

lectiva» (p. 75)<sup>13</sup>. Pero aquí, en todo caso, le permite concluir que «en pocas aventuras se nos aparece Don Quijote más grande que en ésta en que impone su fe a los que se burlan de ella y los lleva a defenderla a puñetazos y a coces y a sufrir por ella». «¿Y a qué se debió ello? No a otra cosa sino a, su valor de afirmar delante de todos que aquella bacía, que como tal la veía él, lo mismo que los demás, con los ojos de la cara, era el yelmo de Mambrino, pues le hacía oficio de semejante yelmo» (p. 203)<sup>14</sup>.

Aquí Unamuno hace alusión a uno de los aspectos más audaces de su lectura: es su convencimiento, explicitado luego, de que «con los ojos de la cara» Don Quijote veía la bacía como tal. La «locura» del Caballero, entonces, no es el producto de un trastorno perceptivo: es una gratuita disidencia de la voluntad. «Y no nos quepa duda de que con los ojos de la cara Don Quijote vio los molinos como tales molinos y las ventas como ventas y de que allá, en su fuero interno, reconocía la realidad del mundo aparential –aunque una realidad aparential también– en que ponía el mundo sustancial de su fe» (pp. 234-235). Esta interpretación, una vez más, es cuando menos discutible en relación al texto de Cervantes: después de acuchillar con saña las figuras del retablo de Maese Pedro, Don Quijote va a disculparse con la consabida apelación a los encantadores, que «no hacen sino ponerme las figuras como ellas son delante de los ojos, y luego me las mudan y truecan en las que ellos quieren. *Real y verdaderamente os digo*, señores que me oís, *que a mi me pareció todo lo que aquí ha pasado que pasaba al pie de la letra*» (p. 231, cursivas mías). Pero Unamuno guarda con el texto de Cervantes aproximadamente la misma relación que atribuye a Don Quijote con la realidad empírica: la consciencia de su desviación es

<sup>13</sup> *Enlazando con Nietzsche en su temprano y genial Sobre verdad y mentira en sentido extramoral: «¿Qué es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en fin, una suma de relaciones humanas que fueron poética y retóricamente intensificadas, transmitidas, adornadas, y que tras uso prolongado le parecen firmes, vinculantes y canónicas a un pueblo: las verdades son ilusiones de las que hemos olvidado que lo son, metáforas que se han gastado y ya no tienen fuerza sensorial, monedas que han perdido su efigie y cuentan ya sólo como metal y no como monedas».* Ueber Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne, en *Sämtliche Werke, Band 1*, pp. 880-881.

<sup>14</sup> *Aunque los avatares biográficos de un autor no tienen por qué coincidir siempre con su pensamiento público (al menos no suelen hacerlo), es difícil no recordar aquí la quijotesca escena de Unamuno anciano ante Millán Astray y sus secuaces en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca, en el Día de la Raza del nefando año 36. Después de haber declarado con contumacia que el Alzamiento era el yelmo de Mambrino, el veterano liberal tuvo el coraje y la decencia de rectificar y de exhortar a los presentes contra la bacía sanguinolenta en que consistía. Unamuno pudo ser muchas cosas, pero como hombre tuvo (bien lo dijo Ortega) una virtud inhabitual entre «filósofos»: era un valiente.*

esencial a su interpretación. Por eso volverá a la carga en otro artículo de apología quijotesca de 1914: Don Quijote «sabía muy bien que los molinos de viento eran molinos y no gigantes (...). Quería que lo fuesen, y acometía su empresa buscando heroicamente lo que el mundo creía derrota y no lo era». Insiste en que percibía bien: «veía que los molinos eran molinos y no gigantes; pero a él se le antojaban que fuesen esto y no aquello, y como a tales los trató. *Su heroica locura, su locura sublime, no arrancaba de la perceptiva ni de la razón; arrancaba de la voluntad*» (III, pp. 737-738; cursiva mía). El quijotismo de Unamuno es, así pues, ante todo un voluntarismo: incluso el componente pragmático queda bastante regalado en este último artículo, donde afirma que «nuestro heroico Caballero de la Derrota quería que el mundo fuese como él creía que debe ser y no como era. Y por eso supo ser vencido, que es, después de la de saber ser pobre, la más elevada sabiduría» (p. 738).

La determinación enérgica de su voluntarismo es decisiva. Esto no contradice en absoluto la reivindicación unamuniana de la duda, ni su apología de la contradicción: es justamente la energía de la voluntad —frente a la contundencia no menor de la razón que ve sus límites— la que despliega el fértil campo agónico para Unamuno. Por eso va a decir que «en mantener esa lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia (...) consiste la fe fecunda y salvadora» (p. 234). La fe reivindicada tan prolijamente a lo largo y ancho de *Del sentimiento trágico de la vida* es quijotesca no sólo por oponerse a la razón, sino por su empeñamiento en ello, por su valentía. En este sentido, es hora ya de revisar el juicio crítico tan extendido que encumbra la tardía novelita *San Manuel Bueno, Mártir* (1931) no sólo como la obra maestra de su autor, juicio ya de por sí descabellado), sino como la más auténtica. Si los lectores católicos (que son los que, con admirable constancia, han continuado siendo fieles a Unamuno en décadas poco propicias, al parecer teniéndole por una especie de hijo pródigo y hereje de familia) —necesitaban del protagonista de esta historia para convencerse al fin de que su autor no creyó nunca, habrá que respetar sus escrúpulos íntimos— pero lo cierto es que el conflicto del párroco de Valverde de Lucerna arranca de su falta de sinceridad y valentía: precisamente las virtudes que ensalza Unamuno en Don Quijote. Es muy dudoso que la identificación unamuniana con su personaje tenga algo que ver con la labor evangelizadora de éste: sus tomas de postura públicas en torno al cristianismo fueron, en el mejor de los casos, heterodoxas, y más encaminadas a agitar conciencias; la idea de una comunidad de fe como la

imaginada en esta novelita, con sus tintes más bien retrógrados y hasta inquietantes, fue siempre ajena a las tendencias anarquistas de su autor<sup>15</sup>. *San Manuel Bueno* es, más que una obra de madurez, una obra de vejez: trasluce ya un cansancio y una búsqueda acomodaticia del consuelo que la acercan más al cura y barbero que al heroico Caballero de la Fe y de los Leones. Quien busque al Unamuno auténtico, al *excitator Hispaniae* (como lo caracterizó con expresión feliz Ernst Robert Curtius)<sup>16</sup> lo encontrará más bien en sus artículos de la primera década del siglo XX y en su verdadera obra maestra, la *Vida de Don Quijote y Sancho*.

Como comentario a la novela de Cervantes, la *Vida* ostenta una característica central al pensamiento de Unamuno: la arbitrariedad. Curiosamente, suele cargársela en la cuenta de sus defectos, cuando lo cierto es que es una de sus opciones más explícitas y consecuentes con sus postulados epistemológicos. Que todo conocimiento es en cierto modo arbitrario no debería constituir, a estas alturas, una formulación tan sorprendente: no son tan sólo «locos» como Don Quijote o Nietzsche quienes lo sostienen. La ciencia ha comprendido hace ya tiempo que sus descripciones del mundo fenoménico son ante todo ficciones operativas, «un proyecto para unificaciones posibles que tiene que irse verificando en su uso y en su aplicación al material empírico»<sup>17</sup> (lo mismo que la quijotesca verdad unamuniana tiene que verificarse en su capacidad de generar vida o valor de vida). Unamuno no hace sino extraer las consecuencias más radicales del giro subjetivista de la teoría del conocimiento y del postulado de la hermeneuticidad de la experiencia; lo propio de él sería, en todo caso, el inequívoco deleite en la provocación con el que lo formula. Si en un alarde de romanticismo vinculaba, en «El sepulcro de Don Quijote» que sirve de prólogo a la *Vida*, pasión y fecundidad verdadera («Procura vivir en continuo vértigo pasional, dominado por una pasión cualquiera. Sólo los apasionados llevan a cabo obras verdaderamente duraderas y fecundas», p. 81), en el pasaje ya citado de «Sobre la europeización» (también de 1906)

<sup>15</sup> Incluso es significativo que el mito de la Edad Media, tan caro a los nostálgicos de una «comunidad de fe», adquiera una significación exactamente contraria en Unamuno: «cada cual tiene tanto derecho como Cervantes o como yo a decir lo que le dé la gana; y si así se arma una algarabía en que nadie se entiende y volvemos al bendito y bienaventurado anarquismo intelectual medioeval, tanto mejor» (III, p. 925).

<sup>16</sup> «Unamuno», en *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Bern, A. Francke Verlag, 1950, p. 245.

<sup>17</sup> Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, Vol. III, México, FCE, 1973, p. 552.

aporta la formulación despendolada del método de la pasión: «La arbitrariedad, la afirmación cortante porque sí, porque lo quiero, porque lo necesito, la creación de nuestra verdad vital –verdad es lo que nos hace vivir–, es el método de la pasión» (III, p. 1125).

En este sentido, su arbitraria interpretación del texto de Cervantes no sólo es muy consciente, sino enteramente consecuente con los planteamientos epistemológicos que constituyen el núcleo filosófico de *Vida de Don Quijote y Sancho*. Las objeciones que se le hacen achacándole excesivas libertades con el texto no dejan por ello de ser legítimas, pero parecen ignorar su carácter deliberado: sería como reprocharle a Schopenhauer que no tenga en cuenta a Dios en su sistema. Una y otra vez, Unamuno se siente obligado a recordar su opción hermenéutica: «no me ha inquietado lo que Cervantes quisiera decir en su *Quijote*; me basta con lo que veo en él» (III, p. 1134); «no pretendí desentrañar lo que Cervantes quiso decir en él, cosa que me tiene sin cuidado, sino lo que yo en él veo y me sugiere» (V, p. 759). En la *Vida* despliega incluso, por, momentos, un desdén por Cervantes que alcanza su punto más cruel en este ataque a su línea de flotación: «¿no hemos de tener nosotros por el milagro mayor de Don Quijote el que hubiese hecho escribir la historia de su vida a un hombre que, como Cervantes, mostró en sus demás trabajos la endeblez de su ingenio y cuán por debajo estaba, en el orden natural de las cosas, de lo que para contar las hazañas del Ingenioso Hidalgo, y tal como él las contó, se requería?» (p. 379). Es difícil saber lo que entendía aquí Unamuno por «el orden natural de las cosas»; el punto fuerte de su argumentación es que, a la vista de bodrios como la *Galatea*, con el *Quijote* Cervantes «se sobrepujó con mucho a sí mismo». Pero el giro realmente provocador llega a continuación, cuando concluye «que el historiador arábigo Cide Hamete Benengeli no es puro recurso literario, sino que encubre una profunda verdad»: que alguien dictó el texto a Cervantes (p. 380). ¿Y quién podía ser ese alguien sino el propio Don Quijote?

En un pasaje de inusual comedimiento (en «Sobre el qui jotismo de Cervantes», 1915), Unamuno vuelve sobre el tema y matiza un tanto su afán provocador. Concede aquí que «exageré acaso por vía de paradoja y para mejor revelar el idealismo que la informa, mi culto a Don Quijote a expensas de Cervantes. Era mi objeto mostrar que lo real, lo duradero, lo eterno, es la obra de uno. El mismo Cervantes comentó lo de que cada uno es hijo de sus obras, y así podemos decir que más bien que Don Quijote es hijo de Cervantes, Cervantes es hijo de Don Quijo-