OCIOSIDAD Y SANCHOQUIJOTISMO

No toda actividad es trabajo. Pero el tema del trabajo más que el genérico de la actividad, está hoy centrado en el interés de la cultura y en el cuidado del hombre. Se le ha llegado a considerar como atributo del ser y esta prestancia afecta todo el cariz de una nueva visión-Mundo. Un hábito, ya poderosamente encarnado en la naturaleza del hombre, invita tal vez a aplicar a toda actividad la medida mecánica del trabajo, y más en la era de la mecánica. Dios obra sin fatiga. San Juan de la Cruz dice que no es que en la contemplación el entendimiento deje de obrar, sino que obra sin esfuerzo. Pero la medida humana de esta actividad, aplicada desde fuera del jardín de la mística, a pesar de su ilicitud, no puede ser sino labórica. Lo lícito, en efecto, sería contemplar también; pero el juicio sólo puede activarse midiendo. Y el contemplar también, por su parte, rompe todo puente de comunicación entre los contempladores. Es la caridad y el amor entre criaturas lo que justifica el rigor o el desahogo de la mensuración.

Con el módulo del trabajo, referido al haber anual de todo un pueblo, se ha llegado a medir todos los logros de la cultura, y hasta los partos de las mujeres, y hasta los alumbramientos del arte; con lo que la exaltación del trabajo viene a constituir una especie deslumbrante y operativa de mito moderno. El antecedente revitalizado en este nuestro tiempo, está en la sentencia paulina: «el que no trabaje que no coma». Hoy se diría: el que no trabaja no existe, y si existe, no existe *a se*, sino *ab alio laborante*. Al

infundir el trabajo en el mismo núcleo del ser, síguese que, si todo juicio de valor, lleva implícito un juicio de existencia (siendo la proposición inversa también verdadera), por los mismos trámites llevará también implícito un juicio labórico. Así, por ejemplo, el juicio: «el paisaje estelar es, en la noche, fascinoso y tremendo», implicará tres tipos de juicio, coheridos unos con otros, y uno de ellos será labórico. Para aclarar esta estimación, téngase en cuenta la sorprendente sentencia de San Ignacio de Loyola: «Dios trabaja por nosotros», y téngase en cuenta en relación precisamente con el juicio estético transcrito.

No es, pues, intempestivo, sino del mayor momento nuestro, el aplicar la meditación labórica al tema histórico-literario de Don Quijote. La fatiga empleada ha de tener una segura recompensa en el interés étnico, sociológico e histórico.

Y ¡cierto!, no ha de obstaculizar, antes al contrario, ha de facilitar lo que ha de ser la meta de los estudios cervantinos, lo que exigen los intereses espirituales que se agitan dentro y en torno a la gran novela, lo mismo los histórico-literarios, que los pensamentales o que los estéticos.

Don Quijote es, ante todo, un hidalgo ocioso, con ociosidad que radica en la misma esencia social de la hidalguía, frente a la burguesía, ya muy adelantada en su organización y en su poder en toda la Europa del siglo XVI. Su locura le convierte en un actuante absoluto, como los caballeros de la Mística. Y esta actuosidad, y esta absoluteza, es decir, esta operosidad absoluta, constituye una forma de vida que cuadra a la interpretación peyorativa del trabajo. La ociosidad de nuestro hidalgo—hidalgo holgón, cazador, célibe y viejo—constituye, aparte de las explicaciones étnicas, un comportamiento social definido. Sancho, por su parte, no aparece como socialmente ocioso, no pertenece a una clase fiscalmente privilegiada y ociosa, pero es un idealista de la ociosidad en cuanto que pone en ella un ideal. El ideal, cuando no se traduce en trabajo medial y terminal, es ilusión. Sancho era, más bien, un ilusionista. Más que la codicia, la cual tiene un valor universal y humano, y, por

tanto, no caracterizador, lo que define a Sancho, es el ideal de la ociosidad. Sancho, en efecto, no sueña con el poder, sino con la renta. Donde resulta que siendo la ociosidad comportamiento social en uno, e ideal operativo, aunque no labórico, en otro, es, a la par, el puente que une dos vidas, la posición de realidad vital—tan vital es la base social como el anhelo—que explica y justifica la concurrencia de dos criaturas humanas y españolas, Don Quijote y Sancho, a una decisión de la voluntad que les lleva a caminar por los mismos caminos. A uno le punge la acción absoluta, tal como sólo puede germinar en un ocioso; a otro la ínsula soñada, tal como el sueño puede germinar en una vocación ociosa.

Hay, pues, identidad de arranque o de destino en un «comportamiento étnico» y con este nombre la hemos de señalar: el comportamiento étnico de la ociosidad. Ahora bien, el comportamiento étnico y social sólo explica el ambiente—materia histórica, plástica, del tiempo—del fenómeno sanchoquijotesco. Es lo menos importante. La ociosidad es sólo el arranque psicológico, no es superestructura espiritual. Es tiempo pasado, no mira al futuro, y no puede explicar ni la peripecia, ni la acción, ni el ejemplo, ni la redención, ni la renuncia. No puede explicar nada importante. Es, repito, la atmósfera de la unión, la coincidencia histórica, no la coincidencia espiritual y entrañadamente temporal de amo y mozo. La otra concurrencia, la espiritual, la que se nutre de la corporalidad que densifica la actitud étnica, la suprema ligación que sobrevuela y superestructura las condiciones sociales, es el acorde anímico y el comportamiento individual más decisivos aún que el común comportamiento inicial para contemplar y vivir el protofenómeno.

En efecto, tan importante como el acorde anímico, es el comportamiento individual que viene después. Con lo que tenemos que habernos con tres grados de un continuo proceso, a saber: 1. Comportamiento étnico y social, que es lo único que estudiamos en este escrito. 2. Acorde anímico. 3. Comportamiento individual. Esto último, el comporta-

miento de la persona, es lo que presta a la existencia una forma querida expresamente, y, en nuestro caso, la forma específicamente sanchoquijotesca.

El acorde delata la plenitud del contacto con el Universo, es anterior a la escisión de hombre y naturaleza, y estructura lo que se llama el espacio acordativo. Pero este espacio en España, como en los pueblos naturales y colectivamente geniales, está cruzado por vectores místicos y espirituales: el espacio acordativo aquí es naturaleza y es gracia. Por eso, a pesar de constituir el acorde la masa nuclear íntima, agitada por el comportamiento, llamo espiritual al espacio acordativo; y la palabra quedará justificada si se tiene en cuenta que en castellano el «espíritu» está edificado sobre el alma, no sobre el intelecto puro, como en los restantes idiomas europeos. El hombre se encuentra eternamente ligado a los inconscientes acordes: el comportamiento individual se sitúa frente al acorde para imponerle una forma acuñada por la acción y por la libertad. Al final del proceso estaría, pues, lo decisivo de nuestra tarea: la fijación de la impronta quijotesca y sanchoquijotesca, arbitrada (= ingeniada) por el ingenioso Hidalgo, como sujeto de la libertad y de la locura.

No es mi propósito tratar ni del acorde ni de la originalidad que inhabita en la coherencia Don Quijote-Sancho. Mi tema es el de ociosidad y trabajo. Mas antes, hemos de hacer una excursión por el campo de algo íntimamente ligado al trabajo, como son los estamentos y las clases sociales; y asimismo los valores cardinales, o sea, las virtudes, que sostienen en pie los estamentos y las clases.

Las virtudes socráticas, mantenidas por el cristianismo con el nombre de virtudes cardinales, tienen un remoto origen; es ario este origen, y en el Código de Manu (11,235), aparecen ordenadas y articuladas de esta forma:

1. La askesis del Estamento de los letrados es... conocimiento.
2. La del Estamento de los defensores es... defensa.
3. La del Estamento de los trabajadores es... trabajo.
4. La del Estamento de los siervos es... servidumbre.

Enumeradas juntamente con su presunta virtud cristiana correspondiente, resulta la siguiente serie:

1. Conocimiento (Sabiduría).
2. Defensa (Fortaleza).
3. Trabajo (Justicia).
4. Servidumbre (Templanza).

En el sistema aretológico indio, es muy de notar que, en virtud de la diferenciación de las Castas (los Estamentos son Castas), la redención aretológica la propugna y la encuentra cada Casta independientemente, por el esfuerzo virtudinal (askético) propio, sin tránsito de menos a más, a menos en el aquende. Es decir, que el asketismo del obrero y del siervo, por ejemplo, que es trabajo, les redime como tales, sin que puedan pretender un ascenso dentro de los límites de esta vida; y lo mismo ocurre con los demás Estamentos, los cuales, como es sabido, fungen como compartimentos estancos. Esto, aparte del influjo y de la operación metafísica de la metempsícosis. La redención definitiva es la del conocimiento, virtud propia de los Letrados (Brahmanes). Aquí sí puede darse un ascenso posible, pero interviniendo para ello una serie de etapas facilitadas por la muerte y la renacencia; es decir, por obra de un principio de individuación social que oficia sucesivamente, o sea, más en el tiempo que en el espacio, de manera que pueda ser simbolizada por la imagen temporal que presta la generación asexual y crematoria del ave fénix.

El proceso de liberación del hombre occidental de con los estamentos, data por lo menos del siglo XIII. Liberarse un hombre de su estamento, significa liberarse del uso restringido de la virtud propia de su estamento, incluyendo el sentido de ampliar y de agotar el campo aretológico. La iniciación del proceso de liberación se sitúa en Alemania, por ejemplo, en Wolfram de Eschenbach, el autor de *Parsifal;* y cito este autor, y sobre todo esta obra, por estar ideológica y estilísticamente ligada al *Tirante el Blanco* y al *Quijote.* «Donde los otros, dice Joseph Nadler, bajo el influjo de una sociedad reciamente fraguada, sólo diseñaron lo estamental reflejado en los singulares, Wolfram fué el pri-

mero y el único de su tiempo que, en su Héroe, concibió la vida no ligada a los estamentos; sino el hombre con su culpa, su pecado y su explicitación.» Ya veremos cómo Sancho Panza sigue en cierto modo aferrado a su estamento; y, a lo largo de su vida escuderil, a pesar de su ilusión dignificatoria, rehusa siempre la arrogación de la virtud propia de los caballeros: la fortaleza teñida de la combatividad; y cómo en la transfiguración de su gobierno manipula hábilmente con un complejo de tres virtudes, soslayando siempre la del valor, en cuya omisión viene a cifrar al cabo la justificación de su renuncia.

Así como la palabra virtud, al tratar del pensamiento indio, debe ser subrogada por la palabra askesis, es decir, disciplina del conocimiento, informativa de la disciplina corporal, o sea, oración y meditación de la disciplina corporal en cada una de las tres castas activas, y meditación sobre el conocimiento en la casta superior, así también la palabra *vicio* y la palabra *pecado* deben quedar subrogadas en el mismo pensamiento indio por la palabra y concepto del *error*. La vida es error e ilusión original, más aún que pecado y culpa. En las virtudes socráticas no se menciona expresamente el trabajo; pero lo mismo en la justicia distributiva que en la conmutativa, en la estimación de lo que se merece y de lo que se tiene, la alusión al trabajo radicalmente originario, es evidente y esencial; por eso la askesis india del trabajo, propia de los labradores y obreros, la hemos puesto como virtud homóloga de lo que se llama «justicia» en el sistema occidental y cristiano. Mucho de lo que es el concepto moderno de justicia social, si manejamos significados y esencias, está entrañado en la askesis del trabajo, específica del sistema indio, y, ecoada o larvada, y más o menos expresa, en los sistemas de Occidente, aunque, en ellos está expresamente subestimada hasta que la rehabilita el Humanismo y la Modernidad.

El sistema aretológico de Platón es distinto del indio; mas tiene con él una estrecha relación étnica y tipológica. Por eso nos ha sido posible el fijar las correspondencias.

Aquí la *causa* y la *culpa* presentes desde el primer mo-

mento, es decir, desde el estadio mitológico del pensamiento (Homero y presocráticos) sustituye al *error*, figuración propia de la visión indostánica. El esquema platónico es el siguiente:

1. La parte racional del alma se manifiesta en la sabiduría (Sophía).
2. La parte volitiva y ejecutiva en la fortaleza (Andría).
3. La parte tercera del alma es la propiamente impulsiva y concupiscible.

A esta tercera parte o elemento del alma (epithumetikón: ad concupiscendum pronus; philokhrématón: pecuniae avidus) no corresponde virtud ninguna.

Al anterior sistema psicológico corresponde en Platón la siguiente articulación de Estamentos.

1. Estamento de los letrados (philosophoi). Su virtud peculiar es la Sabiduría.
2. Estamento de los guerreros y funcionarios (phúlakes.) Su virtud es la fortaleza y el valor.
3. Estamento de los trabajadores (georgoi kai demiourgoi). Al trabajo no se le asigna virtud propia. *El trabajo es ajeno a la Areté.* La gran masa de los ciudadanos (demos) tiene por analogon psicológico la parte concupiscible del alma. Su cuita, nacida de los apetitos sensoriales está embargada por las necesidades cotidianas. A esta parte masiva del Estado le está confiado el suministro de los fondos materiales de la vida social.

Diké y sophrosüne (justicia y templanza) no pertenecen, según Platón, a un Estamento determinado, sino que cuadran a la par, a todos tres.

Sin embargo, la tradición política y ética, de origen platónico, ganosa de asignar una virtud al Estamento de los trabajadores, habilitó, desde muy antiguo, para este cometido a la sophrosüne en una de las acepciones de esta palabra difícil y multívora: en la acepción de la templanza. La subestimación platónica por el trabajo llega en todo su vigor hasta Cervantes y hasta el *Quijote.* Los que forman el estado llano, no sirven, según un dicho de Cervantes,

«sino de aumentar el número de los que viven». Esto, aparte del humor sarcástico y de la queja que acaso pudieran envolver esta palabra. Empero, la rotunda subestimación quijotesca de los villanos es de origen platónico.

En los anteriores esquemas faltan los siervos, los cuales no forman en propiedad parte del Estado antiguo; al contrario de lo que ocurre en la visión-Mundo y en la visión social del hombre indio, en que el siervo y el intangible, aun cuando llevan sobre sí reciamente impreso el estigma de la insatisfacción social, no pueden, en cambio, sobre todo el siervo, ser excluídos de la askesis, la cual es, ante todo, oración y meditación.

Pero para nuestro propósito, no importa que los siervos estén excluídos del Estado si no lo están ni pueden estarlo de la Sociedad. Siempre resultará que en el mundo antiguo había dos tipos de trabajo: el trabajo libre de los obreros y el trabajo servil de los esclavos, y que su mutua presencia permitiría, a lo largo de los siglos, una posibilidad evolutiva por la cual quedasen sumados en uno; en una entidad y en una consideración. Ya veremos la transcendencia que esto tiene.

Nadie mejor que nuestro Infante Don Juan Manuel, para que nos declare la actitud de la tardía Edad Media y especialmente la de aquel su gran siglo catorceño (siglo ya en Europa noéticamente escindido por el Nominalismo en su misma esencia) en la tarea de fijar un sistema de los estamentos y de las virtudes. No olvidemos que nuestro Infante, autor del *Libro de los Estados* y del *Conde Lucanor*, escribe ambos bajo el influjo del Oriente conjugado con el único Platón operante en la Edad Media, el de la República.

Para el Infante los Estamentos conservan en su terminología un dejo de la clasificación india; pero, como los de Platón, son tres:

1. Los Oradores.
2. Los Defensores.
3. Los Labradores.

Corresponden, como se ve, al brazo clerical, aún muy

teñido de la consideración de los letrados (Brahmanes y philosophoi), al de la nobleza y al propiamente popular.

Ya hemos indicado cómo el momento del conocimiento acompaña a los sistemas estamentales y aretológicos de todas las épocas. El conocimiento está siempre acuitado por un riesgo de perversión o de disipación. El alma indostánica percibe el riesgo en el error—esa es su cuita. El alma griega lo percibe en la culpa que abate el conocimiento hasta la tierra, y que no retornará a su origen sino mediante una catharsis. Para el alma medieval, la culpa es felix culpa y el pecado original, que corrompe el conocimiento y la visión beatífica, queda superado por la gracia y en la imitación y secución del Redentor.

Estos presupuestos llegan a sazón y dan su fruto en la central y tardía Edad Media. El Estamento propio del conocimiento es el de los oradores, y el conocimiento es oración y contemplación sobrenatural. Este Estamento acomete lo que para el alma antigua sería una gran extrapolación funcional. Y mediante las Órdenes terceras y las Órdenes militares, trata de impregnar de su sentido a los dos Estamentos activos, el de los Caballeros y el del Estado llano. Florece a este punto la Mística; pero no puede evitar que la Caballería laica y la trovaduría se entreguen al culto mundano de D.ª Venus y que el Estado llano empiece a organizar sus riquezas en las Ciudades. Escolástica y Mística, Caballería y Trovaduría, Comercio e Industria incipientes conforman la sociedad en que se muestran los arreboles de un amanecer clasista. Todo ello, ya como resistencia a la evolución, ya como ironía, deja profunda huella en el *Quijote*.

La Edad Media cristiana paulatinamente ha ido desvalorando y amortizando el trabajo servil, el cual fungía en la oriental y en la antigua junto al trabajo asalariado y libre. El trabajo en la Edad Media, es cada vez más libre y menos servil; pero el nuevo tipo de trabajo que surge, al proceder de la fusión de los dos antiguos (el asalariado y el servil) se ostenta en la emergencia social como trabajo no ya servil, pero «vil». La novedad está en la aparición de los llama-

dos «oficios viles», considerando como tales todos los manuales en oposición a los llamados «liberales».

La consideración de los «oficios viles» duró en España más tiempo que en ninguna parte de Europa. Tanto, que todavía en 1781, pocos años después de la revolución industrial de Inglaterra, y pocos años antes de la Revolución francesa, la Academia de Ciencias de Madrid se creía en el caso de anunciar un concurso sobre el tema de «que el ejercicio de la industria no debe ser considerado como deshonroso». No hemos de olvidar esto de los «oficios viles», que habían constituído el ejercicio propio de Sancho Panza durante toda su vida, para considerar el tránsito de ellos a la escudería andante, y, más tarde, el gobierno de la Insula.

Ya en el siglo XIII, la Caballería en Europa había dignificado la condición del escudero. El escudero, procedente al principio del estrato de los asalariados, podía llegar a armarse caballero, cambiando con su esfuerzo su situación estamental. En efecto, el escudero, aparece pronto como «aguerrido» a la par del caballero. El tránsito puede considerarse como revolucionario y muy propio de la evolución social del Occidente cristiano. (Ya hemos dicho que Sancho, en cambio, sigue aferrado a la condición pacífica de su estamento, y en esto radica y brota una de las más copiosas fuentes de comicidad de la gran novela de Cervantes.)

A este punto, es menester interferir el decurso de estas líneas con un cuidado, o si se quiere, con una meditación de tipo labórico, conviene, a saber, cuál sea la consideración étnica del trabajo en España, y, a la par, cuál sea su consideración en el *Quijote*.

En el estudio de Goetz Brieffs, titulado *Del espíritu económico de España*, publicado en el *Anuario de la Görresgesellschaft*, hace, según creo, unos veinte años, se somete a una seria meditación el tema del trabajo entre los españoles. En él se alude al libro clásico de Adam Smith, y a la afirmación que en él se halla de que es el trabajo de todo un pueblo lo que proporciona su haber anual; esta afirmación la considera Brieffs como *perturbadora para el Ethos*

hispano. Y, más adelante, añade: «La visión platónica de que el trabajo perjudica a la «Areté», se hizo en alto grado propia del Ethos esotérico de la época feudal. España es el país que, por otra parte, y merced a una fortuna inesperada, pudo sentirse pueblo Señor, más que otro país alguno.»

El trabajo como perjudicial a la Areté no es propio de los *Philosophoi* ni de la virtud que les es propia, sino de los obreros y labradores, cuya virtud es, como sabemos, la *sophrosüne.* De donde se sigue que la *sophrosüne* tiene, ante todo, un sentido de morigeración y de templanza, la propia del trabajador que en el Estado antiguo no dirige el Estado, y que soporta las leyes que él no hace, y los humorés de los funcionarios y de los guerreros. No está lejos esta virtud de la del siervo; y a mi ver, si la virtud del siervo, según el dicho imponente—dicho silente más que decidero—de Epicteto es el Silencio, resultará que el Silencio es la misma *sophrosüne* teñida de prudencia, es decir, de disimulación, y llevada al límite; y también que el trabajo es, en las sociedades antiguas y medias, ejercicio peculiar del tipo más ínfimo de la Areté, y que perjudica a la misma «Areté» en el cimajo de su alteza, o sea, cifrada en la Sabiduría y en la Justicia.

España, por obra del descomunal milagro que fué el descubrimiento de América, cuando estaba ya en plena evolución en otras partes y en otras gentes el concepto del trabajo, se vió en situación propicia de sostener su economía natural y semicerrada, dentro de su Imperio, con ingresos de origen conquistador y sus sucedáneos; con lo que, bien de su grado, se vió constituída en pueblo Señor que pudo vivir—y vivir elementalmente—pagando el trabajo ajeno, cada vez socialmente más acreditado, con el oro de los ingresos coloniales.

La calificación de pueblo Señor se ha de entender como aplicable a todo el pueblo, incluso a los mendigos, en cuya boca pudo sonar insolente y vibrante una expresión de tal metal como éste: ¡pobres, pero honrados! O bien aquella otra, no ya de los mendigos, sino de los pícaros, los cuales,

en boca del *Buscón*, de Quevedo, consideraban los hurtos de su ejercicio, no como arte mecánica, sino liberal.

De los «oficios viles» fué arrancado Sancho para que se sumase a la ociosidad poética por creadora y divina, a la actividad absoluta y mística de la Caballería quijotesca. Y el impulso de Sancho, que le llevó a aquella sumación, tiene también su clave en primera instancia, en la psicología de la ociosidad. Por semejante manera, el impulso de Sancho quedó unido al espíritu de Don Quijote.

En efecto, la locura de Don Quijote no fué sino el término a que abocó en su desarrollo el humor de un hidalgo rural, cazador y ocioso. Concebida la Caballería en su origen europeo como obra de locos—no hay que olvidar que el héroe de la Obra Capital de la Caballería, *Parsifal*, sale al mundo vestido de bufón—, Don Quijote, menos perturbado que sus modelos, la concibe, por su parte, como una actividad absoluta, es decir, mística; Don Quijote se vió convertido por obra de su locura en un actuante absoluto, con absoluteza no estacionada en diversas *epochés* de relatividad, es decir, de operación práctica y transfigurativa de la materia, de la sociedad o del mundo. Un loco es un actuante absoluto, cuyos ímpetus se incubaron en las visiones absolutizantes de su ociosidad. Y al hablar de ociosidad me refiero siempre al opuesto polar del trabajo. Por eso, en cierto modo, los rendimientos de un loco activo, se cubren con los ocios de un visionario. Es el signo de la absoluteza el que les alumbra comunalmente.

La virtud de la fortaleza, definida por los estoicos como el conato para perseverar en el bien, como una *constans et perpetua voluntas* mantenedora de la moral, ya en el término originario griego (andría), llevaba un matiz de acometividad viril, es decir, algo discontinuo, diferente de la continuidad energética que como acepción principal ha prevalecido. La fortaleza la solía entender el pueblo español, por sí, y por sus doctrinarios de la política de la gran época, en el sentido de la bravura y de la valentía, no en el sentido del poder y del caudal de dotes energéticas; y éste de la

bravura es el sentido que a menudo encarece Don Quijote respecto de sí mismo.

Don Quijote es un valiente sin poder, y a cada paso alaba él mismo su propia bravura en palabras emocionantes para la sensibilidad moderna, la cual no puede menos de considerar junto a su nobleza, su impotencia: en palabras que responden también a la misma actitud del pueblo en sus salidas al escenario de la historia, y al culto suyo antiguo por el animal sagrado que sale a ostentar su bravura en el anfiteatro.

Y así, Don Quijote llegó al término de su vida sin que, al otear desde la cumbre, viera el paisaje cubierto de nuevas dunas y canales, y transformado por su esfuerzo, como lo viera el Dr. Fausto a punto de redimirse en la propia transfiguración. No es extraño. El Fausto es el Epos moderno de la burguesía, y Mefistófeles, padre de la ficción, es el símbolo del moderno Estado diabólico y maquinador.

El Quijote es el Epos del Espíritu puro y de la pura carne, en la época de la última aristocracia y del último angelismo de la humanidad, la cual aún gozaba de los reverberos del Espíritu en el ocaso de los héroes singulares.

A primera vista, todo esto parece ociosidad, y en primera instancia lo es. La valentía insolidaria está incursa en efecto en la psicología de la ociosidad, no aquella valentía que es secuela normal de la fortaleza; que la combatividad tendrá siempre un valor destacado en el hombre y en los pueblos y con ella, dicho con toda reverencia, ha de contar siempre la política.

También, a primera vista, por el vehículo de la ociosidad, siega o toca el *Quijote* su círculo con la novela picaresca. Todo ello, repito, a primera vista, porque si hay dos ambientes ajenos y aún repelentes entre sí, esos son los que vivifican obras como el *Quijote* de una parte, y las novelas picarescas de otra. [1]

[1] El pícaro es un antihéroe. Lleva enfermo y corrompido el mismo núcleo de su alma, en el cual, no ya se ha aposentado, sino que ha preso y arraigado la ociosidad. Es un incurable, y su ociosidad sin remedio no es capaz de transfigurarse ni en trabajo ni en ocio creador. El pícaro está más pervertido que el gran pecador, el cual puede no ser un ocioso. El bandido, el criminoso, el rufián,

Pero conviene remover la corteza para acendrar más la entraña a que pretendemos llegar. ¿Por qué se hurta Sancho a los oficios de su vida, a su trabajo? ¿No le guía la ociosidad más que la codicia, o la codicia en función de la ociosidad? Mucho se ha insistido en la codicia de Sancho; mas no se trata de la codicia del hombre activo, sino de la del ocioso. Su ideal está puesto en el arriendo de la ínsula, en vivir a pierna suelta de los ingresos rentísticos. [2] Todo esto, repito, observado a primera vista, y anotado en la primera instancia de todo el proceso humano y novelístico de Sancho.

Y llega Sancho, cada vez más alejado de su trabajo nativo y de su Estamento, de los «oficios viles» que le cons-

---

pueden ser en nuestra literatura, y de hecho lo son a menudo, sujetos de conversión y redención, porque su núcleo álmico conserva algún elemento, es decir, alguna fuerza sana, sobre la cual pueda operar la conversión axial. En el pícaro, no. Cervantes no escribió nada genéricamente picaresco, aunque llame «pícaros» a algunos hijos de su fantasía, como Rinconete y Cortadillo. Cuanto a éstos, los instaló tan a la vera de la germanía, que las líneas propiamente picarescas se les fueron atenuando hasta llegar, por reacción contra el ambiente, a una decisión enteramente antipicaresca: la de una conversión y reforma de vida, propuesta por Rinconete, con cuyo anuncio se clausura la primorosa novela.

La conversión del pícaro—normal y terminal en la novela picaresca europea—fué tarea ante la cual se mostraron impotentes los grandes noveladores de la picaresca española. En la picaresca francesa e inglesa, el pícaro podía convertirse a la vida civil, y cifrar su reforma en la creación de un hogar y en la nueva probidad de la conducta, es decir, en el trabajo. Esto, que tiene entonación burguesa, implica una organización de la burguesía europea, más o menos incipiente, pero desconocida en la España del Barroco.

La «conversión» en la picaresca española, como la que, al parecer, preparaba Mateo Alemán para la tercera parte de la vida de su pícaro, según algún indicio de la segunda, había de ser, no una conversión civil, sino ascética, la única conocida y apreciada de los españoles.

Pero esto—ya lo he indicado—era nuclearmente imposible. Por eso Quevedo, al final del *Buscón*, despide a su antihéroe para las Indias, y con esto le despacha para siempre; y Mateo Alemán y López de Úbeda anunciaron últimas partes que jamás aparecieron ni podían aparecer.

Me he entretenido en esta disquisición para mostrar que la ociosidad sancho-quijotesca, por ser ajena a la picaresca, no hubo de funcionar nunca como resistencia al ocio creador, ni menos a la abnegación y renuncia final. El núcleo vital de Don Quijote era sano, y en esa su sanidad está normalmente fundada su conversión.

[2] *Quijote*, I, 50, «y cuando me faltare habilidad para gobernar, dice Sancho, yo he oído decir que hay hombres en el mundo que toman en arrendamiento los estados de los Señores, y les dan un tanto cada año, y ellos se tienen cuidado del gobierno, y el Señor se está a pierna suelta, gozando de la renta que le dan, sin curar de otra cosa».

tituyen escuderilmente sólo afín a los villanos, con los que sólo él, Sancho, puede entrar en colisión o en pacto, llega digo, a la altura desvanecedora de su gobierno y de su ínsula.

En obra, no sólo universal y humana, sino también, en su concreción, integral y compleja, como es el *Quijote*, la sátira específicamente política, junto a la difusa sátira social, se concentra en los capítulos dedicados al gobierno de Sancho.

El tema de la ínsula, en su categorización estética y moral, es muy afín al tema del *Somnium vitae humanae*, peculiar, en el Centro de Europa, del Humanismo debatiéndose, aún, a vueltas con la Edad Media. Las manifestaciones más tempranas del tema—el labrador que sueña durante una noche que es rey—proceden, como he dicho, del Centro de Europa: la culminación, empero, la logra Calderón, y, antes que Calderón, Cervantes, en los capítulos dedicados a la ínsula Barataria. La entonación de Cervantes al componer este su episodio inmortal, no sólo es transcendental y metafísica, como en Calderón, sino satírica, política y cómica.

A la manera como Carlos V pone su testamento político en manos de su hijo Felipe II (véase la publicación documental de Gachard), con la misma solemnidad y con parecidas polabras Don Quijote deposita en el oído de Sancho un cuerpo de doctrina que, ante todo, se ciñe a diseñar el esquema de las virtudes políticas, el mismo utilizado por la publicística doctrinaria española del Renacimiento y del Barroco. Cervantes lo conocía y lo parodia. Lo que en un caso sirve para la formación del príncipe o del gobernador cristiano, aquí oficia para el adoctrinamiento del buen gobernador Sancho Panza.

Se trata del sistema quinario de las virtudes. [3]

---

[3] Acerca de este tema de las virtudes, y específicamente del sistema quinario de las virtudes, encarezco—más que me permito—indicar al lector, la consulta de una de las obras más importantes, a mi ver, que se han publicado en España en estos últimos años: al *Fernando el Católico, en Baltasar Gracián*, de que es autor el catedrático don Ángel Ferrari; obra verdaderamente considerable en la historia de la literatura y de la política barroca. Y también—¿cómo negar el engarce?—en la historia de la teología, entendida ésta en un sentido amplio; pues—a vueltas de la política renaciente y barroca—de la angélica y teológica, se trata, como de una vegetación que envuelve el pensamiento político español en los siglos en que se debate con Maquiavelo y con la propaganda protestante. Y en medio del bosque sagrado, o, por mejor decir, de la selva santa, ¡cómo resplandecen los primeros destellos de la política realista, a cargo siempre

Los consejos y documentos que Don Quijote da paternalmente a Sancho, son exhortaciones al ejercicio de las virtudes políticas, las articuladas por los tratadistas en sistema y cuerpo quinario. En el cual adjuntan la fe, procedente de las virtudes teologales, a las cuatro cardinales, procedentes, a su vez, de las virtudes platónicas, en este orden: 1. Religión (o fe). 2. Prudencia. 3. Justicia. 4. Fortaleza. 5. Templanza.

A este sistema quinario fundamental, solían añadir los tratadistas un cuerpo suplementario de dotes, tales como el linaje, el nacimiento, la educación, el Consorte, los parentescos, etc. Lo mismo hace Cervantes.

Como se ve, el esquema quinario surge de una adición de las virtudes teologales a las cardinales, reducidas las primeras y fusionadas en una entidad bajo el nombre genérico de religión. También se ha querido explicar la reducción a quinario de un sistema septenario en su origen por el carácter apolítico y perturbador en política de la caridad y de la esperanza. Pero esto es ilusorio. En la «política cristiana» de los siglos XVI y XVII están siempre presentes, por lo menos en las virtudes afines de la clemencia, de la gracia, de la misericordia. Y esto por varias razones. Lo primero, porque la fe va unida indisoluble y confusamente—la fe, según San Pablo, es la sustancia de lo que se espera—a la esperanza, y de tal manera, que sólo la sutil razón teológica puede diferenciarlas en conceptos y juicios válidos, pero que no gozan de la univocidad práctica suficiente para ser peculio de la razón política. Lo segundo, porque la caridad va incursa en la tensión polar señalada en la expresión «justicia y misericordia», y en la facultad de gracia aneja al ejercicio de la soberanía. Allende de esto, la templanza no ha sido entendida en el sentido de resignación o de silencio, a la manera antigua, como peculio de los inferiores, como *sophrosüne*. La política doctrinaria que necesitaba incluir la hacienda, y en general la economía nacional,

---

de aragoneses—Antonio Pérez, Vitrián, Zurita, Gracián—y cómo se insinúa la benigna compaginación de su realismo-idealismo con el espiritualismo desnudo de los castellanos!

como pieza capital, en sus lucubraciones, y que no disponía de más recursos terminológicos que los que le deparaba el sistema virtudinal consagrado, asió, como de áncora de salvación, de la templanza, y de su carga semántica, en la cual tenía propia cabida la acepción morigeradora, para identificarla con el ahorro y con la balanza económica propia de la economía doméstica, paradigma, al cabo, de una primaria economía estatal.

Una de las finezas de visión del señor Ferrari en la obra citada, consiste en fijar en el tratamiento cursivo de la templanza el arranque del arbitrismo económico. Pues bien, el arbitrismo arranca doctrinariamente de la virtud de la templanza; pero normal y psicológicamente arranca de la esperanza; donde resulta que, ni aun la esperanza, si bien tácitamente, tampoco queda fuera de las quinas aretológicas, al menos en el estadio patológico que entraña el arbitrismo.

Si aplicamos el esquema quinario a los consejos dados por Don Quijote a Sancho, al punto veremos que falta la mención de una de las virtudes, la de la fortaleza, tal como la entendieron los tratadistas españoles. Ya hemos indicado que la asimilaban a la valentía, a la bravura, al coraje. El príncipe, entre su numerosa y completa dotación de prendas, había de poseer la dote del valor, propia del príncipe guerrero, y todo príncipe—el héroe barroco—había de serlo en potencia. Ésta es la dote que más a menudo y con más ahinco postula Don Quijote de sí mismo: «Pero dime, por tu vida, ¿has visto más valeroso caballero que yo en todo lo descubierto de la tierra?» (*Quijote*, 1.º, 10), dice una y otra vez a Sancho. Valiente y temerario y nunca más que en la aventura de los leones, en la valentía cifra, a la manera española, la fortaleza. La misma fortaleza del ánimo encarecida a menudo por Don Quijote, suele abocar también a la bravura: Don Quijote no es un estoico ni un solitario. Aun el mismo *sosiego* presente siempre, con calidad estética y moral, queda siempre muy destacado en el sosegado continente con que espera las acometidas. Pero de lo que significa el coraje en la caracterología de Don Quijote, habría

que hablar con más detenimiento; y lo mismo de lo que significa el sosiego, el cual anima un valor estilístico fundamental.

La ausencia de la virtud de la fortaleza-bravura en los consejos que el Caballero da a su escudero, tiene su explicación en la economía característica de la obra literaria. Y no deja de sugerir cierta gracia o comicidad el parar las mientes en ello. En efecto, Don Quijote podía estimular en Sancho todas las virtudes aceptables y aceptas en Sancho el Bueno y en el buen Sancho, todas, menos la de la valentía. Esto no se le podía ocurrir a Don Quijote, sobre todo refiriéndose a la valentía agresiva, que es la propia del que sale a buscar las aventuras, no sólo arrostrándolas, sino requiriéndolas. Pero, aunque el sistema quinario no está completo en la expresión y en la enumeración, aunque una de las virtudes no esté presente, por lo que se la orea, lo está al menos, por lo que se la calla. Este silencio acredita la comicidad del fatal y último episodio de la ínsula, el que dió al traste con el acuitado gobierno, cuando los insulanos, gritando «¡Arma, arma, Señor Gobernador!», requirieron de él el coraje y la industria necesarios para repeler la agresión.

Pero casi me arrepiento de la anterior explicación y quisiera aventurarme a exponer otra hipótesis más plausible, o tal vez más a tono con los cuidados de orden superior que urgían al gran artífice de la obra literaria. Cervantes había ya apurado y volvería a apurar la comicidad que brota del contraste entre la acometividad de Don Quijote y la cobardía de Sancho. Ahora pudo haber repetido la misma situación hilarante que hubiese conducido a la eterna protesta: «Yo, Señor, soy naturalmente pacífico y ni por pensamiento he de tomarme con los enemigos que trataren de arrebatarme la ínsula.» Pero Cervantes excluyó del primer capítulo de los Consejos (dejando lo cómico para el segundo) todo lo que pudiera ser provocante a chiste o a risa. Cervantes formuló un breve cuerpo y espíritu de doctrina política con esa gravedad y sobriedad que se llama *sosiego;* sosiego de actitud, de mente, de estilo. Y consiguió su propósito de un modo asombroso; y, con

elementos simplísimos de dicción y primariamente eternos de pensamiento, alcanzó un nivel de dignidad, de fe, de sublime paternidad, sólo comparable, en su pura humanidad—fuera de toda literatura, de toda angustia—, a los decálogos que son varias veces milenarios, y a la par recién nacidos en la pura expresión del hombre. Así, en lugares comunes pero nobles, el sosiego del estilo se coronó en esta extraordinaria transfiguración y transparencia, dejando sólo percibir un quejido singular allí donde Cervantes supo siempre poner un acento personal: al impetrar que no se añadiese aflicción al desgraciado y al pobre.

Veamos ahora el detalle con que Don Quijote aplica el sistema aretológico, usual en los escritores políticos de la época, a su aforística disertación, en la cual se echa de ver que, al igual que éstos, comienza, tras un exordio, por la virtud de la religión, caminando como todos, en lo que a ella se refiere, sobre los libros sapienciales.

1. RELIGIÓN: «Primeramente, oh hijo, has de temer a Dios, porque en temerle está la sabiduría y, siendo sabio, no errarás en nada.»

2. PRUDENCIA: «Los no de principios nobles deben acompañar la gravedad del cargo que ejercitan con una blanda suavidad que, guiada por la prudencia, los libre de la murmuración maliciosa.»

3. JUSTICIA: «Nunca te guíes por la ley del encaje... Procura descubrir la verdad por entre las promesas y dádivas del rico, como por los sollozos e importunidades del pobre... Cuando te sucediere juzgar algún pleito de algún tu enemigo, aparte las mientes de su infamia y ponte en la verdad del caso.»

4. TEMPLANZA: «Cuando pudiere y debiere tener lugar la equidad no cargues todo el rigor de la ley al delincuente... Al que has de castigar, no trates mal con palabras.»

Como se ve, respecto de esta virtud tiene Don Quijote el concepto que le presta el lenguaje corriente, sin teñirlo del color hacendístico y económico usual en los tratadistas.

A.—JUSTICIA Y MISERICORDIA: «Hallen en ti más com-

pasión las lágrimas del pobre; pero no más justicia que las informaciones del rico... Si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva.»

B.—LINAJE: «Haz gala, Sancho, de la humildad de tu linaje, y no te desprecies de decir que vienes de labradores... La sangre se hereda y la virtud se aquista.»

C.—CONSORTE: «Si acaso enviudares... y con el cargo mejorares de consorte, no la tomes tal que te sirva de anzuelo y caña para pescar y del no quiero de tu capilla.»

No se agotan en esta enumeración todos los puntos de los «primeros consejos» de Don Quijote, ni lo he creído necesario, dado que su temática se ajusta al mismo esquema quinario y suplementario que he tenido en cuenta para los transcritos.

Con todos los antecedentes expuestos, de tipo aretológico, labórico y sociológico, podemos pasar a considerar la gran salida escuderil de Sancho no menos admirable que las caballerescas de Don Quijote.

La salida de Sancho a la vera de Don Quijote, llena, en efecto, los relieves de un fenómeno portentoso. Tanto le instó, le importunó y le machacó el loco caballero, que acabó por convencerle. Esto es lo que nos dice Cervantes. Pero no basta con la simple exposición de tan inertes motivos y apariencias. Es mucho más lo que, sin necesidad de increpar a Cervantes por sus reticencias (ya pasó esta moda), el mismo Cervantes, que es el padre, no sólo de Don Quijote, sino de Sancho, nos da a entender. Hay mucho de humano, de caracterológico y de sociológico discurriendo por debajo de una constatación narrativamente acuñada. La decisión de Sancho merece un estudio detenido, más aún del que ahora podemos hacer.

Sancho se desarraiga de su terruño, de su mujer e hijos, para seguir a un loco, sabiendo que lo es. Y esta presunción es lícita. La explicación necesita de la busca y fijación de un acorde, de una situación, o de un comportamiento adunador de dos almas gemelas, o de dos impulsos parecidos.

El acorde, si lo hay, no puede pertenecer al tipo de los

acordes calificados genéricamente de serios; porque Sancho se produce como quien (¿bohemio?, ¿pícaro?) se entrega a la vagabundez y a la vera de un loco. Dejando para otra ocasión, lo mismo que otras sugestiones que ahora se silencian, la fijación y aislamiento del acorde anímico de las dos criaturas humanas que se lanzan a los caminos, bastará de momento que prestemos la atención a los hábitos antiguos, al nuevo hábito y a la nueva actividad que les asocia entrañablemente en una acción que arranca de dos ociosidades que tienen comunes importantes vectores de los que cruzan el campo de su existencia. Ociosidad situacional y actividad anhelada en Don Quijote; trabajo situacional y ociosidad anhelada de Sancho. Don Quijote era un hidalgo ocioso que se dió a una lectura ociosa. Ociosa llama Cervantes y con él todos los moralistas de la época que se ocupan de ella, a la lectura de los libros de Caballería. El público de aquella literatura era un público ocioso formado en su mayor parte por mujeres, las más de éstas doncellas en cabello y mozas casaderas. También esto lo repiten los escritores de la época y nosotros sabemos que es la mujer la que engrosa el público que consagra las obras y los géneros literarios que miran al entretenimiento. Ya hemos visto que la ociosidad de Don Quijote, que seguimos llamándola en primera instancia ociosidad, no es del tipo de la de los pícaros y esto baste para superar el prurito de descubrir entre ambas una analogía. Tampoco es análoga a la picaresca la ociosidad ideada y anhelada por Sancho, aunque el prurito de parangonarla sea en este caso, aunque vano, mayor. Ni tampoco la pobreza general de los españoles puede darnos una explicación del comportamiento común de amo y mozo como caso concreto, siquiera la pobreza esté en España íntimamente ligada con la ociosidad. [4] Al decir que el Ethos hispánico es ajeno al trabajo, encarecemos que esto no quiere decir que el campesino de Castilla no trabaje; antes al contrario, su capacidad de fatiga es tan

[4] «Es un terrible círculo vicioso—dice Unamuno en uno de sus ensayos—el de nuestra pobreza, engendrando holgazanería, y nuestra holgazanería engendrando pobreza. Hacemos tiempo para matarlo.»

grande como la resistencia que le ofrece la pobreza del terruño que trabaja. A esto se puede añadir que cuando los pueblos en que prospera el tipo fáustico, los que han hecho del trabajo su pasión y han mecanizado su alma y cohibido sus instintos, hurtan el cuerpo al trabajo de la tierra, el campesino español, por su parte, sigue apegado a ella de quien sólo vive, y de quien sólo espera vivir, sin ninguna otra esperanza. Pero el trabajo manual y el trabajo asalariado, o sea, la actividad sujeta a un método y a un programa labórico, no está consustancializado con el Ethos social del español. Ni con su Ethos ni con Pathos, ambos unidos en el espacio interior del hombre moderno, al que ha abocado desde el humanismo acá, toda la cultura del Norte y Centro de Europa y, muy especialmente del Norte de América. [5]

Decía Baltasar Gracián que los principes alemanes traían con sus guerras revuelta a toda Europa, que eran la causa del desasosiego de Europa. Y esto lo decía, no sólo del país clásico de la pasión por el trabajo, sino en una época en que la guerra de Treinta Años había transformado el sentido del dinero y del trabajo, en que surgió ya definido el sistema de las grandes empresas en que, por ejemplo, y por primera vez, apareció concebido como gran empresa industrial el negocio del libro y de la imprenta. El trabajo es, en efecto, debatida concurrencia, más aún que el hambre, que la sed y que la querencia, porque es una potencia más continua, más lenta y más proyectiva en el seno del futuro, y porque es producto de la libertad. Y la transfiguración provocada por su propio coeficiente de aceleración, es específicamente polémica y conduce a la guerra. No es lícito acusar el aspecto positivo de una entidad, o de una figuración, sin doblarla del aspecto negativo concomitante. El trabajo, arduo, ímprobo y metódico, es la objetivación segunda de la *libido dominandi*, siendo la primera la imaginación; la tercera, el riesgo; la cuarta, la destrucción-construcción; la postrimera, ruina y silencio.

---

[5] La estética de la organización del trabajo usa ya de términos consagrados. En la burocracia se llama «el buen orden del servicio». En la vida monasterial el término empleado: «música de los ojos», es mucho más antiguo y más bello.

Lo que en la historia de los estilos llamamos la era naturalista en que vivimos, corresponde en la historia de la economía a la era de la técnica, es decir, del trabajo. Vivimos bajo el signo y bajo el riesgo y locura del hombre técnico, o sea, el que configura un paisaje y un paisanaje, en medio del cual la espiritualidad de Don Quijote y la carnalidad espiritualizante de Sancho, llenarían un papel mucho más sorprendente y detonante que el de una bomba, aunque de efectos inversos y acaso más necesarios para la salud moral del mundo. [6] Mas he aquí que el trabajo conduce a la explosión y a la guerra, y uno y otra conducen a la locura. Y a una locura de signo opuesto a aquella otra de Don Quijote germinada en la ociosidad.

Los ingresos de origen conquistador, el oro de América, el *deus ex machina* y el elemento maravilloso de la economía y de la hacienda del tiempo de Cervantes, tiene muy adecuados representantes, tanto en la primera como en la segunda parte del *Quijote*. Me refiero a aquellos maravi-

---

[6] Bastará con dos ejemplos para ilustrar el amoralismo del hombre técnico. El primero se refiere a Helmholtz, el gran físico alemán. Cuando este eminente sabio, recibió, durante sus fiestas jubilares, el homenaje de los físicos del mundo, sus contemporáneos, creo que en la Universidad de Königsberg, hubo alguien que, con ocasión de hablar del espéculo ocular (el que abre la única ventana de la medula del hombre) inventado por Helmholtz, habló también del inventor como gran bienhechor de la humanidad. Y entonces, Helmholtz se creyó en el caso de decir que no le había guiado en su descubrimiento el menor deseo de beneficiar a la Humanidad, sino únicamente la curiosidad de ver lo que había «allí dentro».

El otro caso se refiere a Ferrari, eminente colaborador en el planeamiento y construcción de la bomba atómica. En los días en que en el desierto de Alámogordo, en Nuevo Méjico, se preparaba la torre y dispositivos para arrojar la primera bomba, para hacer la primera prueba, «algún técnico, dice el Padre del Barrio, S. J., en un artículo brillante, parece abrigaba sus temores de que, una vez iniciada la reacción en cadena con tan enorme cantidad de explosivo, se comunicase a la tierra, y el planeta entero estallase». Desde el mundo de Don Quijote en que podemos ponernos, la insensibilidad y la responsabilidad de quien así obra, y de quien así trabaja, resulta espeluznante. Y tan ocasionada y tan imperiosa como este horror, es la visión del carácter adámico de todo el comportamiento. En el cual, la locura, tan apegadiza como al técnico, al político que, de modo imponente, acoge la responsabilidad, se hincha de tanta grandeza como el pecado primigenio. Fué el pecado de la *curiositas* quien alumbró la humanidad del primer hombre. Y puede ser la locura de la *curiositas* la que algún día alumbre los estertores del planeta. Y, en tanto, junto a la técnica, el profetismo de la humanidad, nunca extinguido, verá que se extiende ante sí la tarea, o, más bien, el ocio de gritar sin descanso la filosofía del último hombre sobre la tierra.

llosos cien ducados que halló casualmente Sancho en Sierra Morena, y a aquellos otros doscientos que le regaló la Duquesa. Ellos sostienen en gran parte la secuencia de Sancho a la vida vagabunda y la sostienen arbitrísticamente, con operación que cuadra en la psicología de la ociosidad tanto como en ella cuadra, respecto de su Señor, la identificación de la fortaleza con la bravura y de la bravura con la impotencia. Bravura sin poder, ya lo hemos dicho, define la caracterología de Don Quijote. Sólo el ocioso carece de poder, y sólo el ocioso sin poder amaga la bravura en toda su puridad.

Decía Enrique de Rohan [7] que el poder y la política de la España de su tiempo (que fué el gran siglo de España) «por no hallarse apoyada en motivos ciertos, es tan sólo una mentira, un miedo, un fantasma y una cosa vana en apariencia». Don Quijote, en toda su entereza, es también, por su parte, mito cumplido e imagen de su patria y cruce personal de las energías que pueden desmentir la sentencia, como sentencia, razonable, y sólo razonable, de Enrique de Rohan. Y ello según una estimación cuya explanación dejo para otra oportunidad. Es interesante y curioso que Cervantes y el autor del *Viaje a Turquía*, dicen de esta nación lo mismo que Rohan dice de España. Turquía, como España: dos pueblos comunalmente (demóticamente) aristocráticos.

A los denuestos de Rohan es a lo que responde Gracián cuando afirma que Fernando el Católico fundó «la mayor monarquía hasta hoy en religión (fe), gobierno (justicia), valor (fortaleza), estados (prudencia) y riquezas (templanza)». Las riquezas a que se refiere no son las derivadas del trabajo como único haber anual de todo un pueblo, sino a las riquezas indianas, semejantes a aquellas que Sancho soñaba extraer de su ínsula.

Después de haber centrado en este escrito el tema del trabajo y de la ociosidad, ¿qué decir del padre y creador de los dos héroes, que no antihéroes, qué decir de la actitud personal de Cervantes respecto del trabajo? Cervantes es

[7] Vid. Ferrari, ob. cit., pág. 152.

por muchos motivos un hombre de excepción, no sólo en medio de sus hombres, es decir, de la comunidad étnica de su tiempo, sino en medio del paisaje literario de su patria. Cervantes era una gran trabajador y a la par un hombre heroico, como San Ignacio; y su puesto, que es un mirador universal e hispánico, le sostiene en una cumbre desde la cual juzga. Su actividad y su método estimativo es el muy moderno de la recíproca y opuesta mensuración, según el cual el reposo ha de ser medido por el movimiento y viceversa, y lo formula con la imagen del bobo discreto que se encuentra repetida en sus escritos. «Decir gracias, observar y escribir donaires, es de grandes ingenios: la más discreta figura de la comedia es la del bobo, porque no lo ha de ser el que quiere dar a entender que es simple» *(Quijote*, II, 3). Tenía Cervantes una sensibilidad muy aguda para observar, y para enjuiciar la ociosidad y la crápula, y para delinear creativamente los antihéroes que los representan. Así al fin del *Rinconete* deja Cervantes constancia de su asombro y de su escándalo, ante la vida marginal de la Sevilla que él conocía; y en el *Celoso Extremeño* nos presenta a Loaisa como hijo abortivo de la ociosidad. Pero, al mismo tiempo, Cervantes nos presenta en el *Quijote* dos héroes novelescos, no dos antihéroes; y, ambientando a ambos, un tipo de ociosidad situacional de otro linaje que la que pudiera merecer sus dicterios. Una ociosidad incoativa de una actividad superarrogatoria que ha de prestar, llenando el espacio novelesco, la materia y la energía de la gran obra.

Esa ociosidad teñida de ocio, que no es el del filósofo, sino el del actuante absoluto, cubre, en el momento en que se incoa la acción, y en toda la extensión de su área, aquella otra superficie de la triste ociosidad étnica. La cubre sin fundirse con ella. Es en razón de esa cobertura, por lo que nos hemos detenido en el estudio del estrato inferior y durmiente, cuya existencia secular debe constituir un cuidado prurente para todo español. También alzó un cuidado grande para Cervantes, que la veía con ojos tan abiertos como el autor del *Lazarillo de Tormes*. Y no sólo la ociosidad de

los hidalgos, como este autor, mas también la de los caballeros y la de los Grandes; y con palabras terribles y sarcásticas. Recuérdese el juicio que le merecen los Duques, a los que llama sencillamente bobos, y la mención de aquel hombre chico de quien decían «que era grande» y que deambulaba en carroza por las calles de la Corte, rodeado de lacayos.

A causa de esta posición y esta actitud enjuiciadora de Cervantes, debe tratarse con sumo cuidado cualquier comentario que se haga al capítulo referente al Caballero del Verde Gabán; ni se crea ver en él el dechado del hombre propuesto a sí mismo como ideal por Miguel de Cervantes. El cual se extraña a todo lo que describe para reflejarlo en la ficción con mayor fidelidad fictiva y pregnante felicidad. Aparte de esto, el capítulo que contiene aquel relato es de la mayor importancia para estudiar el comportamiento de la ociosidad. La ociosidad encarnada en unos y en otros, sale ahora a escena bajo varias figuras que dialogan entre sí. Uno, Don Quijote, el superador de la ociosidad sublimada en el ocio caballeresco que de ella misma emerge, el andante que se entregó «en los brazos de la Fortuna para que me llevaden donde más fuese servida». Otro, el ocioso de más apacible tempero entre los que habitan en lugar corto y tierra ancha, el hombre de chapa don Diego de Miranda, saboreador beatífico de su propia ociosidad. Su estrella no es de vagar, como la de Don Quijote. Es el caballero estante, el polo opuesto del mismo ciclo que rodea la ociosidad originaria del andante. Otro, Sancho Panza, para quien el encuentro con don Diego tuvo más preñado sentido que para ningún otro, pues encarnaba su propia ilusión bajo la apariencia del propio ideal. Al punto se comprendieron los dos, y Sancho besó a don Diego; y don Diego, creyéndose—¡iluso!—un gran pecador, calificó a Sancho con el título de Bueno. Y otro, finalmente, el hijo de don Diego, el cual, según el dicho de Don Quijote, no necesitaba trabajar «para pane lucrando, siendo tan venturoso él que le dió el cielo padres que se lo dejen». El capítulo, a vueltas de la más apacible narración, en que el estilo se goza en detener el maravilloso silencio de una casona clava-

da en la llanura, es un monumento crítico elevado a la ociosidad.

Es desde la incunable ociosidad, tanto como desde el ocio legítimamente quijotesco—ocio fecundo—donde Don Quijote pudo construir una sencillísima visión-Mundo, horra de problemas y de complejos. El mundo de Don Quijote está compuesto de poderes antagónicos, pero siempre los mismos, casi visibles, del mismo cariz; casi palpables, encuadrados en una alineación muy accesible y dominable a la previsión, al alerta y a la alarma. Casi se les oye, más que se les ve, o se les palpa; y caen, sin embargo, fuera del sentido. Unos y otros escuadrones en lucha, están nutridos o capitaneados por los encantadores, benéficos y maléficos, amigos y enemigos. Esto es todo. Es la fe la que les oye, les ve, les palpa y, en resumen, la que puede habérselas con ellos muy a su sabor. Es Cervantes, no Don Quijote, el que en lugar oportuno para preparar la renuncia final, hace salir por la boca del hijo de su fantasía los cuidados de un alma aporética y cavilosa. El alma desengañada y por un momento—no más que por un momento—dubitativa. «Dios lo remedie, exclama la congoja de Don Quijote, que todo este mundo es máquinas y trazas unas de otras. Yo no puedo más.» Pero Don Quijote siempre creyó que podía más, hasta el momento de la abnegación final y de la muerte. Y en esa su fe, estriba la grandeza de su impotencia. Es el ocio antiguo alzado el que se entrega a la acción absoluta y el que pone coto al igualarse o al sobrarse, mediante el trabajo, a la complejidad y a la desesperanza del mundo. El humor de la locura no lo engendra el ocio, sino la ociosidad; pero en este loco transcendental que es Don Quijote, ociosidad (lectura ociosa) y ocio (creación fantástica) se funden en uno para suscitar un océano de resistencias imaginosas al ímpetu incoercible.

La conjugación de ambas ociosidades de amo y mozo, no implican un acorde, como la angustia o la exultación, la fatuidad o la seriedad, la idealidad o la realidad, la sentimentalidad o la ingenuidad; y, sobre todo, la gana y la desgana; acordes todos que, aparte de su polaridad, cada uno

de por sí tiñe el mundo de su propio color. Esa ociosidad común implica sólo una situación, un ambiente, un comportamiento étnico. Pero en el complejo sanchoquijotesco ese comportamiento, que es comunidad, cobra una importancia decisiva, porque constituye casi como el cuerpo del acorde anímico fundamental sanchoquijotesco: el acorde de los dos héroes entre sí, y los acordes de cada uno de ellos con el mundo; los cuales últimos son, de tal suerte que, proyectados en el mundo, también se funden por su parte y por su todo. Con esto indicamos el tema por su radicalidad más importante que tiene entre sí el tratamiento filológico, o sea, el que intima el amor a la palabra nuncupada por el espíritu de Cervantes.

Ahora sólo he pretendido cuidarme de una actitud y comportamiento común de vida (al menos por el cruce de ciertos vectores) y del origen de dos formas de existencia social condensadas en dos entes novelescos: de fijar un linaje de ociosidad distinto del de la picaresca, el cual, aunque enfocado desde los hábitos del Ethos y del Pathos del trabajo, propios del mundo moderno, no excluye ni la actividad espiritual ahidalgada de Don Quijote, ni la actividad recalcitrante y fatigosa de Sancho entre sus aperos y sobre su terruño.

Para ello me he servido del esquema aretológico tradicional y milenario, que es el que conocía Cervantes, dejando también para otra ocasión el aplicar sobre el alma de los dos particioneros del gran Epos cómico, el esquema de la moderna caracterología, más fundado en la experiencia psicológica, y, por lo tanto, en la naturaleza.

Seguramente habrá extrañado al lector que, habiendo dedicado una parte de este estudio a la organización estamental de la sociedad antiquísima, de la antigua y de la medieval, haya soslayado la atención a la incoante sociedad clasista de la época en que se compone el *Quijote*. Por la obra pululan no sólo villanos, hidalgos y caballeros, sino también funcionarios, mercaderes, pícaros o apicarados, conversos, moriscos, indianos, seglares, clérigos, nacionales y metecos, exponentes de la nueva sociedad barroca. Clases

parejas a las que iban apareciendo en Europa; pero de gesto distinto, el impuesto por la ociosidad étnica que no emparejaba con el trabajo, cada vez más organizado en los países antagonistas del imperio español. Nuevas clases implicaban nuevas funciones; pero las clases en España no llegaron nunca a plena y adulta conciencia de esa su responsabilidad. De ahí la general y pintoresca confusión que acompañó a la organización clasista en España. De ahí el mundo chillón y variopinto de la ciudad y de los caminos. De ahí tanta vida marginal y abigarrada que prestó tanto material al arte cuanta vaciedad y hastío al tratamiento económico. Pero Don Quijote se instala en un estamento antiguo, como tal antiguo, en el estamento de los caballeros; y se instala llevado del ímpetu, radical en él y en Santa Teresa, de Restauradores de lo trasañejo.

El estamento arbitrado le acompaña constantemente, como le acompaña la ficcionada Dulcinea. Don Quijote, ya lo he indicado, no es un solitario. Nunca está solo ni se siente solo. Ni aun en su primera salida. En ésta, su propio relente le endereza a la sociedad y al estamento. Sale en busca de un padrino que le arme caballero. Y así ocurre, y el hidalgo queda definitivamente instalado en el estamento de los caballeros. A partir de la segunda salida, ya no se separa de Sancho. Muere separado de Dulcinea y en brazos de otra feminidad más envolvente, más densa y más doméstica.

La apetencia de una sociedad estamental extinguida y de un estamento ya sin función normal y fecunda, pero superior al propio encuadramiento social, condicionan el conocimiento, el riesgo noético y la cuita de Don Quijote. Todas esas expectaciones noéticas y sentimentales se resuelven en locura. No el error, no la culpa, no el pecado deforman el conocimiento del ficcionado caballero, sino ilusión y locura. Por Don Quijote entra la locura en el pensamiento moderno como riesgo universal, y toma, desde el tablado de la ficción, consistencia histórica que atañe a todos los hombres cavilosos, y no abandona a ese pensamiento en todo el decurso de su desarrollo y de su desintegración, que aún no ha terminado.

La virtud se ha hecho psicología y caracterología, y el conocimiento ha devenido patológico y expuesto a todas las extrapolaciones. La antropología normal ha perdido la fe en sí misma, y duda, con crispación de loco que se examina a sí mismo, si ha incurrido en una patología, o si tiene aún recursos conscientes, aunque fugaces, para firmar su propia sentencia de extinción. Teme también haberse convertido en una teratología.

Pero el riesgo y la cuita es mucho mayor para ese hombre de hoy que *trabaja locamente*, que para Don Quijote, cuya locura surgió de la ociosidad. El Ethos del trabajo surgió a una vida gemelicia, orillado del Pathos del trabajo, su hermano. Es impresionante que Ludwig Klages, en su *Caracterología*, haya descubierto la histeria como enquistada en el carácter de muchos de los llamados hombres de voluntad y de la mayoría de los *reccordler*. Los héroes a la moda, los hombres de acero, los profesores de energía, los cirujanos de hierro, se han convertido rapidísimamente en héroes de la enfermedad de nuestro tiempo. Sin redención y sin renuncia.

¡Don Quijote, no! Se trata en los otros casos de hombres precoces o maduros, expertos de todas las relatividades. ¡Don Quijote, no! Don Quijote no declina ni pierde el dominio sobre su virtud, y puede a la postrimería renunciar y salvarse; y arrojar la máscara de la locura.

Y es que Don Quijote no es un héroe maduro, sino infantil. En los sarmientos del cincuentón lleva injerta la infantilidad. Pero, al llegar a este punto, advierto que abandono el plan que me he trazado y que penetro en un campo que ahora sólo debo anunciar como gravitante y lleno de posibilidades.

Bien veo que el pleno sentido de este estudio sólo puede depararlo un estudio posterior; veo que sólo llena el programa de una primera parte en espera de la segunda; forzosamente he de prescindir de fijar un coeficiente de modificación de la ociosidad situacional y nativa que entrañe un valor suficiente, no sólo para transformarla, sino para redimirla, y esto con miras que rebasan las limitaciones

inmediatas del fenómeno. Es menester y saludable buscar ese valor vital y activo en la historia, que desvalore las detracciones usuales lanzadas sobre el *Quijote*, sobre Don Quijote, sobre su autor y sobre su patria, las cuales lograron a tiempos intermitentes un general alcance estimativo en España y fuera de España.

En resumen: es menester aislar y definir un acorde álmico y sobre él un comportamiento individual de eficacia universal y humana. Quede todo esto, repito, para otro lugar o para otra ocasión.

FRANCISCO MALDONADO DE GUEVARA.