para provocar, desde tal movilización, un cambio de actitud. En todo mito podemos distinguir un componente *cognitivo* (que, en el caso que nos ocupa, se concreta en la forma –más o menos– racional de percibir la creación cervantina como hecho de cultura); un componente *afectivo* (que se concreta en la suma de *sentimientos* o emociones que tal creación suscita); y un componente *conductual* (que se concreta en la capacidad de esta misma creación para provocar una tendencia o disposición a actuar). A Unamuno, de la creación cervantina, no le interesa apenas el componente cognitivo. El contenido de la arenga a los cabreros, por ejemplo, no le merece sino un vago comentario, pues “no es el discurso de Don Quijote lo que hemos de desentrañar. No valen ni aprovechan las palabras del Caballero sino en cuanto son comentarios a sus obras y repercusión de ellas” (152). Todo interés se concentra en los componentes afectivos y conductuales del mito. Los apóstrofes y interrogaciones retóricas a los personajes cervantinos y a lector, que salpican la totalidad del discurso de la *Vida* y que rompen continuamente los límites que separan vida y ficción, apuntan en esta dirección. En el mismo sentido puede interpretarse también la reducción de las aventuras de don Quijote a unas pocas estampas, bien fijadas en la memoria y en la imaginación del lector por el texto cervantino y por las ilustraciones que abundan ya en las ediciones del fin de siglo. Unamuno –bien aleccionado por su admirado Ignacio de Loyola-- es consciente de que tales estampas, grabadas en el imaginario colectivo y convertidas en sostén de un mito fuertemente cargado de afectividad, poseen poder para orientar hacia la acción y para desencadenar una forma de conducta determinada: “con madera de recuerdos armamos las esperanzas,” afirma don Miguel. Y, en el mismo sentido, debemos entender también la permanente apelación del discurso de la *Vida* a la persuasión, antes que a la convicción. Cuando afirma que “no fueron las rebuscadas retóricas de Don Quijote lo que alumbró la mente a los cabreros, sino fue el verle armado de punta en blanco, con su lanzón a la vera, las bellotas en la mano, y sentado sobre el dornajo; dando al aire de que respiraban todos reposadas palabras vibrantes de una voz llena de amor y de esperanza” (153), Unamuno apuesta decididamente por un irracionalismo que se concreta en la valoración de la locura, frente al sentido común y frente a la razón, y en la valoración de la palabra como “mágico” despertador de una ebriedad, que apunta decididamente hacia la acción,<sup>30</sup> dentro de unos parámetros en los que la “locura” se percibe como un valor necesario y en los que a la palabra se le pide que “embobe y suspenda.”<sup>31</sup>

Unamuno es hombre de su tiempo y su tiempo está empezando a vislumbrar, con esperanza, las posibilidades de un pensamiento liberado de la tiranía de la razón, divinizada por la ciencia; de la “ramplonería” del sentido común burgués; del utilitarismo de los políticos y de la lógica de los bachilleres. Frente a todos ellos –bachilleres, mercaderes, políticos--, Unamuno apuesta (esa es su gran propuesta regeneradora) por una religión sin eclesiásticos. La escena de la vida de Ignacio de Loyola, que cita para ilustrar la escena de don Quijote ante el eclesiástico, en casa de los duques, es muy elocuente:

Recordemos aquí, lector, que esta reprimenda del grave eclesiástico a Don Quijote no deja de tener parentesco con la reprimenda que el vicario del convento de dominicos de San Esteban, de Salamanca, de esta Salamanca en que escribo y en que se graduó el bachiller Sansón Carrasco, enderezó a Iñigo de Loyola según nos cuenta su historiador

en el capítulo XV del libro I de su Vida. Cuando le invitaron a que fuese a aquella casa, pues los frailes tenían gran deseo de oírle y de hablarle, y fue, y después de haber comido lo llevaron a una capilla, y preguntó el vicario a Ignacio en qué estudios se había criado y qué género de letras había profesado, y dijo luego: «Vosotros sois unos simples idiotas, y hombres sin letras, como vos mismo confesáis; pues ¿cómo podéis hablar seguramente de las virtudes y de los vicios? [...] ¿Cómo, sin licencia, ni título, ni grados conferidos por tribunal ordinario, cómo se atrevía así Ignacio a hablar de la virtud y del vicio? Y a Don Quijote, ¿quién le dio licencia para meterse a caballero andante, o con qué derecho se entrometía a enderezar tuertos y corregir abusos, aunque no lo hicieren los graves eclesiásticos que para hacerlo cobraban su salario?

Todo en el ensayo de Unamuno apunta a un irracionalismo que, por cierto, a lo largo del siglo XX acabará por imponerse: Nietzsche,<sup>32</sup> Marx,<sup>33</sup> Freud,<sup>34</sup> Saussure,<sup>35</sup> Borges,<sup>36</sup> Heidegger.<sup>37</sup> En esta clave, don Quijote es para Unamuno otro Ignacio de Loyola, el santo llamado a encarnar una propuesta de regeneración que busca en una forma de religión laica (antes que en la economía, en la política o en la ciencia) “una visión del pasado” que “nos empuje a la conquista del porvenir” (152).

De todos modos, seríamos injustos si, a la vista de nuestro presente, hiciésemos crítica de su postura. La vida política, tal como se anunciaba en varios proyectos de aquel tiempo, pretendía fundarse en la razón, en la fuerza de la convicción y en la confrontación de las ideas. Sin embargo, transcurridos cien años desde el momento en el que don Miguel escribió su Vida de don Quijote y Sancho, nuestras democracias formales burguesas parece haber renunciado a toda posibilidad de convicción (de acción comunicativa, en sentido habermasiano). Y el poder recurre, sin arrebolarse en exceso, a una acción persuasiva, convertida en religión, en fascinación, en magia, en puro voluntarismo. En el mito de don Quijote, tal y como aparece tratado en la Vida, Unamuno anticipa el papel del intelectual en un mundo, el nuestro, en el que la plaza pública ya no existe y en el que la convicción corre el riesgo de ser reemplazada por la ficción, por la propaganda y por la manipulación. El discurso de esta Vida es un discurso abierto e imprevisible, desde el momento en que se presenta como palabra de alguien que se halla poseído:

Muchas de estas ocurrencias de mi espíritu que te confío ni yo sé lo que quieren decir... Hay alguien dentro de mí que me las dicta, que me las dice. Le obedezco y no me adentro a verle la cara ni a preguntarle por su nombre. Sólo sé que si le viese la cara y si me dijese su nombre me moriría yo para que viviese él. (104)

Destacaré sólo unas pocas notas: “todo hablar –escribe Miguel de Unamuno-- es una suerte, y las más de las veces la más apretada suerte de obrar,” porque “el espíritu produce espíritu, como la letra letra, y la carne carne”; “porque todo hablar es una suerte, y las más de las veces la más apretada suerte de obrar, y hazañosa aventura la de administrar el sacramento de la palabra a los que no han de entendérsola según el sentido material” (154-155). Esta palabra, de la que habla Unamuno, se opone, en clara referencia a los discursos de los regeneracionistas, a la palabra de los charlatanes que

buscan ante todo esas que llaman soluciones concretas, y en cuanto se ponen a escuchar a alguien van a oír qué remedios ofrece para los males de la patria o para otros cualesquiera males. Se han hecho los oídos oyendo a los charlatanes que, subidos en un coche, en la plaza del mercado, venden frascos de cualquier droga, y así apenas alguien les habla, espera que saque la droga enfrascada.

Mientras se les habla, callan y comen bellotas, y se preguntan luego: bien y en concreto, ¿qué? Todo eso del siglo de oro les entra por un oído y por el otro les sale; lo que ellos buscan es el elixir para curar el mal de muelas o el reuma, o para quitar manchas de la ropa; el cocimiento regenerativo, el bálsamo católico, el revulsivo anticlerical, el emplasto aduanero o el vejigatorio hidráulico. A esto llaman soluciones concretas. (155)

Frente a esta palabra, caracterizada por su valor instrumental, Unamuno cree descubrir en la de don Quijote la fuerza creadora de la palabra primigenia, cuyo poder reside en “lo que tiene de revelación la música interior del espíritu.” Desde la primera línea de la Vida de don Quijote y Sancho se hace explícita la intencionalidad del largo ensayo unamuniano: “Me preguntas, mi buen amigo, si sé la manera de desencadenar un delirio, un vértigo, una locura cualquiera sobre estas pobres muchedumbres ordenadas y tranquilas...” (101).<sup>38</sup> A la palabra de los charlatanes enfrenta don Miguel el valor órfico de la palabra verdadera, una palabra cuya misión es la de “derramar las verdades del corazón” sin atender a si es, o no es, entendida, porque de lo que se trata es de “desencadenar un delirio, un vértigo, una locura.” Esa es la finalidad de la palabra a la que aspira el propio Unamuno; esa es la finalidad de una palabra que, en última instancia, se resuelve un discurso que aspira a provocar la ebriedad, antes que a convencer. Se trata, pues, de una palabra ante la cual cobra vida “la música interior del espíritu.” Esa es, en definitiva, la palabra que debe perseguir el verdadero intelectual, convencido “de que sin entenderos os entienden” (156). Confiado en la fuerza de esta palabra, el intelectual podrá –como don Quijote-- cumplir con su alta misión “sacramental” y podrá, asimismo, afrontar todas las burlas de quienes, al estar poseídos por la otra palabra (aquella que es mero vehículo de significados), no entienden a quien “derrama verdades del corazón” y le salen al paso, “diciéndole que no lo entienden o entendiéndolo al revés de como se explica” (156).<sup>39</sup>

Desde tal concepción de la palabra, la misión del intelectual queda definida en un trabajo que nada tiene que ver ni con la política, ni con la economía, ni siquiera con la ideología. Es así como, instrumentalizando la figura de don Quijote, Unamuno define un espacio social para el intelectual, frente al mundo de bachilleres, de filisteos mercaderes, de políticos, ideólogos y eclesiásticos. En el comentario-meditación sobre el episodio en el que don Quijote, en casa de los duques, se enfrenta al eclesiástico, Unamuno sentencia: “Ya estás, señor mío, frente a la encarnación del sentido común. Y no nos quepa duda de que si Cristo Nuestro Señor hubiese en tiempo de Don Quijote vuelto al mundo, o si hoy volviese a él formaría aquel grave eclesiástico entonces o formarían hoy sus sucesores entre los fariseos que le reputarían por loco o dañino agitador y le buscarían nueva muerte afrentosa” (289). La superposición de temporalidades (y de textualidades), en la Vida de don Quijote y Sancho, provoca un deslizamiento desde la vida de don Quijote hacia la vida del propio exégeta, mediante la conversión del texto cervantino en soporte de una meditación, que sigue puntualmente la técnica de los Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola y que, frente a aquellas lecturas que en la letra del Quijote sólo ven letra, se postula como fórmula para la conversión de la letra en espíritu. Si Cervantes escribió la Historia del ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha, Unamuno, volviendo la vista hacia su persona y basándose en su propia experiencia, puso en pie una serie de “composiciones loci” que tratan de lo que hubiera ocurrido, “si don Quijote hubiese en tiempo don Miguel vuelto al mundo.”

- <sup>1</sup> . Véanse un enfoque general en Calvo Carilla, José Luis, La otra cara del 98, Cátedra, Madrid, 1998; Tierno Galván, Enrique, Costa y el Regeneracionismo, Editorial Barcelona, Barcelona, 1961; E. Inmann Fox, Ideología y política en las letras de fin de siglo, Madrid, Espasa-Calpe, 1998, y, sobre todo, La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional, Madrid: Cátedra, 1997; Litvak, Lily, Transformación industrial y literatura en España (1895-1905), Madrid Taurus, 1980; AA. VV., Regeneracionismo y generación del 98. Los universos de una crisis, Madrid, Endymión, 1998; Pérez de la Dehesa, R.: El pensamiento de Costa y su influencia en el 98, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966.
- <sup>2</sup> . Véase al respecto, especialmente, los trabajos de Helene Tzitsikas, El quijotismo y la raza en la generación de 1898 (Buenos Aires, Plus Ultra, 1988); Cecilio Alonso, “Mitos y parodias quijotescas en torno al novecientos,” Anales cervantinos, XXV-XXVI (1987-88), 33-45, y de María Ángeles Varela Olea, Don Quijote, mitologema nacional (Alcalá, Biblioteca de Estudios Cervantinos, 2003). Véase también mi artículo “El Quijote de 1905 (apuntes sobre el quijotismo finisecular),” Anthropos, 98-99 (1989).
- <sup>3</sup> . Sigo la edición de la Vida de don Quijote y Sancho de las Obras completas, IV, Madrid, Afrodísio Aguado, 1950, pp. 93-393.
- <sup>4</sup> . Véase a este respecto el excelente trabajo de Anthony Close, Miguel de Cervantes: Don Quixote, New Cork, Cambridge University Press, 1990.
- <sup>5</sup> . Dentro de este contexto, resulta muy interesante, en concreto, ver la figura de don Quijote a la luz de la reivindicación de lo latino frente a lo sajón. Véase al respecto Litvak, Lily, Latinos y anglosajones: Orígenes de una polémica (La idea panlatina de la derrota francesa de 1870 y el desastre español de 1898. El renacimiento latino de fin de siglo. La reacción nacionalista. Reflejo en Iberoamérica del enfrentamiento de latinos y anglosajones. Manifestaciones literarias de la polémica), Barcelona, Puvill Edit., 1980.
- <sup>6</sup> . Varela Olea, *op. cit.*, pp. 69-70. Véase un temprana percepción de las dimensiones míticas del personaje cervantino en Blanca de los Ríos, Los grandes mitos de la Edad moderna: don Quijote, don Juan, Segismundo, Hamlet, Fausto, Madrid, Tipografía de El Liberal, 1916.
- <sup>7</sup> . Muy gráfico resulta, al respecto, el trabajo de Roberto Alcover, “La catolicidad de Cervantes,” El siglo futuro, Madrid, 28 de abril de 1916.
- <sup>8</sup> . Por ejemplo, Alfredo Calderón, “Don Quijote anarquista,” La publicidad (6 de mayo 1905) y, un poco más tardío, Manuel Lugilde, Figuras anarquistas vistas a través del Quijote, Madrid, Felipe Peña Cruz, 1918.
- <sup>9</sup> . Véase, a modo de ejemplo, Benito Pérez Galdós, De Oñate a la Granja (1898), en Obras completas (Madrid: Aguilar, 1971).
- <sup>10</sup> . Mariano D. Berruela, “¡Don Quijote, neutral!,” Nuevo Mundo, XXII, n. 1096 (9 enero 1915).
- <sup>11</sup> . Rubén Benítez, Cervantes en Galdós (Literatura e intertextualidad) (Universidad de Murcia: 1990).
- <sup>12</sup> . Discurso sobre el Quijote y las diferentes maneras de comentarle y juzgarle, Madrid, Imprenta de Manuel Galiano, 1864.
- <sup>13</sup> . Esbozos y rasguños: el cervantismo, en Obras Completas, Madrid, Aguilar, 1943.
- <sup>14</sup> . Idearium español, ed. E. Imman Fox, Madrid, Espasa-Calpe, 1990.
- <sup>15</sup> . “Ante las fiestas del Quijote,” Alma española, 13 de diciembre de 1903; y “Don Quijote en Barcelona,” Alma española, 20 de diciembre, 1903.
- <sup>16</sup> . “Psicología de don Quijote y el quijotismo,” en Obras completas, Madrid, Aguilar, 1947.
- <sup>17</sup> . El problema nacional, ed. Andrés de Blas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996.
- <sup>18</sup> . España tal y como es, ed. Antoni Jutglar, Barcelona, Anthropos, 1983.
- <sup>19</sup> . Los males de la patria y la futura revolución española, ed. J. Flores Arroyuelo, Madrid, Fundación Banco Exterior, 1990.
- <sup>20</sup> . Los problemas del día, Madrid, Victoriano Suárez, 1900.
- <sup>21</sup> . Maeztu, por ejemplo, llegará a su lectura de la figura de don Quijote a partir de ese mesianismo, bien perfilado ya en “Estudio sobre Sudermann”: “Es preciso que surja un hombre-idea que sea al mismo tiempo el hombre voluntad..., el mago hipnotizador que agrupe en torno suyo a cuantos anhelamos una vida más grande, más noble, más intensa;... es preciso que surja el sobrenombre mesiánico, cuyo valor heroico nos mueva a desprendernos de esa joroba del pasado que nos impide realizar nuestros sueños” (en La España moderna, 113 (1898), 15-16).
- <sup>22</sup> . Sobre la crítica a la rémora que supuso para historia de España el anclaje de la política española, desde los austrias, una añorante leyenda dorada, véase Emilia Pardo Bazán, La España de ayer y de hoy. La muerte de una leyenda (Madrid, Administración de San Bernardo, 1899), así como el editorial que, comentando las posiciones de la escritora gallega publica Vida nueva, 46 (1899).
- <sup>23</sup> . Bajo este trasfondo que se acaba de describir, todavía se perciben las notas de otras partituras que, más o menos veladas, contribuyen a dar trazón a la urdimbre final. Los textos se entrecruzan, se construyen y reconstruyen, abren en el texto comentado nuevas posibilidades ficticias, potencian las interpretaciones apócrifas, generan metáforas nuevas a partir de las metáforas del texto originario y generan una permanente apertura del texto hacia lo no dicho.

- <sup>24</sup> . Véase Jaime Gutiérrez, Manual de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola (Zaragoza, 1912), 109-110.
- <sup>25</sup> . Manual de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola, op. cit. 5.
- <sup>26</sup> . “En esto de la pobreza de nuestro hidalgo estriba lo más de su vida, como de la pobreza de su pueblo brota el manantial de sus vicios y a la par de sus virtudes. La tierra que alimentaba a don Quijote es una tierra pobre, tan desollada por seculares chaparrones, que por dondequiera afloran a ras de ella sus entrañas berroqueñas. Basta ver cómo van por los inviernos sus ríos apretados a largos trechos entre tajos, hoces y congostos y llevándose al mar en sus aguas fangosas el rico mantillo que habría de dar a la tierra su verdura. Y esta pobreza del suelo hizo a sus moradores andariegos...” (pp. 113-114)
- <sup>27</sup> . Comentario de los Ejercicios a cargo del padre L. de Palma, Historia de la Sagrada Pasión, en Obras (Madrid, 1967), p. 96.
- <sup>28</sup> . En esta clave, aunque sin desarrollar plenamente la asociación unamuniana, se sitúa el trabajo de Rafael Ruiz López, Guía espiritual de “El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha,” Buenos aires, Laso, Pardo y cia., 1916.
- <sup>29</sup> . Jaime Gutiérrez, Manual de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola (Zaragoza, 1912), 3-5
- <sup>30</sup> . “Esas gentes no hacen sino censurar a los que de veras hacen algo. Cuando alguien tiene cuita, acude a los caballeros andantes y no a ellos, ni «al perezoso cortesano que antes busca nuevas para referirlas y contarlas que procura hacer obras y hazañas para que otros las cuenten y las escriban,” como dirá más adelante el mismo Don Quijote cuando se le presentó Trifaldín, el heraldo de la Dueña Dolorida” (p. 291)
- <sup>31</sup> . El don Quijote de Unamuno no se halla muy lejos del personaje “alucinado” que critica duramente Arturo Campión en “La regeneración y la verdad,” recogido en E. Pardo Bazán, La España de ayer y la de hoy, op.cit. pp. 13-30.
- <sup>32</sup> . Recordemos, por ejemplo, en Nietzsche, que, junto a la defensa de la intuición y frente al lenguaje conceptual, reivindica la exaltación de la mentira, de la capacidad de fingir y de escenificar ante los demás y ante uno mismo un papel, como mecanismos encaminados a disfrazar lo insignificante de nuestra existencia.
- <sup>33</sup> . Karl Marx pone de relieve cómo los valores (morales, religiosos, etc.) son la manifestación de una superestructura ideológica que se nos impone y que condiciona nuestra interpretación de la realidad. Frente a tal superestructura, apuesta por lo irracional-material como verdadero motor del mundo.
- <sup>34</sup> . Freud demuestra cómo, más allá de la conciencia, existen toda una serie de pulsiones subconscientes (y, por lo tanto, fuera del dominio de la razón) que rigen nuestra vida.
- <sup>35</sup> . Saussure construye su análisis de la lengua a partir de la constatación de la arbitrariedad que vincula significativo y significado, poniendo de relieve la creatividad del habla dentro del sistema de la lengua.
- <sup>36</sup> . En “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius,” Jorge Luis Borges nos propone una lectura del mundo las ficciones determinan el cambio de la realidad.
- <sup>37</sup> . Heidegger reivindica la validez cognoscitiva de la metáfora y de lo no dicho.
- <sup>38</sup> . Ganivet, en Los trabajos del infatigable creador Pío Cid, había escrito algo semejante: “Estas invenciones [las materiales] dan dinero y poder, pero esto de qué vale?... Si yo supiera crear fuego en todos los corazones e ideas nobles y generosas en todos los cerebros, ¡esta sí que sería una invención maravillosa!” Y, en consecuencia, de lo que se trata es poner fuego en los corazones.
- <sup>39</sup> . “Difícil es hablar a los Sanchos, nacidos y criados en lugares donde sólo se oyen comadrerías de solana y sermones, pero más difícil aun es hablar a bachilleres. Lo mejor es tener por oyentes a cabreros, hechos y acostumbrados a oír las voces de los campos y de los montes. Los otros os saldrán con que no os entienden o entenderán a tuertas lo que les digáis, porque no reciben vuestras palabras en silencio interior ni en atención virgen, y por mucho que agucéis vuestras explicaderas no aguzarán sus entendederas ellos” (p. 155).