

Don Quijote y el prestigio del delirio en el prefranquismo

José Luis Villacañas Berlanga
(Universidad Complutense de Madrid)¹

En este trabajo deseo aproximarse al creciente prestigio del delirio en el ámbito de los intelectuales españoles de los años veinte y treinta. Mi punto de partida es que para fundar esa operación, la ensayística española se sirvió de diversas aproximaciones a *El Quijote* y a Cervantes. El que más influyó en esa producción de prestigio fue Ernesto Giménez Caballero [GC], que mantuvo una mirada polémica con los autores que se habían enfrentado al asunto cervantino, sobre todo Ortega y Gasset. A él dedicaremos el primer punto. Sin embargo, GC no fue el único que atacó la lectura irónica de *El Quijote*. Azaña ofreció también su propia lectura en 1930, cargada de ambivalencias, pero que ya integra resonancias que preparan la posterior aproximación de Zambrano. A Azaña dedicaremos el punto 2 y a Zambrano el punto 3. Lo importante, y a lo que dedicaré el pequeño cuarto punto conclusivo, es que este prestigio del delirio tuvo consecuencias en el prestigio de la violencia, sin el cual resulta imposible imaginar los aspectos centrales que llevaron a la cultura y atmósfera del franquismo, en el que también fue decisivo GC.

Cervantes semita: el magisterio de Américo Castro.

Giménez Caballero no amaba el *Quijote*. De entre los cervantinos sólo amaba al personaje de *El Licenciado Vidriera*, Tomás Rodaja, quizá porque coincidía con sus anhelos romanos. De él le impresionaba el arrobo al que se dejó arrastrar por las palabras del capitán de su majestad que venía de Italia. Es posible que GC se viera retratado en él, y que la voluntad de Rodaja de cambiar el ser propio fuera también la suya. Los rasgos raciales de este personaje cervantino, aunque mínimos, son inequívocos. “Salamanca con el cabello oscuro y liso”, contrasta con la Italia germánica, “la rubia Italia”. Rodaja es para él un semita que añora los espacios maravillosos de la raza aria. “Es el personaje cervantino que más comprendemos y gustamos”, dijo GC. Sus inquietudes, al margen de la voluntad satírica que tuviera Cervantes en aquella novela ejemplar, también dedicada a las patologías anímicas², eran las propias de un profascista (Giménez Caballero 1981 -1918- 72).³ Rodaja participa de las mismas “emociones, esperanzas y visiones nuevas” que GC. “Sus inquietudes pudieran ser inquietudes nuestras, y sus aficiones y sus sentimientos” (73). Sobre todo, el personaje también se ha visto atravesado por el entusiasmo, el objetivo preferido de

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación del Gobierno español FFL2012-36211, BSF (IV), “Ideas que cruzan el Atlántico”.

² Sabemos de los paralelismos entre el caso de Rodaja y el de un paciente descrito en *Dignotio et cura affectum melancholicorum* de Alfonso de Santa Cruz. Para un abordaje del tema cf. Rafael Sancho de San Román. Que Cervantes ha querido presentar un personaje que es un converso resulta claro por el nombre “parlante” Rodaja, y la imposibilidad de ser aceptado con su nombre cristiano como Rueda. Rodaja es una variación de “tajada” y de “rodela”. Lo primero hacía referencia a uno de los insultos más frecuentes lanzados a los conversos, a los que se llamaba *retajados* o *tajados*, insulto que ya fue denunciado en el Fuero de Navarra de 1530 por detraer a los conversos de la fe católica. Lo segundo hacía referencia a la señal que debían llevar los judíos para distinguirse de los cristianos nuevos. Por último, el nombre Rodaja hace referencia a la condición tornadiza de los conversos, para todos los cristianos viejos sospechosos de haber tornado a su vieja fe. Cf. para estos elementos Belén Atienza, 363. Muy útil el texto de Cesare Segre. Para la crítica del cristianismo implícita en esta novela del hombre nuevo, cf. Javier Blasco.

³ Para GC, el mejor texto es Enrique Selva. Cf su comentario de este texto (33).

los dardos que vienen de la crítica cervantina. Ese entusiasmo le llevó a la “más extraña locura”.

En efecto, esa excitación era justo la que una lectura de *Don Quijote* deseaba apagar. Por eso, GC no respetaba este libro. En realidad no amaba a Cervantes. Con él le parecía comenzar esa forma de relación con la tradición que desembocaba en *España Invertebrada*, con su despiadada crítica a los visigodos. Según GC, lo que con Cervantes se produjo se podía llamar una fractura. Antes de él, España no dejaba de mirar a Italia como un *desideratum* que todavía resuena, en un eco tardío, a través de las reverberaciones de los difusos colores de los paisajes de Velázquez, dedicados a los jardines de la villa Médicis. Cervantes culminó una separación. Giménez Caballero quería poner fin a ese largo paréntesis, justo en el momento en que Italia resurgía con “heroísmo”. Pero Italia para él, al menos en 1924, era la *germanidad*, la que podía ser accesible para un país del sur como España. Para entonces Nietzsche no había pasado en vano y esa raíz germánica era “la gran fuente de energías” de Italia. Eran energías, desde luego, “bárbaras y vitales” (GC, 1924).⁴ En ese diálogo, una dualidad recuerda el comentario sobre *El licenciado Vidriera*. Cuando se tiene que ofrecer una explicación de la diferencia entre España e Italia, Giménez Caballero le dice al fascista –que es el personaje paralelo al capitán de su Majestad del texto anterior–: “Ustedes no tienen ese fardo triste y terrible del semitismo tan encima de nosotros”. Ahora podemos ver cristalizada la escena completa. Giménez Caballero ama a Rodaja porque aspira a sacudirse el fardo semita mediante el anhelo de la raíz germánica, bárbara y vital. Rodaja, quizá por fin, ultima su metamorfosis en el ya convertido Giménez Caballero. El cervantino capitán de su majestad, enamorado de Italia, también conoce su transformación histórica, y en el presente no es otro que “nuestro Duce, el Sr. Primo de Riviera”, que según vemos ha cambiado de nombre, como Rodaja olvidó su nombre en su querida Salamanca. Todos se apresuran a celebrar lo que ya conmovía a Rodaja como mero presentimiento propio de un ingenuo converso: “Un ensayo de vida nueva”.

¿Cómo es que los efectos del entusiasmo de Rodaja se detuvieron en el tiempo y no tuvieron eficacia histórica durante tres siglos? ¿Cómo Rodaja pasó a ser el licenciado Vidriera? Esta es la pregunta que ronda en la conversación con el fascista. La respuesta la ha prestado Américo Castro, el verdadero maestro de GC. La evolución cultural de España y de Italia ha sido divergente. No podía ser de otra manera, tras reconocer que el fardo triste del semitismo pesaba demasiado. Mientras que Italia, con Dante, ofrecía la base popular de una verdadera teoría imperial, que GC no puede sino mencionar con reverencia en tanto “ideal solemne y grande” –que acabaría por inspirar a Carlos V–,⁵ en España los escritores erosionaban esta misma teoría imperial porque “con la ironía y la amargura que debían refluir en Cervantes, la derrota y el ridículo de todos los *condottieros* más o menos errantes y soñadores” resultaba inevitable (GC 1924).

Ahora comprendemos por qué GC, de entre los personajes cervantinos, sólo amó a Rodaja. Cervantes, el semita de espíritu, con la figura de Don Quijote ha derrotado las ilusiones imperiales. Demasiado cercano a esta posibilidad existencial, GC miraba esta herencia semita como algo “atroz” y le parecía el origen de “tres siglos de dudas, de desconfianzas y de cobardías”, como diría en *Carta a un compañero*. Esos tres siglos son exactamente, ni uno más ni uno menos, los tres siglos de decadencia que computó Ortega en *España Invertebrada*, una obra atravesada por la apología imperial de

⁴ El texto ahora es citado por Selva, 56-7.

⁵ Cf. Para estos temas José Luis Villacañas 2008, para entender cómo los juristas imperiales, como Miguel Ulzurum, renovaron la teoría de Dante en *De Monarchia*, y ofrecieron al emperador la noción de imperio adecuada a sus pretensiones y expectativas. Tal cosa fue necesaria porque Erasmo se negó a editar a Dante a instancias del canciller imperial Gattinara.

Mommsen, no menos que por la voluntad de poder nietzscheana y por la alabanza del guerrero frente al burgués de W. Sombart. Esos fueron los lamentos que proyectó sobre ese texto con el que prologó el libro de C. Malaparte, *Italia contra Europa*.⁶ Ese mismo anhelo nietzscheano e imperial de GC cristalizó, desde luego, en *Circuito imperial*, en un pasaje ya claramente alucinatorio en el que el Rin es el monte Sinaí, lugar en el que se entregan otras tablas de la nueva ley, una que ya conocemos: “Ser godos, ser rubios, tener un poco de ojos azules, un poco de cráneo redondo, un poco de barbarie” (GC 1929, 90-91). La nueva ley, como se ve, que aparece ante GC al modo de un Moisés transfigurado, acaba con el fardo semita. Ortega, que había reconocido en *España Invertebrada* que nuestros godos ya eran unos borrachos degenerados, y que por ello habían condenado a España a no disponer jamás de una verdadera aristocracia, se había comportado en aquel capítulo final de su librito de 1922 como uno más de los enemigos, como la última manifestación de la cultura semita en su crítica a la cultura hidalga y goda. Como tal fue tratado, justo cuando la admiración de GC iba dirigida sobre todo para Azaña.⁷

Por eso, de entre todos los insultos que GC dirigió a Ortega en *Genio de España*, que era su respuesta completa al filósofo madrileño, el libro que debía enseñar la historia esencial española, hay uno que merece la pena subrayar.⁸ Se trata de la “bastardía” de Ortega, trasunto de esta hibridez racial del licenciado Vidriera. Es aquí donde se une ese hilo subterráneo de racismo que ofrece a la posición de GC su coherencia.⁹ Para entender lo que significaba bastardía, debemos identificar otros conceptos centrales de esta época en la que Don Quijote representa la despedida del afán de aventura –contra *Meditaciones del Quijote* de Ortega- y la “gran burla de lo estupefaciente”. No se produce en *Genio de España*, sino en un artículo que GC deja caer en la sexta tirada de *El Robisón literario de España*, que lleva por título “Un peligro nacional: la vuelta de don Quijote”, editado en *Gaceta Literaria* de 15 de febrero de 1932. Allí, Cervantes aparece como el protonoventaiochista, la primera manifestación del espíritu burgués, “sensible, humanitarista, liberal, pacifista, derrotista y renunciadora”. Pero entonces se nos dice que esta ironía cervantina es un producto del resentimiento, resultado de sus vestigios raciales judíos. Tras él, sólo han triunfado, de entre los escritores, “los rencorosos, los resentidos, los desesperados, los pesimitas, los

⁶ “Esa crisis del lector español –asaeteado de derrotas y pesimismos españoles, por una herencia, atroz, tres siglos, de criticismos, de dudas, de desconfiamos y de cobardías– la he sentido yo” (GC 1929b, 52).

⁷ Eso fue lo que defendió en la segunda parte de *Genio de España*, escrito como se sabe en 1932, (56-69). Allí, como dice Enrique Selva, “Ortega constituye la culminación del proceso iniciado por Cervantes en el siglo XVII al introducir la visión problemática de la realidad española”. En estos pasajes GC se explayó sobre el fatalismo de Ortega, su pesimismo y su hipocresía (Selva, 198 y 199). “Ortega simboliza la definitiva agonía” (54). Pero me temo que Selva no aprecia de forma ponderada lo que debe GC a *España invertebrada* y a su continua alusión a la necesidad de producir entusiasmo en las masas, la única forma de que estas transfieran a una elite la energía suficiente para tener influencia. Así que en la teoría de las elites y las masas de Ortega hay también una especie de circuito imperial y desde luego una atmósfera prealucinatoria. GC reconoce que “ese libro que hasta ayer constituyó para mí un devocionario de ideas [...], como una especie de dogma intelectual, por mí acatado y reverenciado humildemente” (1932, 55). Es más, GC reconoce que el proyecto de *Gaceta literaria* surge de la obra de Ortega. Sin embargo, ahí aprecia en Ortega el “terror a las últimas consecuencias”, por lo que le hace decir que es un “libro cobarde” (56).

⁸ Por lo demás ese libro es el que forjó a un fascista como Dionisio Ridruejo. En *Casi unas memorias* (156), habla del libro como “vibrante y alucinado”. El disparate fascista es así parte del prestigio del delirio. Es muy importante el comentario que recoge Gracia (2006, 31) de que los amigos de Ridruejo, como Xavier de Echarri, el primer director de *Arriba*, que no amaban el gesto de Giménez Caballero de presentarse como un *Führer*, admiraban a pesar de todo su refutación de Ortega.

⁹ Se puede ver en las proliferas reflexiones sobre los celtíberos, como “primer y curioso ensamble racista de Oriente y Occidente en la España histórica”.

irónicos y escépticos”. Por eso, España debía olvidar y desterrar para siempre a Cervantes. Ortega, el bastardo, no era sino la última huella de la negra sangre judía. El mismo GC usó estos comentarios de *El Robinson* para desplegar su ataque en *Genio de España*. Entonces dijo que *El Quijote* era “estado de ánimo de puro 98” (1932, 35).

El racismo de GC merece un comentario. Desde luego sabemos que él había dicho que España era un genio *antirracista* por excelencia. “Pueblo que dio a los problemas de la raza una *solución de fe*, pero nunca de sangre. España no asimiló al judío, al protestante o al morisco porque fueran morenos o blondos, sino porque aceptaron o no su credo” (1932, 63). Esa era su posición. Sin embargo, al margen de la evidencia histórica de este aserto, la cuestión de la sangre para GC era más bien compleja. Cuando llamó a Ortega bastardo –pues para ser hipócrita le faltaba la conciencia de serlo-, aludió a que esa condición no era relativa a la razón, sino al instinto. Como GC no reprimió las alusiones a la biología, tuvo que compensarlas con esa presentación espiritualista que gustaba expresarse en términos de fe. Así dijo que se tratada de “la sangre del espíritu” (1932, 79). Siempre dual y ambivalente, GC señaló que él hablaba de bastardía espiritual, pero regresaba a la biología para recordar que su origen era ser hijo de dos madres. Entonces calificó su concepto de “eugénico, genital, genial”, y lo concretó en una aproximación a la “embriogenia de la casta espiritual” que consideró de “alta exactitud” (1932, 79). Pues bien, esa embriogenia comenzaba en Cervantes. “A partir de la época cervantina, la espiritualidad hispánica comienza a dar signos extraños de desasosiego, de turbación, de desgarramiento” (80). Citando a Américo Castro, GC pudo concluir que ese desgarramiento, esa bastardía, esa infamia y grandeza, dejaba con los nervios rotos, y que en efecto “rompió la nervadura a la humanidad moderna”. Al final, GC se adhiere a Byron: “Fue un gran libro que mató a un gran pueblo”. (1932, 80).

Esta persistencia, que llega hasta Ramiro de Maeztu, a quien GC atribuye un “tufillo puritano-judaico” (1932, 85) constituye un misterio. Para GC España había logrado “expulsar a las razas serviles del país (judíos y moriscos)”. Sin embargo, entre sus escritores triunfaba la huella indeleble de esas razas. Así se podía llegar al hecho insólito de que el más grande filósofo español, Ortega, también fuera un bastardo. Eso era lo terrible. Un hijo de español mostraba ser todavía uno de esos vástagos de las razas serviles. Y sin embargo, Cervantes había sido en su juventud “ensueño, honor, heroísmo, caballerosidad, idealidad purísima”, como decía en *El Robinson*. ¿Cómo fue posible ese cambio? ¿Acaso la sangre semita le crecía con el paso del tiempo a los corazones de los españoles?

Sea como sea, la única forma de solventar la bastardía era reconocer una única madre. Esa era Roma. Pero para hacer de algo tan lejano una madre, no había otro medio que la alucinación y el delirio. Y así nos describe GC su experiencia de su entrada en Roma, retomando el texto de *Circuito imperial*, de 1928. Estamos ante uno de esos instantes gozosos en los que ciertos autores tejen su destino literario. “Sólo recuerdo que girovagué alucinado por las calles y jardines, y cielos, y árboles, y palacios, y acentos de aquella vida” (1932, 91). De pronto GC se encuentra abrazado a Roma. Y no con un abrazo cualquiera. Dominado “con un ansia incontenible y desarticulada de balbucear tenuamente: ¡Madre!”. El trauma ha quedado superado. La transformación de Rodaja en Vidriera se ha consumado. Ahora no es el Sinaí, sino el “Jordán beatífico”, pero la saturación de santidad es la misma. Por fin, cierto de sus orígenes, seguro de la filiación, ese olor a madre –“peor que el olor a hembra, porque enloquece de modo más terrible” (92)- iluminaba su vida. Y el efecto de esa iluminación fue la exaltación, una característica profética (163) que se desplegó en *La nueva catolicidad*. Todavía en 1983, Rafael García Serrano recordaba que GC se le

presentó como un profeta moderno. Al final su exaltación fue de profeta porque tuvo lugar en el Monte de El Pardo, “mi monte Tabor” (193). Allí también se daban transfiguraciones. Entonces confirmó que “algo profético y delirante me asciende desde la entrañas de esta tierra que son mis propia entrañas” (195). La dimensión telúrica de su profecía, como luego vería Carl Schmitt, ya era la propia del partisano y por esa hablaba de “este mundo guerrero que se avecina” (196), de dimensiones imperiales. No eran locuras, dice GC, sino “voces mías proféticas y augurales” (202). Eran las viejas batallas de Oriente y Occidente que volvían a aparecer en el crepúsculo rojo. En *Arte y estado*, GC caracterizó al profeta, al modo de San Juan Bautista, como solitario (robinsón), alucinado y visionario (1981, 102).

Cervantes y las muchedumbres españolas en la época de crisis.

GC, aunque reconoció la grandeza de Ortega, siempre la puso por debajo de Unamuno. Sin embargo, su deseo era que los bastardos del 98 llegaran a las últimas consecuencias y no pusieran el grito en un lado y los huevos en otro, como la urraca. “Aplicad la Dureza [...] y veréis que Unamuno, que Ortega, que Azorín, [...] tienen almas de cura y soldado” (1981, 34). Tanto más se podía decir esto mismo de Azaña. La posición de GC viene marcada al inicio de los años 30 por la creciente presencia de la figura Azaña en su trabajo intelectual. Azaña, el que también se había despedido del 98, era el que también entonces luchaba por dar otra imagen de Cervantes víspera de la proclamación de la República.¹⁰ Lo hizo en una conferencia en *El club femenino español*, el día 3 de mayo de 1930, cuando las posiciones de GC en *La Gaceta Literaria* sobre *El Quijote* ya eran conocidas.

Allí, por primera vez, Azaña destacó la relación del español con su presente como alucinación. Con un refinado análisis psicológico, basado en una glosa al pasaje cervantino de la parte II, capítulo XVIII, en que don Quijote entra en conversación acerca de unos versos con don Diego Miranda y D. Lorenzo, su hijo, Azaña comparó la forma de mirar “lo que está pasando” con una cierta experiencia mística reducida que, lejos de aspirar a lo estable y solvente, hace de lo pasajero el objeto indebido de contemplación. Ese estar pendiente de lo que pasa, embebido en el instante móvil, era a ojos de Azaña una forma perceptiva alucinatoria, pues detenía en instantes extáticos lo que era un proceso. Como tal era una prevención, quizá la última, de las clases conservadoras porque, de ese modo, se confortaban pensando que la realidad no se movía. Cervantes y su crítico no pueden sino aplicar la sorna para reírse de estos emboscados en lo actual. Pero esta sorna, cercana a la ironía que denunciaba GC, también le parece a Azaña “el más peligroso don de su tierra nativa [de Cervantes]” (Azaña 1930, 1099). Entonces Azaña no se reprimió en su deporte favorito, lanzarle puyas a Ortega, y dijo que, frente a lo actual, el horizonte moral de una generación no tenía límites. Así se liberó Azaña de las fronteras temporales propias de la teoría de las

¹⁰ Este asunto apenas ha sido estudiado por la crítica. Marco cita dos veces a Don Quijote en su obra, Federico Suarez no lo cita jamás; Ángeles Egido, otras dos, pero para referirse a su necesidad de equilibrar don Quijote y Sancho. (88 y 110). De este trabajo de crítica literaria cervantina nada dice María Ángeles Hermosilla Álvarez. Santos Juliá solo lo cita una vez para decir que la política es una especie de qui jotismo. Ángeles Egido (2001), sólo habla una vez de Cervantes para referirse a Madariaga, que sería Don Quijote de Manchuria (114). Un crítico como Miguel Ángel Villena no lo cita ni una sola vez. Más significativo todavía, el escritor Juan Goytisolo no se refiere de forma expresa al ensayo ni a la mirada de Azaña sobre la invención del *Quijote*. Es una muestra suficiente como para darnos cuenta de la escasez de estudios sobre el tema. Rafael Núñez Florencio le dedica algunos párrafos, pero son demasiado convencionales como para considerarlos con detenimiento, sobre todo por la afinidad que se desprende entre la interpretación de Maeztu y la de Azaña (226).

generaciones de Ortega. Frente a lo actual, lo contemporáneo era la unidad virtual de lo presente y lo pasado y Larra era un amigo de los hombres presentes, como quizá lo fuese el escritor de *La Celestina*. Este gesto no podía dejar de gustar a GC, él también deseoso de traer a la contemporaneidad el dorado siglo XV. De este modo, la literatura pasada constituía el alma de los hombres del presente, reuniendo los estratos de tiempo y concediendo eficacia psíquica a lo aparentemente lejano. “Somos criaturas cervantinas –dijo Azaña- y el poeta podría admirarse en nosotros como el patriarca complacido en su linaje” (1100). Nadie pensaba en el *pathos* de la distancia. En la relación inmediata con la historia ya había algo de alucinatorio.

La cuestión para Azaña era identificar aquello que de don Quijote constituía *nuestra* alma presente en 1930. Y de forma muy gráfica, Azaña dijo que la dimensión constituyente era inversa a la dimensión de actualidad que pudo tener el *Don Quijote* en su propio tiempo. Si entonces gozó de éxito como parodia, este aspecto no nos vinculaba ya. Don Quijote tenía valor al margen de su intención satírica. Había cobrado autonomía y lejos de ser una caricatura de las realidades actuales en la época de Cervantes, se había convertido en “trasunto verdadero”, una especie de realidad platónica autónoma. Así que Azaña estructura su aproximación para escapar a las maldiciones de GC, y por eso desea desligar *El Quijote* como libro, respecto de la dimensión satírica que pudiera tener en manos de Cervantes. Sin embargo, Azaña comprendía que esta operación todavía debía evadir otra, la que había realizado Unamuno, que hablaba de don Quijote como si fuera un personaje pirandelliano que se había personificado ante la mirada de Cervantes, como una realidad ideal avasalladora e invasiva, casi como un incubo. Su capacidad coactiva, “su actualidad imperante”, se habría impuesto en el ánimo del poeta como una alucinación. En realidad, dice Azaña, “esa revelación” sería la mayor expresión de la autobiografía unamuniana, su momento constituyente, a fin de cuenta una revelación que para el vulgo sería locura. Don Quijote, con sus “alaridos, por los que parece más loco cuanto en mayor soledad [se halla]”, sólo es escuchado por Unamuno, el discípulo amado. Frente a lo que podía comentar GC, don Quijote activa, como Ortega quería, el “muñón del héroe” que todos llevábamos dentro. No era el pesado fardo del espíritu semita, sino la huella del afán de aventura, una que despertaba las almas al delirio propio fundador de su autobiografía, eso que he llamado, en otro sitio y para Rousseau, “los instantes gozosos” (Villacañas, 2013).

Azaña no deseaba ir por ese camino de Unamuno, que llevaba directo al entusiasmo de GC, aunque fuera por un medio que él no había previsto. Por eso habló de algo que el espíritu surrealista de GC no podía asumir. “Don Quijote emerge de un sistema” (1103). La frase sonaba al Ortega de 1914, cuando don Quijote pasó a representar -justo para distanciarse ya de *Vida de don Quijote y Sancho* de Unamuno- el camino de España hacia la gran cultura sistemática y filosófica europea. Si Ortega había hablado de trágico-comedia, Azaña habló de choque entre experiencia realista y sugerencias poéticas, del comercio cotidiano y del ensueño. Esto era muy poco novedoso y estimulante, desde luego, pero en realidad aquí no estaba el punto central de la aproximación de Azaña. El choque entre estas dos dimensiones tenía un efecto compensatorio poderoso, y no estaba diseñado para aquella conjunción gradual y suavemente irónica de eficacia y justicia que reclamaba Ortega en su análisis de 1914, cuando deseaba trasladar el incipiente estado de bienestar alemán a la desprotegida España. Para Azaña se trataba de otra cosa. La eficacia compensatoria del *Quijote* procedía sencillamente de que su ensoñación constituía una “trasposición fabulosa de la historia española” (1104). Aquí estaba la novedad. No se trataba de un suceso propio de la autobiografía de un discípulo amado que, en la recepción del personaje, se constituye

como un nuevo héroe alucinado. Se trataba de trasladar los mitos históricos hispánicos, todo aquello de lo que brota la raíz del folclore y del romancero, a una presencia real.¹¹

Este enfoque era más prometedor, como se ha demostrado por ejemplo cuando se ha aplicado el folclore, los chistes, los chascarrillos y los refranes a un dispositivo literario como *La Lozana andaluza*.¹² Pero sobre todo, el hallazgo le permitía a Azaña dejarse llevar e idealizar su propia expresión de un modo que debía fascinar a GC. Cervantes, al sintetizar esas dos cosas, el sentido de lo maravilloso con la materia realista, había logrado “el acto sacramental” (1104). Con ello regresábamos por otro camino a los escenarios fundadores de religión que ya había visto Unamuno. Como acto sacramental, se trataba de una transustanciación de una materia, el pan cotidiano, en un alimento sagrado, el cuerpo de un cristo hispánico, en el mismo sentido en que Unamuno se había expresado. Don Quijote se había elevado a mito existencial y sus estructuras significativas se activaban en la psique de “muchedumbres de españoles”, como si fueran experiencias propias, “nociones experimentales”. Si Unamuno había visto a don Quijote como Mesías real que sale al paso de sus discípulos y les exige que toquen y palpén la materialidad de un cuerpo apariencial y neumático, alucinatorio, y si Ortega, más elitista, había dicho que tenía más bien la dimensión consolatoria del espíritu, pues se abría paso allí donde dos españoles se reunieran, Azaña, desde una perspectiva democrática, consideró que la ensoñación poética de Cervantes, el fundador del docetismo hispano, se encarnaba en muchedumbres. Este paso me parece decisivo. En realidad era pensable sólo en la víspera de la proclamación de la República, aquello que advenía, que se movía, lo que no querían ver los que estaban embebidos en el éxtasis del pasar.

Azaña pudo hablar así de “prodigio cumplido”, pero destacó sobre todo la capacidad de interrupción del mundo real, el efecto revolucionario, la capacidad para “descomponer” lo real que tenía *El Quijote*. El terreno para este efecto era desde el luego no el alma individual, sino las muchedumbres. Ya no estábamos en el profeta visionario y solitario que encarnaba GC. Con su socarronería habitual, Azaña avanzó hacia una posición que se basaba en el reconocimiento de una especie de surrealismo popular, aceptable, tradicional, que vivía de las fuentes del folclore y de la cultura popular, como había pensado Gramsci cuando tuvo que definir el subsuelo de la hegemonía política del nuevo *príncipe* (Thomas 2008). Ese entusiasmo de las muchedumbres no tenía que ver con las vanguardias artísticas que alentaban a GC, ni con sus delirios creativos pequeños burgueses, todos ellos herederos de la experiencia alucinatoria de Madame Bovary. Don Quijote era un alucinado popular que sacramentaba a las muchedumbres de alucinados españoles en una especie de surrealismo patrio que no tenía necesidad de experimentos extraños. En el fondo, el movimiento de Azaña no era muy diferente al de Ortega. Si este, citando a Kant, había dicho que el español era el hombre de la tradición, Azaña ahora sugería que la fuerza

¹¹ Fue Alfonso Reyes, en mi saber, el que primero vio este aspecto de Cervantes: “Cervantes, como lo es por su propio espíritu toda la literatura clásica española, era un folklorista: no solo por el folclore que en su obra aprovecha, sino por el procedimiento constructivo de su obra. Aún sin refranes y bailes, su obra sería de inspiración folklórica; pero, entendido esto, cobran mayor sentido todos los elementos directivos de corte popular que la obra contiene. Y entre todos, ninguno tan importante como el romance viejo”. (39-40). Es preciso destacar que Reyes se hace eco aquí de la conferencia de José María Chacón y Calvo *Cervantes y el romancero. Conferencia pronunciada el 10 de diciembre de 1916 en el Ateneo de la Habana*, poco antes de que Reyes escribiera este libro. Por cierto, Reyes estuvo muy cerca de Kafka al decir que “el verdadero loco es Sancho” (42).

¹² Cf. “Tengo la impresión de que hay que buscar las raíces de Lozana en el folclore más que en la realidad histórica, digo en los hechos y personas reales del siglo XVI”. Claude Allaire, introducción a Francisco Delicado, 87.

alucinatória central del folclore español consistía en su dimensión arqueológica, aquella que se parecía peligrosamente a la intrahistoria de Unamuno. Se trataba de “restituir” potencias antiguas “a una actualidad fabulosa o abolida”. La dimensión alucinatória “tan rigurosa” tenía que ver con la operación de “reponer los seres al estado que tuvieron, o tratarlos como si ya estuvieran repuestos” (1105). En suma, la alucinación era siempre un “impulso restaurador” del “arquetipo soñado”.

En 1930 Azaña comprendía que esta era una experiencia misteriosa y conturbadora. “Sin ser psiquiatra”, dijo humildemente, la cuestión era para analizarla con atención. Aquella dimensión sacramental imponía una presencia existencial que afectaba a la percepción del presente. De la misma manera que alguien, reconfortado con los bienes espirituales del sacramento que ha recibido, ve el mundo bajo la especie de eternidad que se le ha entregado, así, alguien que intensifica su existencia con el sacramento de don Quijote, entrecorta la observación realista de las cosas mediante los objetos de la fantasía. La dimensión eufórica y delirante de *deificatio*, que se produce al conectar el cuerpo de Cristo con nuestro cuerpo, aquí se reproduce también y, por un momento, la alucinación de restauración del pasado se hace presente como si fuera real. Sin embargo, en un giro brusco de su argumento, de no muy clara eficacia, Azaña se olvida del folclore como fuente de este “tesoro poético nacional” (1104), y se olvida de la actualidad de Cervantes, y supone que lo que se produce en los lectores de el *Quijote* también se produjo en su creador y que ahí está la raíz profunda de la génesis de la obra. En suma, el surrealismo comunitario que produce don Quijote, no es sino el eco y la mimesis del surrealismo propio y genial de Cervantes, dotado de un arsenal artístco sin parangón: “La facultad alucinante y la plasticidad de sus alucinaciones” (1106). Tenemos de nuevo algo así como la expresión telúrica individualizada de un alma que reside en la entraña del pueblo. Cervantes nos aparece como artista de vanguardia, desde luego, porque esta plasticidad de sus alucinaciones no se puede asumir psíquicamente sin que cada una vea “ofuscada momentáneamente la identidad personal” (1004). El delirio implica una disociación. Con todas sus letras: “Cervantes poseyó en grado descomunal el poder alucinante” y, por eso mismo, “es forzoso que Cervantes haya soñado y delirado”. Cervantes el esquizoide, el hombre que se ha visto como otro en medio de la fiebre que se adivina tras la escritura, expresa en grado eminente el tesoro poético nacional. Al hacerlo, constituye a las muchedumbres y les transfiere sus sueños. No tenemos aquí al burlón y satírico semita de GC, que al modo del bien romano Plauto se desea sacudir la histeria del *milites* castizo, sino al hombre emponzoado por la misma enfermedad que su criatura, el hombre que vivía en el seno del tesoro poético nacional, según lo había definido Menéndez Pidal en su teoría del folclore épico. Sin mencionar quedaba el hecho de que, para Pidal, ese folclore procedía de los cantares de gesta godos. No es que don Quijote saliese al encuentro de Cervantes, es que era su reflejo en el espejo. No es que don Quijote sea un dato de la autobiografía de Unamuno o de los demás, sino que es un dato de la autobiografía de Cervantes. (1106) Ahora era el reflejo en el espejo en que se miraban las muchedumbres españolas despertando en ellas un afán de heroísmo incansable.

De ser un personaje escindido, esquizo, don Quijote no es para Cervantes sino un camino de autoconocimiento, de ser él mismo, de encontrarse consigo mismo. De ser un delirio, pasa a ser la viva demostración existencial de “la condición subalterna de cada hombre frente al fenómeno inexplicable de la vida” (1107). La lección última, sin embargo, no dejaría de ser burguesa y Azaña invocó a Goethe. Era una vez más la bastardía, el replegarse ante las últimas consecuencias, esquivar la dureza, que tanto reprochara GC. Don Quijote, a través de los ensueños y los delirios, era una escuela de renuncia, neutralización de la desesperación y del frenesí romántico. No es de extrañar

entonces que GC, cuando alentara a su joven amigo a la formación de un nuevo haz, asumiera que en el fondo del alma de esos burgueses, a quienes tanto odiaban los fascistas, alentaba un espíritu afín al suyo (1929b, 5).¹³ El surrealismo, había dicho en 1931 (4),¹⁴ era el canto de cisne de la burguesía como clase social, y se llegaba a él tan pronto se aflojaban las tensiones que llevaban a esa pedagogía de la renuncia que, de forma abrupta y en el último momento, el burgués Azaña se sacaba de la chistera.

Aquella moraleja banal y burguesa de la resignación, y todo su tono pedagógico, no siempre se podía mantener en circunstancias traumáticas. Se vio claro cuando el propio Azaña interpretó que la república estaba secuestrada por curas y barberos y bachilleres y se debía responder con la locura de don Quijote para luchar contra ellos sin cuartel (Marco 234). Sin embargo, ya fuera en el momento de la esperanza o en el tiempo de la desolación, la proyección del *Quijote* sobre el presente de la vida histórica española y sobre sus muchedumbres era inevitable para Azaña porque ya estaba en el origen de Cervantes. En realidad, su alucinación consistió en “representarnos el espíritu hispano en la más dramática crisis de su historia” (1108), hasta poder expresar la identidad de España de la manera más perfecta en el momento en que la estrella de su cenit ya comenzaba a declinar.

Lo que no podía asumir GC de la lectura de Azaña era el sentido de su conclusión acerca del final de la novela. En ella veía Azaña la denuncia de la impotencia a la que lleva la alucinación, la moraleja curativa, la ironía psicoanalítica, la voluntad de detener la inclinación humana inevitable a perder el sentido crítico (1111). El delirio a pesar de todo es un demonio malo, eso decía Azaña y eso sería lo inaceptable para GC. Todos los reproches que lanzará sobre Azaña en el libro que le dedicara tienen aquí su raíz. Azaña había coqueteado con el delirio, pero sólo para curarse de él. El delirio puede liberar el deseo, pero “ordenar la vida a colmarlo es locura”. Azaña al final se torna trivial. Cervantes ha querido agitar el fondo surrealista que subyace “al ánimo de la gente común”, pero sólo para curarlo, como un psicoanalista nacional. Y la manera pedagógica de la cura es la burla. Como diría GC, de nuevo el fardo semita. El delirio puede poseernos, pero es preciso desprendernos de él, tanto a nivel personal como nacional, excepto cuando nos rodean los curas y los barberos. Entonces está permitido. Pero ese momento todavía quedaba lejos. Al dramatizar todas estas pulsiones en el seno de la crisis nacional más profunda de España, ¿no estaba asumiendo Cervantes con su libro el carácter necesario de la “prisión de lo mediocre”? (1114). ¿No hacía lo mismo Azaña, en vísperas del advenimiento de la IIª República, disolver los sueños? Al final, Cervantes sería un espíritu burlón e ilustrado, que como el viejo Voltaire llama a cultivar nuestro pequeño huerto. No sólo espíritu semita. También se trataba de la protohistoria de un espíritu masón, todos ellos traidores a un ensueño gigantesco. Para GC bastaba perseguir el espíritu de las

¹³ “No ver, los que se llaman de *Unión Patriótica*, en esos que se llaman *liberales*, latente una gran España, una sacra continuidad, no por ser liberales, sino por soñar con amor, fervor y conocimiento, en una España abierta. Una *stracittá*. Y no ver los que se llaman liberales que –en muchos de éstos que se llaman de *Unión Patriótica*– puede existir un fondo sano y rudo y eterno de casticismo, de mantillo terruñero, de autoctonía sagrada, de España cerrada. Un *Strapaese*” GC, 1929b, 5.

¹⁴ Cf. GC, 1931, 4, 4. De ahí que el surrealismo fuera sobre todo catalán y burgués, y que brotara cuando el catalán se quedaba solo sin el maridaje con su contrapunto clásico, el andaluz. Eso había salvado a Eugenio D’Ors. “Un matrimonio andaluz-catalán es siempre perfecto. Se complementa exactamente. Bosch Gimpera, el gran catalán que ha descubierto en los *precapsienses* la raza original de andaluces y catalanes, me lo aseguraba hace poco con su propio ejemplo matrimonial. Eugenio D’Ors es otro caso más a la comprobación: todos sabemos que el *clasicismo* de este catalán se reduce a apretar mucho los dientes al hablar, para que no se le escapen de golpe todas las pasiones atroces y violentas que lleva escondidas bajo las hispidas cejas demoníacas de su romanticismo substancial”. [GC 1931, 4, 4]

consecuencias, seguir la lógica del delirio hasta el final. Y eso es lo que hizo también Zambrano, un alma gemela de GC.

Dulcinea se hace presente.

Ese coqueteo con la pasión y esa retirada cauta domina la escena de su encuentro con Azaña que escribiera Zambrano veinte años después de los hechos, en su *Delirio y destino*, el libro autobiográfico que narra “Los veinte años de una española”. Aquí el delirio, todavía antes que en *El hombre y lo divino*, comienza a sistematizarse y estabilizarse en el mito gnóstico, que atraviesa todo el pensamiento de Zambrano y que por eso lo lastra con los chirridos de una maquinaria sistémica infalible, incansable, incesante. Aquí, de nuevo, el mito gnóstico recupera sus dimensiones cósmicas. “La tierra era el lugar de trabajo, mientras el agua y la luz eran cosa distinta, recreo, gozo, alegría” (Zambrano 1998, 43). Así recoge Zambrano el punto de partida de todo dispositivo gnóstico, el dualismo de mundos. Somos animales de tierra y de Ley, pero soñamos, deliramos, y por eso algo en nosotros es testigo de que también pertenecemos a otro mundo, a un tiempo que está más allá de la Ley (125). A ese otro mundo se ingresa por una puerta estrecha: la fiebre (45). Azaña no era hombre de fiebres. Por eso los recibió, a aquel grupo de jóvenes, con frialdad y con reservas. Aquellos jóvenes que fueron a visitarlo portaban algo contagioso, enfermizo, el entusiasmo. “No me interesa la política”, parece ser que les dijo (49) Azaña, antes de exigirles que repararan en la necesidad de un cambio institucional. Zambrano nos lo describe como una mente lógica, escolástica y llena de aristas (50), que expresaba su malestar ante los jóvenes con un prolongado silencio. “Hosco, reservado –volvió a retratarlo en otra reunión posterior– callaba casi ausente, como encerrado en un espacio aparte” (53). No parecía un hombre de muchedumbres. Pero lo era.

Tampoco Zambrano se ve en aquella época como entregada al delirio. Cuando se retrata como parte del grupo, dice de todos ellos y de sí misma: “Huían del delirio y de la consiguiente asfixia; querían encontrar la medida justa” (55). Era 1929 y ni Azaña dejaba ver a Azaña ni Zambrano a Zambrano. Por aquel entonces, a ella le parecía que quien expresaba la hora de España era Ortega. La meditación era el remedio contra el delirio (90). Sin embargo, esto no era un obstáculo para que miraran con “vehemente interés” la *Gaceta Literaria* de GC, de la que dice que era un “núcleo de renovación” y con la que mantenían una relación basada en “una afinidad consabida, cierta actitud común” (59).¹⁵ Todo el tono de esta época está atravesado por un anhelo teresiano y la palabra central de su militancia era “convertir”.¹⁶

¹⁵ Podemos encontrar los ecos de *Circuito imperial* en las páginas que Zambrano dedica a Felipe II. Con más precisión podemos decir que aquí se concita la influencia de Ortega y de GC, en esa aproximación tan ambivalente de Felipe II, a quien Zambrano no puede evocar sin entusiasmo, por mucho que ya proyectara que esa teocracia monoteísta e imperial del rey, “sacerdote ordenado por sí mismo” había construido la lisa fachada de El Escorial como una inmensa ara de sacrificio (111). Sacrificio entonces devino la palabra central para el destino, para la ley de la historia, para el dios del poder, para la suerte de la propia generación. “Somos una generación sacrificada”, dijo (114).

¹⁶ Desde luego, la retórica de la conversión es compatible con la gnosis. De raíz psíquica cercana a la mentalidad de Santa Teresa, la pulsión de conversión se aplica ante todo a los anarquistas (60) y a los heterodoxos (80). Cercana a esa retórica es la de “servir”, “obediencia” (61). Convertir a veces es transformar al pueblo (103). Santa Teresa aparece conectada a esta geografía (108) y aparece como el arquetipo que permite acceder a la pluralidad de los tiempos (124). Es muy importante que en la página 131 Santa Teresa y *Las moradas* aparecen junto con *Vida de don Quijote y Sancho y Meditaciones del Quijote*, en una compañía que habría hecho temblar a Ortega. Sin duda, Zambrano sabe que en la prehistoria de la razón poética hay un “sentir que no hay modo de llamar sino religión”, de tal modo que la razón poética es más bien razón religiosa. En los años 30, al menos según la atmósfera recreada en

Sin embargo, lo dominante en el relato de Zambrano es la proyección de las categorías gnósticas sobre don Quijote. Aquí reside la indisposición central contra Azaña y la clave de sus diferencias con el romanista GC, que deseaba unir Dios y el Mundo, Iglesia e Imperio, delirio y destino. Desde luego, Azaña veía que en el delirio se hacía presente y operativa una realidad perdida. El aprendizaje de la pedagogía cervantina consistía en resignarse. Zambrano, como buena gnóstica, basaba todo el conocimiento en el rechazo de toda consolación ante la falta. En esto se parecía a Unamuno. El “No” que recibía el ser humano de la realidad, debía ser aceptado, pero sin resignación. Vivir en ese “No”, en esa falta, en esa carencia, y en lo que brotaba de ella, los sueños, los delirios, esa es la condición del gnóstico. “Lo humano es la actualización del no-ser”, dijo para añadir que “Don Quijote salió al mundo a llenarlo de sus hazañas porque no hubo a Dulcinea” (65). Se trataba de dar un sí al no-ser y esto era hambre, o esperanza (86). De ahí la gramática de los estados psíquicos fundamentales, la angustia, la voluntad, el anhelo, el errar, el error, el desierto, el olvido, el ensueño. Zambrano no aceptaba por aquella época que el delirio fuera el estado siguiente, la expresión por la que se hace consciente la persecución “de los dioses primarios que piden sangren”, los dioses sacrificiales, los demiurgos gnósticos, instalados en la cólera (69). Este delirio “persecutorio” todavía se podía curar con Ortega, porque todavía el pensamiento tenía una “función medicinal” (91). Sin embargo, Zambrano ya tanteaba la clave de la razón poética, muy diferente de la razón meditativa de Ortega. Sin apreciar ese movimiento por el que Ortega va abandonando la escena, no comprendemos el motivo subyacente a este libro inicial. “La poesía endulza, aunque no sea más que por ir mezclado con algo de delirio. La poesía es un orden del delirio”, aseguró (91), sin dejar claro con ello que la poesía fuera la base de la filosofía. En todo caso, la filosofía ya comenzaba a hacerse poética para Zambrano y esto significaba “pensar lo que el anhelo exige” (100).

Vemos así que todas las ambivalencias de Zambrano se nos dan cita en este texto germinal que rememora su estado de ánimo allá por 1930 y hasta la eclosión de la IIª República. Sabemos que, en el fondo, su argumento brotaba de una indecisión entre Ortega y Unamuno, como por lo demás sucedía en GC. Ortega sigue siendo la meditación que explicaba lo real y lo actual, el que sobre todo lanza sobre lo real su condena, de tal modo que explica su muerte. Hablando de *Delenda est monarchia*, Zambrano concluye que “pocas veces en la historia un cambio histórico es enunciado previamente en tan por la razón, por una razón consciente de su función vital” (139). Pero este esquema denunciaba la “no voluntad de España”. Luego quedaba el futuro, “acercarse al paraíso”, dar lugar al “acontecimiento”, esa promesa gnóstica (143, 158). Era como encaminarse a la exaltación que había descrito GC. Para llegar al nuevo monte Sinaí, la pesada carga de Ortega, el hermeneuta de lo muerto, no era sino un estorbo.

Si leemos con atención este texto de Zambrano descubrimos que el análisis del *Quijote* la inclinaba hacia Unamuno, el que, como en el caso de GC, deseaba “rescatar” la novela cervantina de la ironía hasta convertir a su héroe en un personaje trágico (95), sacrificial, con una analogía tan elemental con Cristo que no era necesario ni hacer la comparación (103). ¿Pero entonces quién encarnaba a ese Quijote trágico, dispuesto al

1952, “no se hacía cuestión de la Iglesia” y esto significa que “nadie pensaba en atacarla” (115). ¿Tenía esto algo que ver la nueva catolicidad de GC? Los pasajes sobre la tradición de Zambrano no pueden dejar de resonar muy cercanos a Menéndez Pelayo y completamente ajenos a la forma en que el primer Ortega había enfocado estos temas (Cf. 176-177, donde Zambrano analiza que no pensar la tradición de forma adecuada fue el motivo de una “concepción de la historia arbitrariamente racional y utópica, porque siempre carecerá de sustancia”). Es verdad que aquí estaba más cerca de la manera en que la razón histórica complementaba la razón vital.

sacrificio, sino aquellas multitudes que Azaña había aludido en su ensayo? El no-ser no puede renunciar al ser, decía Zambrano, y por eso se mostraba dispuesta a ver en Don Quijote el arquetipo de la razón poética, que en aquellas circunstancias ofrecía el método de la razón política. Cuando en este “discurso del método de la razón poética” que es *Delirio y Destino*, llegamos al momento de cristalización, el momento en que se va más allá de la inteligencia viviente de Ortega, entonces la ensoñación aparece como el despertar al mundo verdadero del espíritu (147-8). La razón poética así se presentó como un sueño que se vigila en su sueño (104), no como una razón que interpreta los sueños desde la vigilia, al modo de Freud, sino como una razón que se sueña mientras atiende y vive su sueño. Ahí se huía del tiempo humano, de su ley, de la historia, de la sucesión y de su destino; ahí se iniciaba el “viaje del alma asistida de la conciencia” (129). En este punto, el nuevo tiempo de España y la experiencia de *Don Quijote* quedaron fusionadas y unidas, pues al fin al cabo para Zambrano no se trató tanto de un proceso político que trajo la república, sino de una revolución de almas cristianas, de “cristianos exasperados” (147). Enrolarse en aquel sentimiento significó para ella “aceptar las circunstancias” (148) o “enrolarse en el acontecimiento” (150) que “hace posible alcanzar una hora de vida verdadera en la historia” (157). Mesianismo gnóstico que todavía se expresa con una palabra orteguiana, pero que ya traiciona la pretensión de inmanencia casi biológica de la circunstancia, bajo la que se encierra más bien el *kairós* del advenimiento.

Esta hora verdadera de la historia se cifró en clave cervantina como el momento en que “los españoles se disponían a desencantar a Dulcinea, la esencia perdida, ofreciéndole su adecuada forma” (179). Sin duda, eso suponía que Dulcinea existía y que estaba encantada y que había un genio diabólico que la tenía secuestrada. Puesto que poco antes Zambrano había hablado de la esencia como pasado, resultaba evidente que su interpretación parecía convergente con la arqueológica de Azaña. La República era la verdadera regeneración del tesoro nacional, aquello que ahora se podía considerar restituído. Por eso, de forma muy gráfica, Zambrano dijo: “Porque solo danzando juntos, cogidos de la mano vivos y muertos, presente y tradición, se hará caer el hechizo que aprisiona a Dulcinea” (180). Este retrato de la euforia identifica ahora “la danza ritual para abatir el maleficio”, una de las manifestaciones precisas del sacramento. Esa fue la hora, en la que por fin “España entraba a recuperar su alma”, en la que las palabras del poema original no era sino “¡España, España!” (231), frente a las cuales Zambrano, recogida, sólo podía decir “¡Señor, yo no soy digna!” (231). Cuando, en aquella hora, Zambrano echó mano de su papeleta de voto a favor de la Conjunción Republicano Socialista, antes “trazó con ella el signo de la cruz sobre su pecho” (234). La síntesis de delirio y de destino, la emergencia en medio de la necesidad del presente y de la historia de la luz profética del acontecimiento, se concitaba bajo ese instante, y con él se producía la victoria sobre el dios malvado o *katechon* que retiene a Dulcinea, la victoria que jamás Cervantes se habría atrevido a escribir, él siempre fiel al tabú de la ausencia de Dulcinea, un eco que debía parecer semita a todo defensor del mesianismo cristiano secularizado. Zambrano, de forma adecuada, hablaba de “unidad de tiempo y alma”, de éxtasis, (201) de milagro (214) y de inspiración (233).

Y así llegamos a la página central de este libro, la página más cervantina, la página más GC, más cristianamente surrealista. En ella se describe la gran hora. No hay gnosis sin que se precise el instante en que el dios extraño y salvador llega a la sinagoga de Cafarnaúm. Aquí sucede lo mismo. Fue “la hora de la esperanza cierta, sin tentación aún que la hechizase”. Dormía la serpiente, nos dice Zambrano, pues solo si duerme puede, como sucede en el mito gnóstico, ser engañado el señor del mundo y del destino por la irrupción de Dios que pasaba de largo. De este modo, la serpiente sirvió a la

esperanza. No ejerció su trabajo, no consumó la tentación. De este modo dejó crecer la inspiración del instante, pura vivencia, puro ensueño, puro vivir en medio de la corriente del éxtasis, sin conciencia reflexiva de lo que pasaba. “Mas no llegamos a tener siquiera conciencia de que ése era nuestro ensueño, nuestro delirio aprisionado en el destino consiguiente. Y así, sí, servimos la inspiración en la inocencia, más utópica aún por la falta de utopía” (220). Ahí tenemos lo específico de la República española, en una historia de una inspiración sin utopía, desnuda ingenuidad sin historia. Para Zambrano también “historia de nuestra inspiración, de nuestro delirio, un delirio de pureza condenado tan pronto por el destino. ¡Y el destino fatal no es sino la historia misma que rechaza la inspiración!”

Esta es la página central del libro, en la que la historia se rompe, se quiebra, y el relato se hace imposible ante la experiencia que se concentra en sí misma y se enquistada, como si ya no hubiera llegado el tiempo a su final y, con ello, todos sus enojos, de aburrimiento y de angustia. Inspiración permanente que dispone plenamente del tiempo y de la historia, esa es la forma del delirio. Ahí todo queda libre de ambigüedad y transparente a su propio discurso, a su propia evidencia, porque en el delirio no existe nada excepto la plena realidad de las palabras que dominan el mundo porque exponen el alma del delirante. Que estamos en una experiencia gnóstica lo sabemos porque esa es “nuestra gloria” (221). Allí la noción de sacrificio no tenía significado, nos recuerda Zambrano. El delirante no es capaz de percibir hasta qué punto el sacrificio ya estaba consumado en su propio delirar. Quizá aquí, en esta trasposición inmediata de la gloria de la República con la consumación de los crímenes sacrificiales que le siguieron, el libro de Zambrano alcanza su clímax, en ese momento en que puede decir con una frase rotunda que “el suicidio, el suicidio histórico que creíamos haber conjurado para siempre lo llevábamos en nuestro destino” (222). El suicidio fue seguir la inspiración sin cálculo. Era la hora de la esperanza, la hora del puro éxtasis, de la pura presencia (223) ya estaba escondida la muerte. Conmovida, en aquella hora suprema, Zambrano sólo tiene nombre para los muertos, las raíces, la dimensión de tierra y de olvido. Repartida entre vivos sin espacio y muerto sin tiempo, aquella generación quedó por obedecer a lo que Zambrano llama “inspiración de la esperanza sin mezcla”, una por cierto que también fue asesinada (224).

“Cuando se ha soñado bien y se pierde es que el mundo está hechizado” (241). Esta podía ser desde luego una frase de Don Quijote. El sueño no es de los encantadores. El destino, la cristalización de la historia en tragedia, la transformación del tiempo en fatalidad, ese es el poder de este mundo, poder del tiempo, poder del señor que gobierna la inmanencia. La construcción gnóstica de Zambrano impone que sólo en ese momento del sueño alucinatorio, utópico, aparezca la dulcinea libre de encantadores, “la España virgen rescatada [...], la España liberada del hechizo” (241). Así se consuma la argumentación gnóstica preferida, la inversión. En ese momento del instante aparece la verdadera realidad, mágicamente liberada de los magos que la dominan (242), capaz de presentarse en su total presencia. Entonces las masas que Azaña había previsto iluminadas por las experiencias alucinatorias de don Quijote se presentaron puntuales. Pero en esa hora del sueño soñado, “el cielo de abril dejaba caer su luz blanca, azul y blanca, transfigurando a la multitud”. Así se pudo gritar “¡Viva todo el mundo!” (248). Como en el momento mesiánico, como en la irrupción de Cristo en la sinagoga, “eran las seis y veinte” de la tarde del 14 de abril (245). Pudo haber sido el momento en que se cumplió la promesa que Zambrano asocia rígidamente a la esperanza cristiana de formación de una comunidad sin fisura, sin exceso, sin alteridad. Pero en el fondo no había sido sino una experiencia del delirio que reproducía el delirio. “La esperanza fallida se convierte en delirio. Y el delirio de la luz era para sus ojos”

(259). De este modo, Zambrano nos ofrece la premisa de su obra completa, asentada sobre la experiencia del 14 de abril de 1931.

Conclusión. Delirio y Violencia.

Jordi Gracia ha escrito un ensayo sobre las relaciones entre Dionisio Ridruejo y GC que tiene este título: “Como siempre, eres un delirante”. Allí hace referencia a un prólogo que Pere Gimferrer escribió para los *Retratos españoles* de GC, en el que valoraba “la capacidad ininterrumpida de delirio visionario” del escritor. Gracia recordaba que, con pies de plomo, Gimferrer reconocía que todo aquello era adecuado porque quedaba circunscrito a “los márgenes de lo escrito sobre el papel”. Frente a aquel tiempo vanguardista, vibrante, estaban los papeles sin valor de cuando GC se entregó a los “los opúsculos de apología delirada, que ya no tenían el fuego ni la luz de la vieja chispa” (Gracia, 30-31). Esta era la opinión de Ridruejo. Pero no conviene olvidar que la autoridad del escritor de estos denostados panfletos se había forjado sobre el prestigio del escritor de aquellos otros textos atravesados por el delirio visionario. Lo que permitió que GC escribiera con plena eficacia *España y Franco* es que había escrito antes *Genio de España*. Lo más sorprendente es la factura dominante del expresionismo católico, tan cercano por lo demás a la escritura de Zambrano, que intensifica la alusión sacramental que Azaña hiciera acerca del logro del *Quijote*, que a su vez multiplicaba la imagen del don Quijote como el Mesías español que ya delineara Unamuno en 1905. Así, el análisis del libro cervantino, realizado por intelectuales que aspiraban a disponer de un carisma constituyente de pueblo, permitió interpretar los complejos hechos históricos a la luz del cristianismo como mito existencial.

Pero a diferencia de la interpretación de Ortega, la resistencia a la ironía cervantina triunfó y, al reivindicar el héroe en su fase paranoide, estos autores se inclinaron para vivir en el delirio quijotesco católico sin reservas. No es un azar que al alabar la figura de Franco, GC dijera que la república fue el Viernes Santo de Crucifixión, al que debía suceder necesariamente el Sábado de Resurrección. Esa era la Guerra Civil (1938, 4). Con ella se ponía fin a los tres siglos de decadencia que venían rodando desde el *Quijote*. Franco fue así elevado a verdadero don Quijote, caballero seguro, cierto de sí mismo, heroico y simbólico, sin el cual “no hay ni podrá haber catolicismo sobre nuestra tierra” (12). Todo lo que se decía sobre el caballero andante se podía ahora decir de él. Como don Quijote, Franco era un personaje inmortal y semidivino, la única institución de la comunidad española. De este modo, sólo bajo la cobertura del delirio se podía producir aquella transferencia bastante contraintuitiva, por la que Franco asumía los rasgos del héroe.

La necesidad de un caballero heroico que liberara a España, fruto del delirio, cristalizó en la sublimación de un hombre “sencillo, natural, modesto, y hasta casi pobre”, un humilde hidalgo forzado a la aventura. Unamuno podría haber dicho de don Quijote que era “el padre y jefe de los españoles”. Ahora se dijo de Franco (19), que fue representado como “el más servidor y más sacrificado de todos”. Sufriente como el caballero andante, podía disponer de la sonrisa y la dureza paternas. “Por eso la juventud lo adorará más cada día”. (20) Por eso y por su secreto, uno que sólo se podía descubrir si se le miraba con la suficiente carga de alucinación y de delirio. Porque el secreto de Franco era su sonrisa, decía GC. Desde el punto de vista literario esta afirmación seguía siendo un fregonazo de intensa creatividad estilística, algo digno de los escritos que sólo se vierten en el papel. Sin embargo, todavía más lo era que “la sonrisa de Franco tiene algo de manto de la Virgen tendido sobre los pecadores” (24). Este pasaje, debemos reconocerlo, es casi literariamente insuperable.

Pero como todo lo que bordea el surrealismo, encierra su amenaza. Como la Virgen, Franco sabe perdonar, sabe comprender, sabe abrazar, dice GC. Es un padre, pero un poco una madre. Pero no sólo es como el manto de la Virgen. “Gritar Franco es decir Dios”, aseguró GC y así nos hizo ver que en él se escondía una “gravedad infinita” y una “seriedad amarga”. Puesto que nos imponía un agudo sentido del deber, que Franco presentara un rostro u otro era “culpa nuestra”, como sucede con Dios. Por eso “sabemos quien es Franco y le adoramos” (29). El nuevo imperativo categórico del régimen decía así: actúa de tal manera que puedas “merecer que Franco nos premie con su sonrisa” (25). La escritura de la propaganda y la escritura de vanguardia es completamente indiscernible y un observador literario no percibe de forma clara la diferencia. En todo caso, cuando GC expuso todo lo que debía ser el nuevo modo de sentir y de vivir, aseguró que no podía ser diferente a “como fue profetizado” (29) desde antiguo, al menos desde Donoso Cortés, como glosó GC en su narración bélica *El Vidente*. Y lo que fue profetizado era exactamente lo que *él* había profetizado: la guerra imperial, aquello que había entrevisto en aquellos sueños, una guerra hacia África y contra Oriente.

Si Zambrano había contemplado el advenimiento de la República como la presencia pura de una Dulcinea liberada de sus opresores, que desapareció para siempre víctima del señor del tiempo, GC contempló la tarea de Franco como ese encuentro final, feliz, glorioso, de un caballero sacrificado que derrama sus lágrimas mágicas, el verdadero bálsamo curativo, sobre el cuerpo reseco de España, su madre, mujer e hija a la vez, “mientras en las manos le corría la sangre y el dolor del sacro cuerpo en estertores” (31).

Era también la imagen de un sacrificio, como la de Zambrano, por mucho que la suya estuviera atravesada por pulsiones sufrientes, ajenas por completo al sadismo de GC. Sea cual sea el lugar de los personajes en el drama, no hay duda de que para ellos ese era el tipo de drama. Cuando recogemos estos análisis sobre la figura de Don Quijote, comprendemos que la voluntad de superar la contención de la cultura del humor, propia de Cervantes, que imponía el fracaso del héroe, liberó todo tipo de inhibiciones en los escritores del prefranquismo, que decidieron imitar al caballero andante en su fase delirante, viendo una señal de debilidad cervantina la recuperación de la razón. Nadie como Ramiro Ledesma lo expresó al desear que “el fracaso de don Quijote se considere el primer triunfo de los nuevos ideales” (Ramiro Ledesma, 289). Estos escritores, alentados por una cultura católica, interpretaron la situación del presente desde las sublimaciones de la experiencia religiosa desde antiguo reconciliada con el delirio sacrificial. La figura de Don Quijote, leída sin la intención crítica cervantina, conectaba con facilidad con esta pulsionalidad popular. Zambrano, inclinada hacia el mito gnóstico, especialista en una interpretación heterodoxa e intelectualista del mito, siempre comprendió que ese dios sacrificial era el de la historia y el destino, el propio de los señores del mundo, a los que ella deseaba resistir. Pero en el fondo era una variación de la misma experiencia desde otra pulsión.

GC, del lado católico, extrajo todas las consecuencias de este ambiente al que, como se ve en el *Quijote*, le era interna la violencia, la guerra imperial, la sangre y el combate. Como tal, era la expresión sublimada de una mentalidad que también conocía sus formas expresivas más plebeyas. Nadie como Ramiro Ledesma sirvió de puente entre la cultura literaria y la cultura plebeya. Como ha recordado David Soto, de la figura de Don Quijote, Ledesma Ramos extrajo este mandato: “Nuestro primer deber es agredir” (Soto, 66). Desde aquí, el culto de la violencia fue parte de la estructura del delirio. Entregada a la deriva pulsional, así se fue creando por parte de las figuras públicas el cosmos que albergaba expresiones cada vez más radicales, hasta llegar a ese

caso que ha analizado Paul Preston, el capitán Aguilera, quien ya sin las idealizaciones de la hermenéutica del mito, se manifestaba de esta forma: “Tenemos que matar y matar y matar”. Preston anota que no hacía sino expresar la opinión de su jefe, el general Mola. Pero en realidad, expresaba cierta atmósfera delirante construida también por los intelectuales carismáticos y sus análisis de *Don Quijote* desde Ángel Ganivet y Unamuno, antes de que el 98 estallara.

Obras citadas

- Atienza, Belén. “Hibridez y vergüenza en *El licenciado Vidriera*”. En CELR *Clínica e investigación relacional* 2, 2 (2008): 358-368.
- Azaña, Manuel. *Obras Completas*, I. Madrid: Ediciones Giner, 1990.
- Blasco, Javier. “El licenciado Vidriera: la inestabilidad onomástica y la polémica *de auxiliis*”. *Cincinnati Roman Review* 37 (2014): 6-24.
<http://www.cromrev.com/volumes/vol37/Vol%2037%20Complete.pdf>
- Chacón y Calvo, José María. *Cervantes y el romancero. Conferencia pronunciada el 10 de diciembre de 1916 en el Ateneo de la Habana*. La Habana: Siglo XX editorial, 1917.
- Delicado, Francisco. *La Lozana Andaluza*. Claude Allaire intr. Madrid: Cátedra, 2011.
- Egido, Ángeles. *Azaña y los otros*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- . *Manuel Azaña entre el mito y la leyenda*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1998.
- Giménez Caballero, Ernesto. “Carta a un compañero de la joven España.” *La Gaceta Literaria* III, 52 (15 de febrero de 1929), primera plana y página quinta, <http://www.filosofia.org/hem/dep/gac/gt05201a.htm> (1929b).
- . “Desde Estrasburgo. Conversación con un fascista”. *La Libertad* 14, V (1924). ¿págs.?
- . “Tomás Rodaja, estudiante”. *Revista de Filosofía y Letras* 20 y 23 (1918) [recogido en *Julepe de Menta y otros aperitivos*. Barcelona: Planeta, 1981. 71-73].
- . “Un peligro nacional: la vuelta de don Quijote”. *Gaceta Literaria* VI, 122 (15 de febrero de 1932): 3-6, [también en *El Robinsón literario de España* 6, 3-6. (1932b).]
- . *Circuito imperial*. Madrid: La Gaceta Literaria, 1929.
- . *El Vidente*. Sevilla: La Novela del Sábado. Genio y Hombres de España, 1939.
- . *España y Franco*. Cegama: Ediciones “Los Combatientes”, 1938.
- . *Genio de España. Exaltaciones a una resurrección nacional y del mundo*. Barcelona: Planeta, 1932.
- . *Retratos españoles. Bastante parecidos*. Barcelona: Planeta, 1985.
- Gracia, Jordi. “Como siempre, eres un delirante”. *Letras Libres* 56 (2006): 26-31.
- Goytisolo, Juan. *El Lucernario. La pasión crítica de Manuel Azaña*. Barcelona: Península, 2004.
- Hermosilla Álvarez, María Ángeles. *La prosa de Manuel Azaña*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1991.
- Juliá, Santos. *Vida y tiempo de Manuel Azaña (1880-1940)*. Madrid: Santillana Ediciones, 2008.
- La Conquista del Estado* (4/IV1931): 4,4 <http://www.filosofia.org/hem/193/lce/lce044b.htm>
- Ledesma Ramos, Ramiro. *El Quijote y nuestro tiempo. Ensayo. Obras Completas*, I. Barcelona: Círculo Cultural “La Conquista del Estado”, Fundación Ramiro Ledesma, 2004.
- Marco, José María. *Manuel Azaña una biografía*. Barcelona: Planeta, 1998.
- Núñez Florencio, Rafael. *El peso del pesimismo: del 98 al desencanto*. Madrid. Marcial Pons, 2010.
- Preston, Paul. En Javier Muñoz Soro. *Culturas y políticas de la violencia*. Madrid: Siete Mares, 2005.
- Reyes, Alfonso. *Alfonso Reyes lee el Quijote: artículos, ensayos, un poema y fragmentos*. México: Colegio de México, 2008.

- Ridruejo, Dionisio. *Casi unas memorias*. Barcelona: Península, 2009.
- Sancho de San Román, Rafael. *Cavilaciones en torno a Tomás Rodaja, el licenciado Vidriera*. http://biblioteca2.uclm.es/biblioteca/ceclm/artrevistas/toletum/tol33/toletum33_sanchocavilaciones.pdf
- Segre, Cesare. "La estructura psicológica de *El licenciado Vidriera*." *Actas del I Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Barcelona: Anthropos, 1990. 53-62.
http://cvc.cervantes.es/literatura/cervantistas/coloquios/cl_I/cl_I_07.pdf
- Selva, Enrique. *Ernesto Jiménez Caballero. Entre la vanguardia y el fascismo*. Valencia: Pretextos, 2000.
- Soto, David. *La Conquista del Estado Liberal: Ramiro Ledesma Ramos*. Valencia: Libros del Marrano, 2013.
- Suárez, Federico. *Manuel Azaña y la guerra española*. Pamplona: Rialp, 2000.
- Thomas, Peter D. *Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leyden: Brill, 2009.
- Villacañas, José Luis. *¿Qué imperio? Ensayo polémico sobre la ideología imperial española*. Córdoba: Almuzara, 2008.
- Villena, Miguel Ángel. *Ciudadano Azaña. Biografía del símbolo de la IIª República*, Barcelona: Península, 2010.
- Zambrano, María. *Delirio y Destino. Los veinte años de una española*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 1998.