

CERVANTES Y *EL QUIJOTE* EN LA VISIÓN DE JULIÁN MARÍAS

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Helio Carpintero *

Deseo comenzar justificando la elección de mi tema. He pensado presentar aquí una breve reflexión sobre los estudios y análisis realizados por mi maestro, Julián Marías, en torno a Cervantes y el Quijote, y ello por varias razones.

La primera, el deseo de incorporar mi trabajo, de algún modo, al homenaje académico que le rindió hace unos meses el Instituto de España, con un bello elogio de mi también maestro, nuestro compañero José Luis Pinillos, homenaje al que pretendo sumar estas páginas.

Cuenta también el ser este año de 2005 el año del IV Centenario de la publicación de la primera parte del Quijote, y me pareció oportuno traer a nuestras sesiones algo del espíritu perdurable que late en esa obra.

Y, finalmente, se añade mi idea de que estos trabajos de Marías sobre Cervantes y el Quijote han sido poco atendidos, y son sin embargo merecedores de atención por las interesantes sugerencias que encierran.

Ocurre, además, que vivimos tiempos no demasiado distintos de aquellos en que se celebró el III Centenario, en 1905, cuando sobre el Quijote vino a converger un altísimo volumen de meditaciones e inquietudes, surgidas con ocasión de la

* Sesión del día 31 de mayo de 2005.

crisis del 98. La crisis nacional vivida entonces, tras la pérdida de las colonias y la creciente afirmación de nacionalismos y separatismos peninsulares, animó a muchos a mirar hacia Cervantes y el Quijote, tratando de hallar ahí una respuesta al enigma nacional. ¿Quiénes somos los españoles? ¿Qué hemos aportado al mundo? Muchos creyeron que, por lo menos, cabía responder que hemos contribuido al mundo de los grandes mitos de la cultura universal con la figura de Don Quijote, tal vez también con las de Don Juan y la Celestina; y que en su análisis cabría encontrar un camino de recuperación nacional que dejara atrás la época de crisis recién vivida.

El Quijote, pues, se convirtió en piedra de toque para la crítica sobre el ser y el sentido de nuestra realidad nacional. Tal vez pudiera hoy volver a cumplir una función análoga.

No es preciso mencionar las interpretaciones múltiples que ya son bien conocidas, y que incluyen las de Unamuno, Ortega, Maeztu, Madariaga, y también las de Valera, Menéndez Pelayo y Azorín. Este es un campo que luego se prolonga gracias a los trabajos de Américo Castro, Francisco Ayala y tantos y tantos más, hasta llegar al presente. Y en ese mismo núcleo temático hay que situar las aportaciones de Julián Marías, que se dilatan a lo largo de más de medio siglo.

Las raíces de estos trabajos no son difíciles de encontrar. Esta es una obra marcada en lo filosófico por el sello del pensamiento de Ortega y Unamuno, en lo político por la defensa de los valores de libertad, justicia y democracia, y en lo histórico por su profunda pasión por España, o como él gusta de decir, por «las Españas» —donde encuentra su lugar explícitamente, la enorme realidad de Hispanoamérica. Dentro de ese marco de coordenadas, se localiza su interés y preocupación por el sentido y la obra de Cervantes. Su reflexión vendría a tener como ejes, de un lado, la filosofía de la vida, y de otra, la realidad histórica de España. Dentro de ese espacio ideal, vamos a considerar sus distintas aportaciones.

UNAS FECHAS

Comenzaré por enumerar sus diversas contribuciones al tema que nos ocupa.

1) En 1949, recién terminada su *Introducción a la filosofía* (1947) dirige Marías con German Bleiberg un excelente *Diccionario de Literatura Española* que publicó la «Revista de Occidente». Entre otras muchas cosas, allí dedica un largo

artículo a Cervantes —Bleiberg hizo otro sobre «Quijote»—, donde hay ya una primera consideración de la figura y obra cervantinas desde la «filosofía de la vida».

Poco más tarde, en 1953, sin duda como resultado de los cursos de literatura enseñados en las universidades americanas, donde le abrieron la puerta a una docencia universitaria que en nuestro país se le había cerrado, escribe sobre «La pertinencia de “El Curioso Impertinente”», la novela que intercala Cervantes en los capítulos XXXIII a XXXV de la I parte. Ahí, como veremos, contempla la realización cervantina desde el ángulo de lo que cabría llamar los niveles de realidad y ficción de la novela.

Poco después, en 1955, realiza un breve pero penetrante análisis de la figura de Sancho, y la imagen que éste tiene de Don Quijote. Más tarde, acomete, en 1957, la realización de un comentario minucioso del primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, lo que iba a obligarle a tener presente una y otra vez el libro cervantino para contrastar las tesis orteguianas relativas al cervantismo y al quijotismo que se hallan en dicho libro.

En 1966 encontramos ya una primera síntesis de sus reflexiones sobre el tema en su largo ensayo «El español Cervantes y la España cervantina», junto a una nota breve sobre «una visión cristiana del *Quijote*». Y ya en los años setenta, propone una interpretación sugerente de las peculiaridades de la figura de Cervantes dentro de sus contemporáneos partiendo de la aplicación del esquema de la teoría de las generaciones: «Cervantes y las generaciones».

Finalmente, en 1990, su prolongado trato y reflexión sobre Cervantes y su mundo termina por desembocar en un libro, *Cervantes, clave española*, donde todos los apuntes y visiones precedentes reciben integración. En él lleva a término la conciliación de su línea de reflexión española, la que aparece recogida en *España inteligible* (1985), y todas sus otras consideraciones sobre el Quijote y la filosofía de la vida humana. Así culminaban las reflexiones precedentes, esparcidas a lo largo de cuarenta años.

A mi juicio, el curso de su pensamiento ha seguido una cierta trayectoria ideal relativamente fácil de definir. Habría ido desde una primera consideración del libro a un subsiguiente acercamiento intelectual a su autor y a su circunstancia, la España cervantina; de ahí habría pasado a establecer una serie de conexiones de todo ello con la España de nuestros días.

En todos estos trabajos se manifiesta una profunda coherencia con las reflexiones de sus maestros Unamuno y Ortega, junto a una extremada «simpatía»

hacia la figura de Cervantes. Hay, en estas páginas, visiones y doctrinas personales en relación con el tema. Se trata, a mi ver, de un caso claro de fidelidad a la propia visión, que asume muchas de las entrevisiones y hallazgos de sus maestros, y sigue, en lo posible, hacia delante, logrando algunas vistas nuevas sobre el universo cervantino.

Ahora bien, para dar alguna precisión a estas ideas, convendrá que recordemos «desde dónde» opera, en general, el pensamiento de Marías. Y eso quiere decir, por un lado, tener presente en cifra el núcleo del pensamiento sobre el Quijote de sus maestros, Unamuno y Ortega; y de otro, reactualizar siquiera sea telegráficamente, la concepción filosófica desde la que la obra de Marías está pensada.

CERVANTES Y EL QUIJOTE ANTE UNAMUNO Y ORTEGA

Don Miguel de Unamuno publica en 1905 su *Vida de Don Quijote y Sancho*. En este libro declara explicitar una auténtica filosofía española que estaría contenida en la novela. «¿Hay una filosofía española? Sí: la de Don Quijote» (Unamuno, 1914, cap. LXVII). Se trataría de una doctrina en que estaría contenido todo un impulso de regeneración social: «Sigue a la estrella. Y haz como el Caballero: endereza el entuerto que se te ponga delante. Ahora lo de ahora, y aquí lo de aquí» (Unamuno, 1914, 19). Además, aquí el regeneracionismo y el impulso del 98 ya se han convertido en un verdadero programa de renovación moral personal. Para ello se cuenta con la intervención de los dos impulsos básicos que han de guiar la vida humana, y que, según Unamuno, son los mismos que han movido a Don Quijote en sus hazañas: el amor al ideal, y el afán de eternidad. La unicidad de mi yo —«¡No hay otro yo en el mundo! Cada cual de nosotros es absoluto» [cap. LXIX]— hace que sobre cada uno gravite la exigencia de saber «quién se quiere ser», y de saber qué se quiere ser «para siempre», en un esencial afán de no morir y de perpetuarse por las obras.

Unamuno proyecta en Don Quijote su inquietud personal de pervivencia, así como la exigencia de renovación nacional, que condensa en el mismo quijotismo. Por eso, para él, lo que verdaderamente importa aquí es Don Quijote, y no Cervantes. Y ello porque el personaje literario comunica energías a quienes a él se acercan, y dado que actúa sobre ellos, es «real». Incluso llega a decir, como es bien sabido, que hubiera preferido que la novela fuera una «obra anónima» como el Romancero (Unamuno, 1966, 1235), para evitar todo el cervantismo que a su juicio desenfoca la atención hacia el propio Don Quijote.

Frente a la versión unamuniana, se levanta con peculiares rasgos la visión de Ortega. En la historia de encuentros y desencuentros que enlaza estas dos grandes figuras, hay precisamente un lugar singular para el tema cervantino. Nuestro compañero Pedro Cerezo (2005) ha hecho muy recientemente un preciso examen de la cuestión. Aquí me limito a recordar los sentimientos encontrados de amor y odio que el libro de Unamuno sobre el Quijote produjo en el joven Ortega, y que éste transmite desde Leipzig a su amigo Francisco Navarro Ledesma, otro gran cervantista, en 1905, poco antes de la muerte repentina de este último.

Ortega admite que «casi todas las ideas de dicha obra me parecen bien —le confiesa al amigo— tanto que en un ensayo que por vía de ensayo había yo aquí compuesto y terminado no hace aún una semana, se hallan casi todas; pero... no tiene la caridad de ofrecer el camino... por que se llegue a ellas, de suerte que no creo lo entiendan». En seguida deja clara su insatisfacción en estas palabras: «Ha tenido el secreto de hacer sobre el libro más simpático (en sentido científico) del universo, el libro más antipático y repelente de la tierra...». Y termina: «Esto es el libro: la obra de un energúmeno» (Ortega, 1991, 592). [El ensayo a que ahí hace referencia parece ser «El manifiesto de Marcela», artículo de 1905 que sólo se ha publicado póstumamente en 1988 (Ortega, 1988)].

Sin embargo, por debajo de tales discrepancias, hay también acuerdos y coincidencias en torno al fondo, que no podemos medir con precisión. En cualquier caso, mientras Unamuno llama «Biblia nacional de la religión patriótica de España» (Unamuno, 1966, 1231) al Quijote, Ortega pocos años más tarde dirá que Cervantes es «una plenitud española» (Ortega, 1914, 134).

Entre Unamuno y Ortega media una distancia que se visualiza bien en esa doble inclinación, la del primero al quijotismo, y la del segundo al cervantismo.

Unamuno explora en Don Quijote la índole de la persona, su tensión hacia el ideal y su afán de perduración más allá de la muerte (Unamuno, 1914). Por su lado, Ortega, al tiempo que interpreta la vida humana desde el modelo del heroísmo, y ve ahí la unidad de las dos dimensiones de materialidad e idealidad que la integran, no deja de pensar en el problema español, ni de repetirse «la magna pregunta: Dios mío, ¿qué es España?» (1914, 129), a la que busca alguna vía de solución en el propio libro cervantino.

Ortega tiene presentes los varios intentos hechos para desmontar la armoniosa creación de Cervantes. Mientras unos «nos proponen que no seamos Quijotes...», otros... nos invitan a una existencia absurda, llena de ademanes congestionados». Esas dos propuestas, dice Ortega, coinciden en olvidar que Cervantes, a su juicio, habría venido «a poner nuestro animo más allá de ese dualismo» (Ortega, 1914, 55).

Entre ambas interpretaciones creo que habría que situar la de Marías, discípulo de ambos maestros. Pues si por un lado destaca el papel de Cervantes a la hora de lograr en su novela una esencial comprensión y trasmutación literaria de la realidad española, tampoco olvidará el sentido mismo del heroísmo de Don Quijote, como modelo moral.

Pero todas estas reflexiones nacen, por lo pronto, de una determinada visión filosófica.

EL QUIJOTE, Y LA FILOSOFÍA DE LA VIDA HUMANA

El punto de partida del pensamiento de Marías se halla en la filosofía de la vida desarrollada por Ortega, y repensada por él con lo que cabría llamar fidelidad creadora. Aquí la realidad radical o *arkhé*, que toda filosofía busca como fundamento de las demás realidades, es justamente la vida humana, o mejor, «mi vida», esa singularísima estructura dinámica que formamos «yo y mi circunstancia». Algunos la han llamado con el término «existencia». No es una entidad biológica, ni una cosa, sino una estructura, un «drama» y, como dice Marías en algunas ocasiones, es la «organización real de la realidad» (Marías, O, II, 401).

Ortega se refirió en ocasiones a la estructura compleja de «mi vida» mediante la metáfora de los *dii consentes*, los dioses Dióscuros, Cástor y Póllux, dioses que nacen y mueren juntos. Se trataría, en efecto, de que estamos dados, a la vez, inseparables aunque inconfundibles, mi yo y mi circunstancia.

En mi vida, yo me hallo forzado a construir mi realidad personal con mi circunstancia, interpretando no sólo aquello que me rodea, sino también a mí mismo, imaginando mi yo programático, el quién que quiero ser. De otra parte, las realidades que aparecen de un modo u otro en mi vida, adquieren justamente sentido al funcionar dentro de ella, y ese sentido se expresa a través de una narración. Con la incorporación de cada elemento a mi vida, al narrar lo que acontece en ésta, voy comprendiendo y dando razón de aquéllos; de ese modo es mi vida el instrumento de comprensión, es una «razón vital», que encuentra su forma plena en la narración.

Precisamente Marías, en alguno de sus trabajos juveniles, y reflexionando precisamente sobre la novela de Unamuno, hizo converger esa comprensión vital orteguiana con la exploración narrativa de la vida que lleva a cabo aquel en sus «nivolas». Vio en aquéllas el ejemplo máximo de lo que llamó «novela existencial»,

aquella que cuenta el hacerse de un personaje en el tiempo, desinteresada de toda concreción localista, atenta solo a las peripecias de un quien en su mundo. «La novela existencial es la expresión de una vida» (Marías, O, V, 296). Pero con ello se abría la vía para reafirmar ese acercamiento a la índole de la vida humana a través del género literario que descubriera Cervantes, y que ya había explorado de modo original Ortega en sus *Meditaciones del Quijote*.

Marías formuló así, desde fecha temprana, su idea de que la novela es un «método de conocimiento» (Marías, O, V, 481 sigs.), un instrumento al servicio de la comprensión filosófica de la realidad radical que es la vida humana. Desde estas bases conceptuales es desde donde iba a llevar a cabo su exploración del mundo cervantino, una exploración filosófica que se atiene pulcramente a la realidad novelesca de su objeto. Convendrá, pues, que ahora nos preguntemos: ¿Cómo ve representada la vida en la novela de Cervantes?

LA VIDA HUMANA EN LA NOVELA DE CERVANTES

En mi opinión, en este punto nos hallamos ante una radicalización y amplificación de las ideas de sus maestros. En efecto, Marías considera que en el Quijote se nos presenta todo un mundo literario donde se muestra la vida humana como la realización de un proyecto vital en una situación. Ello ocurre, desde luego, con Don Quijote, y con Sancho, pero también, gracias a la maestría narrativa de Cervantes, en el caso de los demás personajes, los Duques, el cura, Sansón Carrasco, y tantos otros, que entran y salen en ese verdadero «mundo» creado por su autor gracias a la multiplicación de planos y de perspectivas.

Más aún: Ortega había dicho en las *Meditaciones del Quijote* que el destino concreto del hombre era «la reabsorción de la circunstancia»; es decir, gracias a un proyecto de acción del sujeto, el mundo se ordena en una perspectiva, y cobra sentido, *logos*, facilitando o dificultando la realización de aquel proyecto. Continuando esta línea de ideas, Marías las va a aplicar ahora al ámbito quijotesco tratando de obtener nueva claridad.

En efecto, «el hombre personaliza y mundifica, convierte en mundo la mera circunstancia, al proyectar sobre ella sus proyectos y así humanizarla» (Marías, 2003, 214 s.). Y así, Don Quijote lleva a cabo su peculiar «reabsorción de la circunstancia»; pero lo hace de un modo singularmente notorio y transparente, precisamente porque en la raíz de su proyecto hay un elemento esencial de locura. «Don Quijote... va a realizar hazañas, sale con un proyecto determinado... que

lo va a llevar a una peculiar reabsorción de la circunstancia. Y aquí es donde se inserta su locura...» (Ib. 215).

¿Qué quiere decir esto? Que el modo como se articula el proyecto de Don Quijote con su entorno o circunstancia, articulación esencial en toda vida humana, resulta aquí singularmente transparente y notorio precisamente porque se trata del proyecto de existencia de un caballero andante enloquecido. Ello plantea con toda crudeza la complejidad de la realidad con que se debate la existencia.

Al vivir, el hombre se enfrenta a la realidad, a la que ha de dar una u otra interpretación, ha de reabsorberla de un modo u otro dándole sentido dentro de su vida. Pero precisamente el tema del Quijote, en un aspecto esencial, es la cuestión acerca de qué sea verdaderamente lo real.

En una aventura paradigmática, tal vez uno de los núcleos originarios de la fantasía cervantina, Don Quijote encuentra en el campo de Montiel unos molinos que se le aparecen como gigantes. Más aún, al mismo tiempo, y en estrecha convivencia y amistad, Sancho contempla molinos que ve como tales, pero entiende lo que acerca de ellos le dice su señor mientras los toma por gigantes.

¿Cuál es la realidad, cuando Don Quijote encuentra gigantes, y Sancho molinos?

Cervantes va a mostrar que en la construcción de la realidad en torno, se combinan la materialidad de la circunstancia y el proyecto ideal desde el que el sujeto vive la situación. Ambas dimensiones han de ser integradas, porque la realidad es funcional: es lo que es para alguien ante quien se objetiva y manifiesta. Esto precisamente es lo que resulta posible y acontece en la narración cervantina.

Recuérdese que Don Quijote empieza a decir (DQ. I,viii) a su escudero: «... ves allí, donde se descubren treinta o pocos más desaforados gigantes, con quien pienso hacer batalla...»; y Sancho de inmediato traduce el hecho a percepción normal: «Mire vuestra merced... que aquellos que allí se parecen no son gigantes, sino molinos de viento, y lo que en ellos parecen brazos son las aspas...»; a lo que Don Quijote replica: «Bien parece...que no estás cursado en esto de las aventuras...».

En esa narración se da, pues, razón de los gigantes —que lo son a la percepción enloquecida de Don Quijote— y de los molinos —que son tales a los ojos de Sancho—, y se da razón también de las diferencias, al tiempo que se las

integra. Gracias a que el caballero habla con Sancho, y éste penetra en el mundo quijotesco, se logra comunicar los mundos de los dos aventureros, formando al cabo un mundo común en que se integran los particulares de cada uno. Comentando el tema, Marías precisa: «Don Quijote es un loco; conviene tomar esto en serio, porque significa que, para realizar su imposible pretensión de caballero andante, tiene que ejercer violencia sobre el mundo». Así hay aventuras efectivas que aparecen «afectadas por un coeficiente de irrealidad», en donde al mundo real «superpone... otro privativo suyo» (Marías, O, VI, 545). Pero esa superposición es integrada en la narración, que hace posible su plena comprensión, aunque Don Quijote afirme algo, y Sancho niegue —por ejemplo, que los molinos son gigantes—. Los dos personajes, «uno y otro *conviven*», «tienen el “mismo” mundo», y afirman o niegan acerca de lo mismo, acerca de aquello que, estando allí delante, para uno resulta gigante y para el otro molino.

Otro tanto ocurre también en la famosa historia de la bacía convertida por Don Quijote en yelmo de Mambrino, controversia que analiza Marías en cierta ocasión, y que vale la pena recoger aquí. En el capítulo XXI de la I parte, se cuenta cómo yendo por el camino, ven venir un hombre a caballo que «traía en la cabeza una cosa que relumbraba como si fuera de oro»; el que venía era un barbero que, para protegerse de la lluvia, se había cubierto la cabeza con una bacía reluciente. Don Quijote la ve como el yelmo de Mambrino que admira y desea poseer; Sancho, como «una cosa que relumbra» en la cabeza del jinete; y este último, dueño de la bacía, la ha tomado como protector frente a la lluvia, por lo que se la ha puesto en la cabeza, a guisa de sombrero o yelmo. Y comenta nuestro filósofo: «fue el barbero el que *interpretó* —de hecho, vitalmente con su conducta— la bacía como yelmo, al ponérsela sobre la cabeza», fue quien primero «la “yelmificó”» (Marías, O. VII, 611 s.). La función vital de yelmo, que es proteger y cubrir la cabeza, ha sido transferida ejecutivamente a la bacía. La narración cervantina consigue, mediante el relato, dar cuenta y razón del meollo del episodio. En ella, las interpretaciones se ajustan a los diversos puntos de vista y a las diferentes demandas personales, sobre la base de un objeto cuya estructura se acopla a las diferentes visiones.

Las acciones y los proyectos personales entran a formar parte determinante de la interpretación de la realidad.

Los héroes del Quijote, como en alguna medida todos los hombres en nuestras existencias, transitan por un mundo donde se combinan irrealidad y realidad en vario grado.

Es más, en ocasiones se introduce la irrealidad bruscamente en el campo de lo real, como sucede en la venta ante el retablo de Maese Pedro, donde «su reali-

dad» mueve a Don Quijote a blandir la espada y deshacer los títeres que veía como enemigos reales, llevando así a plenitud el choque esencial entre materialidad e idealidad que se da en la vida humana, y que ya atrajo en su día la atención de Ortega.

En otras, como vendría a suceder en el caso de la novela de *El curioso impertinente*, Cervantes habría alcanzado a combinar ficción y realidad de modo exquisito y muy complejo. Según Marías, esa pequeña ficción que se incrusta en la gran novela, que es «químicamente pura» en cuanto no guarda relación alguna con la historia de Don Quijote, vendría a introducir un nuevo nivel de irrealidad, de modo que esa distancia que media entre nuestro mundo real de lectores y el de la historia del caballero de la Triste Figura vendría ahora a darse entre el cura que lee la novela y los protagonistas Anselmo y Lotario. Estaríamos, pues, según esta opinión, ante una ficción de segundo grado, que de rebote conferiría calidad de «realidad» al mundo manchego por el que Don Quijote y Sancho discurren (Marías, O. III, 309). La novela impertinente, que tan enérgicamente rechazó Unamuno, sería así, desde esta interpretación, un artificio sumamente pertinente para añadir realidad a la historia principal.

EL MUNDO NOVELADO

A través de la narración cervantina, los varios mundos en presencia de sus distintos personajes cobran coherencia ante los ojos del lector y terminan por formar un mundo admirable y complejo. «El Quijote se convierte así en un mundo» (Marías, 1949, 188).

Pero, ¿de quién es ese mundo?

Por lo pronto, de los «héroes» que en el mismo «habitan»: Don Quijote, Sancho y los demás. Pero primordialmente, de los dos primeros. Ya hemos visto que sus mundos están en sintonía y comunicación.

Los héroes del Quijote transitan por un mundo donde se combinan irrealidad y realidad. Don Quijote reabsorbe su circunstancia desde su proyecto de caballero andante, lo que le lleva a tener ante sí castillos, que no ventas, y gigantes, que no molinos, y hasta princesas en sus brazos cuando tiene en su regazo a la moza de la venta Maritornes; desde el proyecto de realizar hazañas, se va configurando su mundo como espacio para tales hechos.

Marías ha visto además con finura que Don Quijote es, en gran medida, un tipo que viene de la ficción en cuanto tal. En efecto, Don Quijote resulta surgir

de Alonso Quijano precisamente en virtud de la fuerza enorme de esa literatura de caballerías que ha venido a ser fundamento de su quién personal. Por ello se pondrá un nombre nuevo, Don Quijote, que es «programático», dado que expresa su quién de caballero andante, un nombre que, según Cervantes, le llevó ocho días encontrarlo y que además, en paralelismo estricto con el de Amadís de Gaula, hubo de completar añadiéndole el apelativo «de la Mancha», para no ser menos que su modelo.

Esa complejidad de perspectivas y roles se multiplica todavía más, porque en el libro cervantino, y en su segunda parte, ingresa Don Quijote como personaje famoso, literaturizado, visto a un tiempo como personaje notorio y como loco sin sentido por innumerables personas —los Duques, sus criados, etc.—.

También Sancho transita entre esos mundos, justamente con el matiz irónico que le da su básica incredulidad respecto de los heroísmos de su amo, y el reajuste de las exigencias ideales a sus conveniencias, ya se trate de llevar cartas a Dulcinea, darse azotes o pelear con molinos, aunque ello no le impida pedir ínsulas que compensen sus esfuerzos.

En la novela, Sancho llega a penetrar hondamente en la personalidad de su amo. Para la mirada simple e ingenua, el loco sólo ve y hace locuras sin sentido; en cambio para Sancho, las locuras de su amo son parte de la «vida» de éste, y entiende aquéllas porque llega a entender lo que significa ser un caballero andante. Y porque entiende «quién» es Don Quijote, por eso le anima en la hora final a que no se muera y a que siga emprendiendo aventuras. «Es él ahora quien sabe quién es Don Quijote, porque sólo así puede ser él quien es... si no, ¿cómo va a ser Sancho Panza... el Escudero?» (Marías, O, VI, 548-549). Sus mundos, pues, comunican.

En particular, para Marías, la presencia de Sancho permite que se ensamble el mundo de su amo con el de los demás: la perspectiva de Sancho «hace, en definitiva, posible que Don Quijote circule por la Mancha, llegue hasta Sierra Morena, Aragón y Barcelona» (Marías, O, V, 546). Las interpretaciones alucinadas del caballero encuentran un contrapunto en las de su escudero, que desde muy pronto ha aprendido también a moverse entre realidades y ficciones.

A este propósito, tal vez convenga recordar aquí que ya en su *Introducción a la filosofía* (1947) Marías se había interesado mucho por el problema que llamó de la «comunicabilidad de las circunstancias» (Marías, O, II, 124). En efecto, junto a la idea orteguiana de la esencial soledad del yo en su propio mundo, también sabemos que la vida, ya en otro plano, está hecha de convivencia, de interacciones que me relacionan a mí con otros yoes, y por tanto, que cubren aquella

radical soledad con una efectiva «compañía». Hasta cierto grado, nuestras circunstancias, en un sentido, serían así comunicables. Considera, por eso, un gran acierto de Unamuno el que titulara su libro *Vida de Don Quijote y Sancho*, subrayando con esa conjunción copulativa que la realidad esencial allí es la convivencia de ambos en el espacio literario cervantino.

De esta suerte, la novela cervantina absorbe a sus lectores en ese complejo mundo de Sancho y de Don Quijote, el barbero, la sobrina, los Duques, y tantos y tantos personajes más, situándonos ante la misma vida humana.

SOBRE EL QUIJOTISMO

A lo largo de la novela, al tiempo que se produce la «salvación» de la circunstancia, se desenvuelve y configura el «quién» de Don Quijote con una personalidad definida, y una actitud esencial ante la existencia que es lo que se puede denominar «quijotismo».

Resulta curioso advertir que los diccionarios (así el de la RAE), vienen a conceptualizar esa actitud como la propia de quien tiene exagerados sentimientos caballerescos y se convierte en defensor de asuntos que no le atañen.

Sin embargo, a lo largo de esas páginas, se ve que el sentido que el caballero va dando a su existencia, a través de sus aventuras, es la plena fidelidad, el exquisito cumplimiento de su vocación de caballero andante. Los caballeros andantes, explicará Don Quijote, procuran recuperar el mundo de la Edad Dorada, dedicados como están a «defender las doncellas, amparar las viudas y socorrer a los huérfanos y menesterosos» (DQ. I, xi). Y lo que evidentemente sucede es que dondequiera que haya una doncella, una viuda, un menesteroso envuelto en dificultades, allí se dan las condiciones para que el caballero andante se sienta llamado y obligado a intervenir. Y ello, advierte Marías, sin necesidad de que sus actos se vean coronados por el éxito. Podrán o no tenerlo sus empresas. Pero el éxito no es el factor decisivo que mueve a emprenderlas; el motor es la justicia y razón que hay que hacer triunfar y consolidar. Ahí se halla el *quid* del «quijotismo».

Con tales presupuestos, es fácil comprender que nuestro filósofo encuentre precisamente en Cervantes la lección viva de la autenticidad de la vida. Esta no es otra cosa que la libre aceptación de un proyecto de ser en un mundo en el que realizarlo, en un tiempo y una historia. Su aceptación no procede de la conveniencia ni de la utilidad que ese proyecto pueda generar, sino de su adecuación al

quién que se es, y la forzosidad irrenunciable con que éste es vivido. La índole misma de una existencia auténtica —en el sentido en que lo ha contemplado la filosofía orteguiana de la razón vital—, eso relumbra en las vivencias de Don Quijote, cuando afirma saber quién es, y, cuando, hacia el final de la novela, tras su andanza con los leones (DQ, II, cap. xvii), diga que «podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible», o cuando confiese, melancólico, que «yo hasta ahora no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos» (DQ, II, cap. lviii). Estas y otras confesiones análogas apuntan todas al cumplimiento de una moral de valores arraigados en el personal proyecto, una moral que no está regida por el principio del éxito, ni el maquiavelismo, ni la razón de estado. Este es un querer definido por su auténtico arraigo en el quién del personaje, no sometido a heteronomías, sino a la libre y sola aceptación por el sujeto del quién que es.

El cumplimiento de la vocación se va ejecutando en un mundo concreto, que ofrece a cada paso sucesos y aventuras que ponen a prueba la solidez de aquella. El mundo en que Don Quijote se mueve, y en que discute y enlaza refranes e ingenia picardías Sancho, ¿es sólo el mundo de los personajes de la novela? ¿Es un mero mundo novelesco de ficción?

Marías cree que ese mundo en que todas esas cosas se representan es, precisamente, la España del siglo xvi, es decir, la España de Cervantes. Y por ahí llega a pensar que lo que en el Quijote acontece, lo que tenemos en sus páginas presente ante nuestros ojos, es precisamente algo aún más complejo y global, lo que va a llamar «la *reabsorción de la circunstancia de Cervantes*» (Marías, 2003, 218). De esto se trata, a su juicio: de la reabsorción, es decir, de la comprensión y clarificación que lleva a cabo Miguel de Cervantes de la España de la segunda mitad del siglo xvi y primera mitad del xvii, esa España del Siglo de Oro, que tantas luces y sombras ha dejado en la entraña de la historia posterior española.

CERVANTES Y LA ESPAÑA CERVANTINA

Cuando leemos el Quijote, dice Marías, «nos vamos a vivir a un mundo que no es el nuestro... Es el mundo de Cervantes convertido en literatura, un mundo interpretado, reabsorbido, dotado de esa transparencia que la literatura da a las realidades concretas» (Marías, 2003, 218). Una transparencia lograda al explicitar sus nexos, sus planos, sus interacciones.

Semejante tesis nos aproxima de nuevo a la tesis de Ortega en las *Meditaciones del Quijote*, antes recordada, según la cual, sería Cervantes «una plenitud

española...» (Ortega, 1957, 134). A lo que siguen estas reflexiones de Marías en su versión comentada de aquel libro: «Cervantes es, pues, una porción de realidad española en la cual se denuncian y hacen visible esas posibilidades» que la acompañan, no cumplidas sino latentes, tal vez nunca desveladas en su integridad (Marías, 1957, 371). Y aún más enérgicamente, en su ensayo de 1966: «En rigor, la obra de Cervantes... es la expresión de España misma, la manera como ésta se manifestó, se dio a conocer a sí propia» (Marías, 1971, 134).

En el fondo, se trataría de un doble vínculo que habría venido a crearse entre la realidad de Cervantes y la realidad de España. Se trataría, por una parte, de que una personalidad como la de Cervantes ha sido posible en una cierta España; y, segundo, que también de algún modo la realidad española ha quedado impregnada, interpretada, modulada por la acción y la obra cervantinas. Ello ha ocurrido como resultado de una vida humana, es decir, de la interacción de un proyecto creativo con una precisa circunstancia. Tal interacción pudo no haber acontecido, pero una vez sí, se ha incorporado como experiencia y sustancia histórica que se prolonga hacia el futuro.

Ahora bien, ¿cómo ve Marías la España en que vivió Cervantes?

LA ESPAÑA DE CERVANTES

Una de las empresas intelectuales más significativas de Marías ha sido su intento de reconstrucción intelectual de la trayectoria histórica de España, que culmina en su libro *España inteligible*. Dentro de ese amplio proyecto genérico, la comprensión de la España cervantina es un momento esencial aunque limitado.

¿Con qué rasgos ha acertado a describirla?

Una primera nota, a su juicio, es la de la «grandeza»: «La magnitud de España (era) incomparable con las demás naciones de Europa, porque no era «intraeuropea» sino «transeuropea»» (Marías, 2003, 116). Era el imperio en que no se ponía el sol.

Es por otra parte una enorme realidad histórica que tiene «conciencia de deberes ligados al cristianismo» (id., 47). Esto se comprende porque ha consistido programáticamente desde los comienzos de la Edad Media en un afán por reconstruir la monarquía cristiana visigótica, a la que se la ve como la «España perdida» ideal (Menéndez Pidal), precisamente en contraposición a otra musulmana, resul-

tante de la invasión que iba a desencadenar el proceso de ocho siglos de reconquista. Marías contempla esa afirmación del cristianismo como siendo al mismo tiempo una afirmación de europeísmo, de vinculación a un mundo de tradición y cultura, respecto al cual el islamismo era lo otro, la amenaza que había que detener y rechazar.

Ese cristianismo, en fin, iba luego a convertirse, como resultado de las peripecias históricas, en fundamento de una expansión geográfica, en la que alienta un proyecto evangelizador de reconstrucción del orbe como unidad católica. Esta línea argumental de nuestra historia, anota Marías, es hoy una pretensión contestada y a veces rechazada por determinados grupos sociales, pero es un hecho que, históricamente, fue vista largamente como valiosa en el pasado.

Ese cristianismo proporciona en el Siglo de Oro gran parte del argumento de la vida colectiva. Mientras por una parte afirma los valores de la persona y su posible perduración en otra vida, ordena su existencia en un sentido moral, que no se limita al orden individual, sino que impregna todas las cosas, incluso el orbe de la política. A este respecto, Marías nos hace notar que hay en la política española de la época una continua referencia a la moral, y la moral cristiana por más señas, que aleja a nuestro país de planteamientos asentados sobre principios de utilidad, eficacia y razón de estado, implantados en monarquías europeas rivales. Ahí están para probarlo Quevedo con su *Política de Dios y Gobierno de Cristo* (1626), Saavedra Fajardo con su *Idea del príncipe político-cristiano* (1640), y, lo que más llama su atención, el Conde Duque de Olivares, que a través del escrito *Nicandro*, compuesto a favor suyo, justificará su política desafortunada en cuanto a éxitos desde su perfecta ortodoxia religiosa. En otras palabras, nuestro filósofo no deja de señalar esta tendencia a ordenar las acciones sociales en base a principios morales, más bien que en función de resultados pragmáticos, tendencia que traslada al macrocosmos social una actitud que Don Quijote ha asumido como guía en su microcosmos personal (Marías, 1985).

La imagen del hidalgo manchego, voluntarioso y fracasado, viene a simbolizar de algún modo aquellos otros proyectos nacionales sin demasiada fortuna, que se creían justificados en base a su radical moralidad, pero que representan fracasos políticos objetivamente considerados. La obra de Cervantes, y en particular su Don Quijote, se halla en clara sintonía con su patria.

El núcleo de sentido en todos estos casos, el del autor y el del personaje, pero también el de su país, vendría a estar en esa convicción de que lo moral se sobrepone a lo utilitario, y la ética se sobrepone a la política. Hay aquí un prima-

do de la moralidad sobre todo tipo de practicismo. Este es un modelo de acción que no queda limitado ni a la vida de Cervantes, en el plano de lo individual, ni a la sociedad de su tiempo, en el de lo colectivo.

Cuestión aparte es la referida al tema de la decadencia española. Aquí Marías se ha decantado en múltiples ocasiones y lugares por una consideración limitativa y restrictiva, frente a las interpretaciones más amplificadoras, incluida la de su maestro Ortega.

Consciente de la singularidad del caso español, nuestro filósofo acumula precisiones no usuales en torno al tema. Así, halla un valor positivo en el «pacifismo» fundamental de Felipe III, o recuerda la reconstrucción de la flota española tras la Invencible, que volvió a ser la segunda tras la inglesa hasta Trafalgar; insiste en el enorme logro civil y técnico de la colonización americana, y, con mucho detalle, analiza muy distintos aspectos de la gran recuperación española en el siglo XVIII. Insiste, además, en la proximidad de cierto espíritu inquisitorial presente en nuestra sociedad moderna con análogas actitudes existentes en países europeos de nuestro entorno, y en todo momento tiene presente la enorme fuerza que ha tenido la representación social de la leyenda negra, nacida contra la posición dominante española en la época. [Esto es algo sobre lo que habla largamente en *España inteligible*, y en muchos de los ensayos recogidos en *Ser español* (2000)].

En ese horizonte histórico, Cervantes se habría interpretado a sí mismo como radicalmente español. En varios lugares se nos recuerda sus versos:

*Español sois sin duda – Y soylo, y soylo,
lo he sido y lo seré mientras que viva,
y aun después de ser muerto ochenta siglos.*

(en Marías, 2003, 108).

Se nos muestra también como un hombre que estima sobremanera la libertad en todas sus formas: la vida libre de Italia, la libertad soñada en Argel, la libertad de los caminos frente al espacio limitado de las posadas, y al decir:

*Y he de llevar mi libertad en peso
sobre los propios hombros de mi gusto* (id., 2003, 113).

Y mantendrá esa libertad radical de la persona, que analiza con detalle a propósito de la absoluta independencia de Leonisa en *El amante liberal* (Marías, 2003, 129) y que se manifiesta en la existencia auténtica, donde cada uno debe ser

quien se forje su ventura [*«tú mismo te has forjado tu ventura»* (id., 2003, 130)]. En múltiples ocasiones y lugares Cervantes se decanta a favor del esfuerzo personal y del dominio de sí, que no ha de ser vencido ni dominado por otras voluntades, aunque para ello se empleen amores, presiones o sacrificios.

Cervantes, el viejo escritor y soldado que integró en profundidad las armas y las letras, contempla la muerte con un sentido cristiano que le lleva a formular aquella admirable despedida a los amigos, cuando en el *Persiles*, les dice que queda «deseando veros presto contentos en la otra vida» (id., 147).

En suma, en el mundo quijotesco, los maestros de Marías habían ya venido subrayando la importancia que en ella tenía la consideración de la vida como esfuerzo, como libertad y como autorrealización. Ahora su discípulo, dando a mi juicio un paso adelante, muestra que esos son precisamente los principios que han inspirado la propia vida de Cervantes, aquella en la que ha reabsorbido la España que le tocó vivir, mediante una pluralidad de «trayectorias»: de soldado, alcaballero y poeta, todas inspiradas en valores de libertad, justicia, alegría vital, religiosidad y creencia en la ultimidad. No ha sido una vida común ni usual; por el contrario, ha sido radical y profundamente creativa (recuérdese: ha combatido, enfermo, en la nave *Marquesa* en Lepanto; ha protagonizado varias huidas, en Argel; ha sido soldado, y poeta, y aunque autor de *El Quijote*, se ha muerto prometiendo una segunda parte de *La Galatea* al tiempo que legaba el extraño aunque valioso *Persiles*, bien distinto a su novela magna. Recién casado, ha abandonado la familia; y, tras iniciarse como escritor, ha pasado veinte años como recaudador. Todos estos son cabos sueltos de una vida hecha con molde propio, no copiado ni repetido en su época).

Precisamente al contemplar esa vida en su conjunto, Marías cree percibir ahí una anormalidad o anomalía biográfica. Tratando de comprenderla, también cree haber encontrado una respuesta con la ayuda del método histórico de las generaciones. Veámoslo.

CERVANTES Y LAS GENERACIONES.

Para empezar, ¿dónde estaría la anormalidad? En pocas palabras nos la resume y explicita: «Cervantes hace su vida literaria, su vida de escritor, después de su tiempo», y por ello, en tal sentido, su obra ha sido «históricamente póstuma» (Marías, 1975, 23).

Me parece un acierto el haber acentuado un hecho que no se suele subrayar: el de que Cervantes es un hombre de tiempos de Felipe II, pero es un escritor del reinado de Felipe III. Dicho de otro modo, la obra cervantina aparece después de 1605, cuando su autor tiene casi sesenta años, y cuando su generación ha dejado ya de estar en el poder y se encuentra en retirada.

Recordemos que la teoría de las generaciones representó, desde su ideación por Ortega, un esfuerzo para llevar a la historia el método cuantitativo y modelizante de la ciencia moderna. No por azar, su formulación más completa en la obra orteguiana se halla en *En torno a Galileo* (1933), el curso en que su autor busca llevar a la historia un principio galileano ordenador de los cambios históricos, fundado en el ritmo de las edades, y sostenido sobre el conflicto por el poder que contrapone unas edades a otras. Según esa teoría, cada quince años vendría a cambiar el mundo histórico porque los sucesivos grupos de hombres nacidos en períodos de quince años, irían ocupando el poder social, tras un previo período de incorporación a la época, para más tarde ser forzados a su abandono, llegado el tiempo oportuno, que coincidiría con los sesenta años. Esto, al menos, para la historia moderna.

De acuerdo con el esquema generacional con que viene trabajando desde hace años, sostiene que la generación de Cervantes reuniría a los nacidos entre 1534 y 1548, con año central en 1541; incluiría, entre otros, al filósofo Francisco Suárez, San Juan de la Cruz, Mateo Alemán, don Juan de Austria, Bartolomé de las Casas, Antonio Pérez. A la generación anterior, la de 1526, pertenecerían Jorge de Montemayor, el portugués maestro de la novela pastoril, autor de la *Diana* (1559), junto con los humanistas Pedro Simón Abril, Arias Montano, Fr. Luis de León, y, añadiré yo, Juan Huarte de San Juan, el gran médico psicólogo galenista del *Examen de ingenios* (1575). De otro lado, la siguiente, la que gira en torno a 1556, incluye nombres como Luis de Góngora, Lope de Vega, los Argensola y un largo etcétera, escritores con los que Cervantes competirá como autor.

Cervantes, según esta hipótesis generacional, entraría en la vida activa hacia 1571 —el año de Lepanto—; habría accedido al poder hacia 1586 (en 1585 publica *La Galatea*), y lo abandonaría en 1601. Ahora bien, aquí se nos hace notar que gran parte del tiempo que correspondería a la incorporación y ascenso social de su generación, lo ha pasado fuera de España; en efecto, ha estado fuera de 1569 a 1580, y particularmente en prisiones en Argel de 1575 a 1580. Y cuando ya su generación se halla instalada en el poder, entre los años de 1586 y 1601, él va a dedicar su tiempo a ir y venir por Andalucía, recaudar impuestos, padecer apuros y trabajos, e incluso sufrir excomunión a cuenta de ciertos granos requisados al Cabildo de Sevilla.

Por lo que se refiere a su trayectoria de escritor, Marías nos advierte que publica su novela pastoril en 1585, cuando ya terminaba la vigencia de la generación de Montemayor, es decir, cuando estaba terminando el tiempo de esplendor de ese tipo de novela y el tema resultaba viejo (Marías, 1975, 22); y que agota su tiempo de plenitud generacional sin lograr publicar otras cosas. Cuando al fin vuelve a dedicarse a las letras, ya en los años inmediatos a 1605, en que da a luz la Primera Parte del Quijote, ya domina la esfera de las letras la generación siguiente a la suya. Lope de Vega, que se alzó con la monarquía de la escena, dirá que no hay poeta peor que Cervantes ni tan necio que alabe a Don Quijote; y no está de más recordar aquí también unas palabras del propio Cervantes en su prólogo a la Primera parte, en donde deja constancia expresa de ese desfase vivido por él mismo. Hablando con un amigo que le ve caviloso,

«... Le dije que pensaba en el prólogo que había de hacer a la historia de Don Quijote, y que me tenía de suerte que ni quería hacerle, ni menos sacar a luz las hazañas de tan noble caballero. Porque ¿cómo queréis vos que no me tenga confuso el qué dirá el antiguo legislador que llaman vulgo cuando vea que, al cabo de tantos años como ha que duermo en el silencio del olvido, salgo ahora, con todos mis años a costas, con una leyenda seca como un esparto, ajena de invención, menguada de estilo...?» (DQ, I, prol.)

El enorme éxito de lectores que tuvo desde muy pronto su obra maestra no lanzó a su autor al estrellato social; todo esto, en clara sintonía con su país, le iba a hacer sentir un básico desengaño. Para Marías, en esos años de inicio del siglo xvii, «en España y en Cervantes hay desengaño, pero no desilusión. Se sigue creyendo que lo bueno es bueno, que lo que vale, efectivamente vale... pero el fracaso no es el argumento supremo en contra» (Marías, 2003, 252). Todavía asentados en unos principios morales que resisten, y dispuestos a asumir los costos y desventuras que ello implique, en Cervantes y sus contemporáneos empieza a desteñir un cierto sentir melancólico que va a envolver la escena. El poeta dirá que «con poco me contento, aunque deseo mucho»; pero en esas palabras se trasluce la resignación con que se comienza a abordar la existencia.

Desplazado generacionalmente, como un cierto superviviente activo de su propia generación, Cervantes va a dejar trazada la historia de un marginado caballero andante que también ha encontrado fracasos por doquier, pero al que le ha cabido el respiro de hacerse fuerte en su esfuerzo, algo que nadie le puede quitar, y en una vocación de caballero andante de la que sólo le desengañará aquella cordura final sobrevenida en la agonía.

LA PERSPECTIVA ESPAÑOLA DE MARÍAS

Al término de estas reflexiones, podemos comprender por qué vía ha alcanzado Marías a ver lo que él entiende que es una esencial conexión entre el quijotismo, el cervantismo y la realidad nacional española. «Cervantes y la España en que vivió —y no sólo ésta— son inseparables y se esclarecen mutuamente» (Marías, 2003, 265). Él también está, como Unamuno y Ortega, esencialmente movido por una personal preocupación por la realidad y el ser de España. Ello significa la revalidación de las enseñanzas de sus maestros, Ortega y Unamuno, en cuanto a ser Cervantes y el Quijote una «vía regia» por la que acercarse a la consideración intelectual del problema español.

También él, como antes aquéllos, lleva a cabo una reflexión que se levanta desde una filosofía de la vida humana, pero va movida al tiempo por una profunda inquietud ligada al «problema de España».

En el nivel de la generación de nuestro filósofo, la de 1916 según sus cálculos, este problema tiene un perfil perfectamente determinable. Los nacidos en los años de la I Guerra Mundial encuentran un país en intelectual ascenso, y en desarrollo económico y social, donde el liderazgo de los europeístas como Ortega, Marañón o d'Ors, va a ir acompañado de una creciente inquietud social. Ésta va en aumento desde la Semana Trágica de 1909, impulsada por minorías que, desencantadas de una monarquía democrática que se había teñido de caciquismo primero y de dictadura después, van a propiciar la ruptura del sistema: la caída de la monarquía e instauración de la república (1931), y la ruptura de una concordia social que termina en la guerra civil (Carr, 1966).

Al término del proceso, el país europeísta que se había venido fraguando desde la Restauración, y especialmente desde el 98, queda deshecho al tiempo que exiliados o muertos sus promotores y destruidos los ideales en que aquellos jóvenes se habían formado. Para Marías, la guerra significó el desvanecimiento de su mundo ideal de proyectos juveniles, vinculados a la famosa Facultad madrileña de Letras del Decano García Morente, e intelectualmente a la orteguiana Escuela de Madrid. De todo ese mundo, «nada de esto quedaba en pie» (Marías, 1988, 279).

Acabada la guerra, eligió vivir intelectual y personalmente en un exilio interior respecto de la España oficial, trabajando y escribiendo denodadamente para mantener viva aquella otra España ideal de su juventud, la del 98 y Ortega, la de la tradición liberal de Valera a Unamuno, la de la Institución Libre de Enseñanza, la del catolicismo intelectual de Zubiri, bien alejado del nacionalcatolicismo resul-

tante de la alianza de posguerra entre el Altar y el Estado. Pero siempre desde dentro de un país al que nunca quiso abandonar (Carpintero, 2001). Cuenta en sus *Memorias* que, todavía en 1939, antes de que fuera denunciado por su pasado republicano y su estrecha colaboración con Besteiro en los tiempos finales de la guerra en Madrid, y hubiera de pasar unos meses en las cárceles franquistas, le llegó una carta de Ortega, con algunos consejos: «Tomé en serio sus consejos: reedificar España, levantar de nuevo la propia vida (Y añade este significativo comentario:) Seguramente no pensaba Ortega que las cosas iban a ser tan difíciles» (Marías, 1988, 281).

Esa recuperación española ha ocupado una enorme porción de su vida y de sus esfuerzos, interesado como ha estado en restablecer los principios de verdad, de libertad y de autenticidad en la vida y en el pensamiento. La recuperación de la tradición del 98, de Unamuno y de Ortega, fue el primer paso; luego la de la filosofía recibida de sus maestros, de modo personal y auténtico, para convertirla en instrumento de su propio vivir. Y, en otra de sus varias trayectorias, ha mantenido una continua dedicación a la comprensión de la realidad española, de su historia, de sus posibilidades democráticas, de su libertad, del sentido profundo de una «España real» que es fundamento efectivo de las vidas de sus ciudadanos.

Inmerso en ese proyecto, ha encontrado luces e incitaciones en las páginas cervantinas.

CERVANTES, MAESTRO DE MARÍAS

En las consideraciones precedentes hemos ido viendo muchos de sus resultados. Reducidos a una fórmula que trate de dar la quintaesencia de su visión sobre el tema, creo que podrían valer estas dos afirmaciones: «Cervantes representa dos cosas: la amplitud de la visión, la multitud de experiencias de vida... y por otra parte la autenticidad, la veracidad, la coherencia interna» (Marías, 2003, 276). De esta suerte sintetiza en el libro sobre *Cervantes clave española*, la última inspiración que acierta a recoger del enorme tesoro cervantino heredado.

Al entenderlo con tal generalidad, es fácil admitir que esa esencial España cervantina termina por resultar un modelo cuya validez no se agota en las décadas precisas del llamado Siglo de Oro. El núcleo de esas dos cualidades —autenticidad, vitalidad— ha tratado de reencontrarlo, por modo analógico, en ciertos momentos o en ciertas cumbres de la historia española. La cuestión sería, pues, la de ver hasta dónde cabría prolongar los modos y calidades de la España cervantina en la historia posterior.

Al tratar de buscar una respuesta, Marías fija unas condiciones que marquen el criterio de aceptación o rechazo. A su parecer, «cuando... domina en España el entusiasmo, el no importar el fracaso por algo que vale la pena, en suma, el amor inteligente», entonces, a su juicio, se estarían dando los requisitos buscados; entonces, añade, cabría decir que «España es fiel a su condición cervantina» (Marías, 2003, 288).

Por eso habla en alguna ocasión de lo que llama la «discontinuidad de la España cervantina», que permitiría reunir en un ideal conjunto momentos singulares como la empresa educadora de Feijoo, los esfuerzos ilustrados de hombres como Cadalso, Jovellanos o Antonio de Campmany (el más que probable autor del manuscrito que Marías descubrió y editó en *La España posible en tiempo de Carlos III*), o el espíritu entusiasta del mundo liberal de las Cortes de Cádiz. Puede ser.

En todo caso, personalmente entiendo que los principios y valores del mundo cervantino no están lejos de ser aquéllos que han venido inspirando la propia obra y existencia de Marías.

La lección quijotesca que Marías ha leído en esta gran historia viene a quedar expresada en aquella moral personal que impera la realización de una vida auténtica, con independencia del éxito que pueda luego o no coronarla. Esa moral viene él mismo a traducirla en una fórmula bastante escueta: se trataría de «hacer lo que no trae cuenta ni será agradecido» (Marías, 2003, 279). Estamos, como repetidamente vimos, justo en el reverso de cualquier practicismo y utilitarismo.

Hacer lo que no trae cuenta, es llevar a cabo aquello que ha de ser hecho por sí mismo, en razón del valor intrínseco de su contenido. No se buscan los agradecimientos, sino que se prescinde de todo favor social y partidismo.

Demos todavía un paso más. En una introducción personal a su libro *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*, él mismo elige como lema de vida que colocar en un escudo imaginario, el siguiente: «por mí que no quede» (Marías, O, VII, 437).

Creo que esa fórmula coincide en esencia con aquella otra de «hacer lo que no trae cuenta ni será agradecido». Porque siempre se trata de asumir empresas que no se benefician de ventajas materiales ni sociales, que entrañan un núcleo de valor irrenunciable, y ante las cuales el sujeto que las asume acepta la razón que hay para llevarlas adelante, aunque pueda faltar el éxito; como en los versos famosos cervantinos: «Y he de llevar mi libertad en peso/sobre los propios hombros de mi gusto», esto es, de mi vocación.

Estamos, nuevamente, ante un modelo de existencia auténtica, de respeto a los valores vividos como tales, con independencia de las ventajas o dificultades que ello genere, para describir la cual sería probablemente justo llamarla «quijotismo». En suma, todo eso entiendo que constituye también el íntimo sentido de la frase, «Por mí, que no quede» con que se define Marías.

Hablé al comienzo de una esencial «simpatía» entre Marías y las figuras de Cervantes y Don Quijote, que ahora creo que resulta visible. Se trata, a mi juicio, de que esas tres «vidas» —las dos reales, y la de ficción— están regidas en el fondo por un mismo principio de autenticidad, que impone las acciones por su justicia y su valía, no por sus ventajas, éxito o beneficios. Marías vendría a ser, a la postre, un ciudadano más de esa España cervantina ideal e intermitente, que ha delineado y descubierto en sus reflexiones, y a la que resultaría pertenecer.

CONCLUSIÓN

Esta visión sobre Cervantes y el Quijote, propuesta minuciosamente en el curso de esta obra, parece venir a reafirmar, a su modo y con sus propios argumentos, aquella vieja tesis de su maestro Ortega, según la cual Cervantes vendría a representar «una plenitud española», si bien una plenitud de no poca complejidad.

Estaríamos, por una parte, ante una plenitud que podríamos llamar intelectual o humana. Cervantes habría plasmado en su libro sobre Don Quijote, y también en otros muchos lugares —las *Novelas ejemplares*, el *Persiles*, el *Viaje al Parnaso*...— una idea de la vida personal basada en la libertad, la propositividad y la «salvación de la circunstancia», rasgos ahora plenamente visibles al ser leídos desde la filosofía de la vida formulada entre nosotros por Ortega y por Marías.

Se trataría, también, de una plenitud moral, como hemos venido viendo, en cuanto se afirma en ella la exigencia de vida auténtica, por encima de todo utilitarismo individual y social.

Y, en tercer lugar, en esa obra, y en aquella vida, alcanzaría transparencia la realidad misma de España, desde luego aquella del Siglo de Oro, pero también en cierto modo la nuestra de hoy, que lleva aquella incluida en su pasado y sustancia histórica.

En esta hora de centenario, en que tantos valores individuales y colectivos están en cuestión, parece obligado volver los ojos al Quijote, para adquirir fuerza moral; fuerza para cumplir con aquellos fines «que no nos van a traer cuenta, y que

nadie, tal vez nadie, nos va nunca a agradecer», pero que se nos presentan como metas exigidas por nuestro propio proyecto y reclamadas por nuestra más profunda mismidad personal. En esta tarea de releer nuestro pasado, y de entender nuestros clásicos, por fuerza han de ser bienvenidas ayudas y esclarecimientos como los que Marías, y otros como él, ponen a nuestro alcance para enriquecer nuestra intelección.

BIBLIOGRAFÍA

- CARPINTERO, H. (2001), *Julián Marías*, Valladolid, Diputación Provincial.
- CARR, R. (1966), *Spain 1808-1939*, Oxford, Clarendon Press.
- CEREZO, P. (2005), «Cervantes, “el español profundo y pobre”», *Revista de Occidente*, 288, 7-38.
- MARÍAS, J. (1949), «Cervantes», en BLEIBERG, G., y MARÍAS, J. (dirs.), *Diccionario de Literatura Española*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1953), «La pertinencia de “El curioso impertinente”», en *Obras*, III, ed. cit., 306-311.
- (1954 ss.), *Obras*, Madrid Revista de Occidente, 10 vols.
- (1957), «Comentario», a ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1960), «La obra de Unamuno, problema de filosofía», en *Obras*, V, ed.-cit., 308 (orig. 1938).
- (1961), «Don Quijote, visto desde Sancho Panza», en *Obras*, VI, ed.cit., 544-549.
- (1966), «Una visión cristiana del *Quijote*», en *Obras*, ed. cit., VII, 608-613.
- (1966/2000), «El español Cervantes y la España cervantina», en *Ser español*, ed. cit., págs. 53-87.
- (1975), «Cervantes y las generaciones», en *Literatura y generaciones*, Madrid, Espasa Calpe, 9-24 (orig. 1973).
- (1985), *España inteligible*, Madrid, Alianza.
- (1988), *Una vida presente. Memorias 1 (1914-1951)*, Madrid, Alianza.
- (1990/2003), *Cervantes, clave española*, Madrid, Alianza.
- (1998/2000), «Un español del reinado de Felipe II: Cervantes», en *Ser español*, ed. cit., págs. 333 ss.
- (2000), *Ser español*, Barcelona, Planeta.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1957), *Meditaciones del Quijote*, coment. J. Marías, Madrid, Revista de Occidente (orig. 1914).
- (1963), «El manifiesto de Marcela», en *Sobre el amor* (ed. P. Garagorri), 2.ª ed., Madrid, Plenitud, 49-58 (pág. 1905).
- (1991), *Cartas de un joven español*, ed. S. Ortega, Madrid, El Arquero.
- UNAMUNO, M. (1914), *Vida de Don Quijote y Sancho*, 2.ª ed., Madrid, Renacimiento.
- (1966), *Obras completas, I. Paisajes y ensayos*, Madrid, Escelicer.