

El símbolo quijotesco y la cuestión de la verdad como función ideológica y política en *Defensa de la Hispanidad* de Ramiro de Maeztu

Iwona Krupecka



Topologik

EISSN
2036-5462

Cite this article:

Krupecka, I. (2012), «El símbolo quijotesco y la cuestión de la verdad como función ideológica y política en *Defensa de la Hispanidad* de Ramiro de Maeztu», in *Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, Issue n°11: 40-51.

Subject Area:

Philosophical Studies

Short Biography of Iwona Krupecka

Iwona Krupecka (born 1980), works in the Department of History of Modern Philosophy at the University of Gdansk IFSID; graduate of Philosophy and Polish Philology (UG); philosophy thesis on the theme of the thought of the generation of '98; recent publications in: „Ameryce Łacińskiej”, „Filo-sofiji” and „Przeglądzie Filozoficzno-Literackim”.

El símbolo quijotesco y la cuestión de la verdad como función ideológica y política en *Defensa de la Hispanidad* de Ramiro de Maeztu

Resumen: El propósito principal de mi trabajo es reflexionar el concepto de la verdad expresado por Ramiro de Maeztu en su *Defensa de la Hispanidad* a la luz del uso del símbolo quijotesco. Mi tesis es que dentro del proyecto de la Hispanidad como un imperio espiritual la figura de Don Quijote cumple una función paradójica de *pharmakon*, notable cuando relacionada con el concepto clásico de la verdad. Aparece aquí una contradicción immanente, inscrita en la actitud ideológica de Maeztu: lo ideal, encarnado en la Hispanidad, pertenece a la esfera de la voluntad y fe quijotescas, de lo subjetivo, pero al querer imponerlo como un ideal universal es necesario evocar a la esfera de la verdad objetiva, es decir, a lo intelectual. En resultado, el proyecto ideológico de Maeztu está basado en la contradicción de dos conceptos de la verdad y del conocimiento.

Palabras claves: Quijotismo, Universalidad, Verdad, Ideología

The quixotic symbol and the question of the truth in its ideological and political function in *Defensa de la Hispanidad* of Ramiro de Maeztu

Abstract: The main purpose of my essay is to present the concept of the truth, as expressed by Ramiro de Maeztu in his *Defensa de la Hispanidad*, in the light of the quixotic symbol. I argue that if taken as a part of an ideological project of the Hispanidad, a spiritual empire, Don Quixote functions as a *pharmakon*, especially when related to the classical concept of the truth. There is, therefore, an immanent contradiction, inscribed into the Maeztu's ideological attitude: the ideal, embodied in the Spanish nation, is constituted by the quixotic will and faith, that are strictly subjective but the condition of its universality is the objective truth. This contradiction between two truth's concepts appears to be the ideological foundation of the Hispanidad.

Keywords: Quixotism, Universality, Truth, Ideology

El propósito principal de mi trabajo es reflexionar sobre el concepto de la verdad expresado por Ramiro de Maeztu en su *Defensa de la Hispanidad* a la luz del uso del símbolo quijotesco como función ideológica y política. Mi tesis es que dentro del proyecto de la Hispanidad como un imperio espiritual la figura de Don Quijote obtiene una función de *phármakon*, de un indecible, en términos derridianos, notable cuando se la relaciona con el concepto clásico de la verdad. Maeztu, oponiéndose al relativismo, define la verdad en términos de correspondencia, subrayando la misión del mundo hispánico de conservar y practicar esa única verdad espiritual, la verdad de la fe y del ideal. Don Quijote, símbolo de la voluntad (o del amor, así como lo explicaba Maeztu en sus famosos ensayos del 1926) y transformado en un mito nacional, sirve para establecer los lazos entre la voluntad desinteresada del ideal, el ámbito de la fe y el alma ideal de la nación. Aparece aquí una contradicción immanente, inscrita en la actitud ideológica de Maeztu: lo ideal, encarnado en la Hispanidad, pertenece a la esfera de la voluntad y fe quijotesca (lo subjetivo, individual, lo vivido desde la perspectiva personal, según la interpretación del *Quijote* presentada por Maeztu), pero al querer imponerlo como un ideal universal (capaz de fundamentar la estrategia política) es necesario recurrir a la esfera de la verdad objetiva, es decir, a lo intelectual. Esta contradicción es, a la vez, una condición de la posibilidad del proyecto ideológico de Maeztu y un punto de partida posible para su desmantelamiento.

Es bien sabido que en su juventud Maeztu no simpatizaba con el mito quijotesco¹, aunque ya en su artículo “Ante las fiestas del Quijote” del 1903 la figura de Don Quijote cumple la función, según creo, analógica al *phármakon* de Platón así como lo entiende Jacques Derrida². Por una parte, Maeztu considera el *Quijote* una obra decadente, inútil para la renovación de la vida de la nación española, pero por otra lo considera un libro de

¹ Varios investigadores trataron de presentar la trayectoria intelectual de Maeztu. Véase p. ej. un estudio excelente de R. Landeira, *Ramiro de Maeztu*, Boston 1978; L. Aguirre Prado, *Ramiro de Maeztu*, ed. 2, Madrid 1976; M. Nozick, *An Examination of Ramiro de Maeztu*, “PMLA” 1954, Vol. 69, No. 4, págs. 719-740; A. Hennessy, *Ramiro de Maeztu: hispanidad and the search for a surrogate imperialism*, en: *Spain's 1898 crisis. Regenerationism, modernism, post-colonialism*, ed. by J. Harrison, A. Hoyle, Manchester University Press 2000, sobre todo págs. 108-114. El contexto de la actividad intelectual de Maeztu y otros autores de la Generación del 98 fue presentado en detalles por J. L. Calvo Carilla, *La cara oculta del 98. Místicos e intelectuales en la España del fin de siglo (1895-1902)*, Madrid 1998.

² Véase J. Derrida, *The Pharmakon*, en: idem, *Dissemination*, Chicago 1981, págs. 98-118.

consolación para él mismo. Maeztu crea su imagen del intelectual moderno, del pensador rebelde, que se opone tanto a las autoridades institucionales como a la bohemia artística. Es la independencia intelectual del sistema de la educación institucional, relacionada con la dominación de la letra muerta sobre los hechos vivos, que hace que la posición de Maeztu obtenga el carácter objetivo. En su artículo *Nuestra educación* Maeztu escribía:

¡Gracias a que en mis correrías por la vida he aprendido a contemplar los hechos cara a cara, sin que se esfume la visión en nociones librescas, he logrado infundir a mi pensamiento un cierto grado de originalidad y valentía! La vida y no los textos son los que me permiten estar contento del presente y esperanzado respecto de lo futuro³.

Ya en esas palabras del joven Maeztu aparecen las oposiciones claves de su pensamiento: el texto y la vida, relativismo y objetivismo, fantasmas y hechos, lo contingente, relacionado con el juego libre de los conceptos, y lo necesario, relacionado con el orden de las cosas en sí. En *Ante las fiestas del Quijote* Maeztu aprovecha este sistema de términos opuestos para proponer un modelo positivo del “escritor puro”, que no cumple ninguna función pública ni busca sus provechos individuales, sino que “pone su pensamiento en ideales e intereses colectivos”⁴. Lo colectivo está identificado con la esfera de la objetividad, en que pertenecen los pensadores puros, dedicados a la realización del bien común, representados, según Maeztu, por él mismo y por Mariano de Cavia. El individualismo, es decir el particularismo de la perspectiva del conocimiento y de la valorización, basado en los intereses particulares de los individuos, es rechazado como base para introducir el punto de vista universal que puede fundamentar la verdad objetiva. Encontrándose fuera de las luchas políticas, de las instituciones educativas, del negocio, Maeztu, como él mismo cree, obtiene una perspectiva fuera de la ideología y particularidad, desde la cual puede lograr la verdad

³ R. de Maeztu, *Nuestra educación*, en: idem, *Hacia otra España*, Madrid 1967, s. 34.

⁴ Idem, *Ante las fiestas del Quijote*, “Alma Española”, 13 de diciembre de 1903, <http://www.filosofia.org/hem/190/alm/ae0602.htm>. Esta actitud de Maeztu y otros representantes de la Generación del 98 fue criticada por J. L. Calvo Carrila, que la encontró cínica y enfocada en autopromoción: “Entre ese coro general de voces recriminatorias y salvadoras se encontrarán también las de Baroja, Martínez Ruiz y Maeztu, quienes, redimidos de su pasado bohemio y antisocial, se sumarán ahora al patriotismo regenerador, dispuestos como estaban a no desaprovechar la oportunidad del desconcierto social reinante para sus propios fines de promoción personal”. J. L. Calvo Carrila, op. cit., pag. 173. A la luz de las reflexiones del investigador se puede entender también el concepto del “escritor puro” y el uso del símbolo del Quijote como los actos de autocreación, sujetos a la idea bohemiana del intelectual independiente.

sobre la historia y el destino de la nación española. En este contexto Maeztu introduce la cuestión del *Quijote*, aprovechando la historia del héroe cervantino primero, como un esquema de su propia vida, y segundo, como una obra consoladora en el momento de la decadencia nacional. Como Quijotes, los dos, Maeztu y Cavia, rechazan la posición social en nombre de la verdad y justicia, se oponen al orden político evocando al bien común y están cansados de fracasos innumerables, causados por la realidad material, contingente e imperfecta. Escrito en los tiempos de la decadencia del imperio español en siglo XVII, analógica a la decadencia del fin del siglo XIX, el *Quijote*, según Maeztu, promete la consolación, un tipo de catarsis, porque hace posible un revivir imaginativo de propias derrotas. Maeztu dice: “con el fracaso de los sueños de aquel loco nos consolaremos del fracaso de nuestros propios sueños”⁵, afirmando, del mismo modo como los románticos, la idealidad de los fines del Quijote y el conflicto entre el “loco sublime” y la realidad material⁶. Al mismo tiempo Maeztu niega la función vital del *Quijote* en la España contemporánea, reconociéndolo el “libro de abatimiento y decadencia, ciertamente la más genial apología de la decadencia y el cansancio de un pueblo”, el “libro de los cansados, de los viejos y de los decadentes”⁷, mientras la nación española necesita más el impulso para una nueva acción que la consolación cuya función principal es resignarse al triste destino y a la muerte. Por eso Maeztu escribe:

Guerdemos el Quijote para nuestras fiestas íntimas; pero seamos altruistas ya que nuestra decadencia nos permite serlo, y no pretendamos convertir en libro vital de España ese libro de abatimiento y de amargura.

⁵ R. de Maeztu, *Ante las fiestas del Quijote*, op. cit.

⁶ La interpretación romántica del *Quijote* ha sido un objeto de muchos estudios, entre los cuales destaca la obra de A. Close, *The Romantic Approach to 'Don Quixote'. A critical History of the Romantic Tradition in 'Quixote' Criticism*, Cambridge 1978. Véase también J. Herrero, *Dulcinea and Her Critics*, „Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America” 1982, vol. 2, nr 1; A. G. Lo Ré, *The Three Deaths of Don Quixote: Comments in Favor of the Romantic Critical Approach*, „Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America” 1989, vol. 9, nr 2 (ambos autores discuten la validez de la lectura romántica a la luz de las investigaciones contemporáneas). En cuanto a la lectura del *Quijote* por los representantes de la Generación del 98 véase p. ej. un estudio excelente de Ch. B. Arredondo, *Quixotism. The Imaginative Denial of Spain's Loss of Empire*, New York 2005, donde la cuestión del quijotismo fue planteada desde la perspectiva política; A. Porqueras-Mayo, *El Quijote en un rectángulo del pensamiento moderno español. Notas sobre las actitudes de Unamuno, Ortega, Madariaga y Maeztu*, „Revista hispánica moderna” 1962, Año 28, nr 1; y dos estudios dedicados sobre todo a las cuestiones artístico-literarias: P. Descouzis, *Cervantes y la generación del 98. La cuarta salida de Don Quijote*, Madrid 1970; H. Tzitsikas, *El quijotismo y la raza en la generación de 1898. Ramón y Cajal – Unamuno – Baroja*, Buenos Aires 1988.

⁷ R. de Maeztu, *Ante las fiestas del Quijote*, op. cit.

[...] no pongamos en sus manos los libros que la retraigan de aventuras, sino los que la exciten a la acción, y toda acción es aventura. Guerdemos para nosotros el veneno y demos los antidotos a esa futura España, conquistadora de la alegría y de la fuerza, cuyo primer empeño ha de consistir seguramente en renegar de sus progenitores⁸.

Respecto al uso del símbolo del Quijote como un *phármakon* en el proyecto ideológico de Maeztu ese pasaje es de la mayor importancia: el libro de Cervantes es, para Maeztu, un texto paradigmático, el veneno y el remedio a la vez, según la estructura de significación en la cual aparece⁹. Es indispensable tener en cuenta, que su lectura del *Quijote* está inscrita en el conjunto de las cuestiones políticas, sociales e ideológicas, así que el problema del texto, como opuesto al hecho vivo, a la verdad objetiva etc., siempre se refiere a la esfera de las significaciones ideológicas como nación, tradición, modernización, desarrollo nacional etc. Concebido de ese modo, el *Quijote*-texto presenta, en el nivel del espíritu nacional, los mismos rasgos que la escritura, *el phármakon* de Platón, en el nivel individual, transformándose en un problema de la memoria, de la repetición del significante que ya no contiene un *eidos*, en el cual la cosa en sí, lo real, está ausente, es decir, del significante vacío¹⁰. Maeztu describe el *Quijote* en estas palabras:

Cuando Cervantes escribió su obra se encontraba ya viejo, tullido, pobre y deshonrado, después de una existencia que hubiera agotado las fuerzas de un titán, y el libro es grande precisamente porque expresa el estado de toda la España de su tiempo [...]. Pero como la victoria la había hecho orgullosa, no se resignaba a confesar su cansancio y prefirió ridiculizar en el Quijote las aventuras que no podía ya emprender¹¹.

Por lo tanto, el texto cervantino es, como lo presenta Maeztu, negativo en doble sentido: primero, porque tiene sus raíces en la imposibilidad real de un acto, en la ausencia de las fuerzas vitales y en la falta de la relación entre lo ideal y lo concreto, pues las aventuras del héroe están privadas de la referencia externa. Y segundo, porque muestra cada actitud como imposible o, mejor dicho, ilusoria. Como un instrumento de la memoria colectiva, el *Quijote* en lugar de hacer el pasado presente, que significaría la presencia del ideal de la

⁸ Ibidem.

⁹ Véase J. Derrida, op. cit., págs. 99-100.

¹⁰ Véase J. Derrida, op. cit., págs. 114-115. La noción del “significante vacío” es de Ernesto Laclau, véase p. ej. su *Emancipation(s)*, London 1996 (sobre todo el ensayo *Why do Empty Signifiers Matter to Politics?*, págs. 36-46).

¹¹ R. de Maeztu, *Ante las fiestas del Quijote*, op. cit.

nación española o de la esencia de la nación debido a recurrir a lo real, necesario, objetivo etc., cumple la función de un obstáculo, revelando la falta constitutiva del contenido positivo de cualquier obra. Maeztu, sin embargo, no se contenta con un rechazo del libro cervantino, sino lo trata como veneno y remedio. En ese momento Maeztu reconoce la estructura paradójica de la memoria siempre que contagiada por un *phármakon*: el trabajo de la memoria colectiva es posible sólo a través del sistema de los signos y sólo porque la esencia de la memoria misma consiste en hacer presente lo pasado, lo que fue, pero ya no es. Maeztu, viviendo en los tiempos de decadencia parecidos a los tiempos de Cervantes, puede, debido a su independiencia, descifrar los significados del texto, encontrar la verdad de la nación española y “excitarla a la acción”. Enfermo de la misma enfermedad que Cervantes, para usar las metáforas farmacéuticas, puede reconocerla y recetar una medicina adecuada. En otras palabras, puede deconstruir el sistema de significación de la memoria colectiva desde dentro por distinguir el nivel subjetivo, en que el *Quijote* cumple la función de la obra consoladora, y el nivel objetivo, es decir, de la memoria colectiva, en que la novela cervantina funciona como un obstáculo de la acción. Ambas funciones consisten en la posibilidad de la repetición, pero mientras que en el nivel subjetivo el *Quijote* se refiere a la esfera de las emociones que hay que vivir de nuevo a través de los signos para liberarse de su influencia inconciente, en la esfera colectiva esta repetición significa un regreso a lo, que no debe ser, a la decadencia que no es otra cosa que una existencia falsa de la nación.

Cuando en 1926 Maeztu publica su famoso ensayo *Don Quijote o el amor* su perspectiva no cambia totalmente sino que encuentra un complemento (o suplemento) en un concepto de la decadencia como un momento del desacuerdo entre el ideal y la realidad material. Mientras en su juventud Maeztu se refería a la esfera de los ideales tradicionales vistos como históricos y por eso cambiantes, inscritos en los procesos sociales, que pueden perder su adecuación y en un repetir de lo mismo detener el movimiento vital de la nación, en su madurez lo que reconoce inadecuado ya no es el ideal, sino el método de lograrlo: “[...] la decadencia se marca cuando nos reconocemos vencidos ante el ideal inasequible, cuando se muestran nuestros medios inadecuados para nuestros fines y la realidad se encoge y anonada

ante el ideal enhiesto e inalcanzable”¹². Maeztu todavía percibe el *Quijote* como una obra decadente, que expresa el estado vital de Cervantes y de la España cansada después de un esfuerzo de ejercer su ideal, pero le atribuye también la capacidad de renovar la nación española por mostrarle su verdadera vocación. Encarnando el “amor cósmico” al ideal, el héroe cervantino evoca lo extradiscursivo y extrahistórico, el “ultramundo”, que puede dar sentido a los actos individuales:

Hay que dar sentido de eternidad a nuestros negocios temporales. [...] No se trata de elegir entre mundo y ultramundo, sino de ordenar el mundo en el ultramundo tal como éste se nos revela en nuestros juicios de valoración. [...] Lo temporal carece de sentido como no encuentre en la eternidad su caja de resonancia¹³.

Esta nueva perspectiva de Maeztu fue expresada en palabras muy precisas por Christopher Britt Arredondo: “Desde la melancolía decadente del *Quijote* aparece la fuerza regenerativa del idealismo quijotesco de Don Quijote”¹⁴. Como lo señala el investigador, esta “fuerza regenerativa” está estrictamente relacionada con la posibilidad de catarsis colectiva, por la cual el espíritu nacional se purificara del subjetivismo y hedonismo para orientarse hacia los valores objetivos¹⁵. En otras palabras, lo que antes estaba reservado a la esfera subjetiva, la catarsis lograda por revivir a través del discurso de los propios fracasos del individuo, posible gracias a la conciencia de éste de la distancia entre la realidad positiva y el sistema discursivo, ahora se transforma en lo colectivo y, por eso, objetivo, según Maeztu. La operación de Maeztu es posible sólo si el *Quijote* obtiene una referencia positiva¹⁶: a lo común, a lo universal, a lo eterno, a lo ideal, pues si parece perder su naturaleza de *phármakon* por incluirlo al discurso ideológico. La catarsis colectiva resulta, pues, posible si es fundada en un posible cierre del movimiento discursivo, el cierre de ese juego de los significantes privado del centro positivo, descrito por Derrida¹⁷. Así que la condición

¹² Idem, *Don Quijote, Don Juan y la Celestina. Ensayos en simpatía*, ed. 11, Madrid 1972, pág. 21.

¹³ Ibidem, s. 158.

¹⁴ Ch. Britt Arredondo, *Quixotism. The Imaginative Denial of Spain's Loss of Empire*, New York 2005, pág. 148.

¹⁵ Véase ibidem, págs. 148-152.

¹⁶ Según James S. Hans, ésta es la función principal del suplemento como relacionado con el “deseo”, “la ausencia que necesita estar llenada”. Véase su artículo *Derrida and Freelyplay*, “MLN” 1979, Vol. 94, No. 4, French Issue: Perspectives in Mimesis, pág. 817.

¹⁷ Véase su artículo *La estructura, el signo y el juego en el discurso de la ciencias humanas*, en: idem, *La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver, Barcelona 1989, págs. 383-401. La operación de Maeztu es típica

principal de usar el símbolo quijotesco dentro del proyecto ideológico es atribuirle el sentido universal.

Don Quijote— una encarnación de la idea del amor desinteresado al ideal, como lo presentó Maeztu —fue un punto central en su proyecto ideológico de la Hispanidad, que consistió en otra encarnación: en la encarnación de la deseada unidad espiritual de la nación española, de los países hispanohablantes y de toda la Humanidad, es decir: de la Hispanidad, en Don Quijote como un caballero del humanismo español. Querría referirme a las categorías propuestas por Ernesto Laclau, quien aprovechó los logros de Derrida para construir su propia teoría de la hegemonía, señalando dos principales operaciones ideológicas: la encarnación y la equivalencia¹⁸. Lo ideológico, como un fundamento de la actividad política, consiste, según Laclau, en una distorsión constitutiva que “proyecta en un objeto particular [...] la plenitud imposible de la comunidad”. Por eso, “Hay ideología siempre que un contenido particular se presenta como más que sí mismo”¹⁹. La ideología de la Hispanidad, expresada por Maeztu, también está fundada en esas dos operaciones, usando el símbolo quijotesco como uno de los términos de la cadena equivalencial que encarna lo universal, la deseada unidad del mundo hispánico, y, a la vez, sirve de legitimización de la política imperial del régimen franquista²⁰. Sin embargo, la misma figura de Don Quijote hace que en el proyecto de Maeztu aparezca una inconsistencia inmanente, que revela su carácter problemático y que consiste en la

para el pensamiento clásico, como lo muestra Derrida: “Sin embargo el centro cierra también el juego que él mismo abre y hace posible. [...] Así, pues, siempre se ha pensado que el centro, que por definición es único, constituía dentro de una estructura justo aquello que, rigiendo la estructura, escapa a la estructuralidad. Justo por eso, para un pensamiento clásico de la estructura, del centro puede decirse, paradójicamente, que está *dentro de* la estructura y *fuera de* la estructura” (ibidem, pág. 384).

¹⁸ Véase su ensayo *Muerte y resurrección de la teoría de la ideología*, en: idem, *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires 2002, págs. 9-55, donde Laclau se dedica sobre todo a presentar la relación entre esas dos operaciones.

¹⁹ Ibidem, pág. 21.

²⁰ Santiago Juan-Navarro subraya esta función de la ideología de la Hispanidad: “El interés del régimen franquista en el concepto de la Hispanidad radicaba en el potencial legitimador de su ilegitimidad política”, señalando la identificación de la unidad nacional y la unidad de la religión católica como un núcleo de la Hispanidad. S. Juan-Navarro, “Una sola fe en una sola lengua”: *La Hispanidad como coartada ideológica en el pensamiento reaccionario español*, “Hispania” 2006, Vol. 89, No. 2, pág. 396. Véase también M. Blinkhorn, *Spain: The ‘Spanish Problem’ and the Imperial Myth*, “Journal of Contemporary History” 1980, Vol. 15, No. 1, donde el investigador reconoce la cuestión de establecer la unidad política y social de la nación española como un centro ideológico del discurso en España desde el 1826.

incompatibilidad entre la referencia antes establecida del símbolo quijotesco y la exigencia de la universalidad.

La idea de la Hispanidad, la esfera de un “espíritu objetivo” de lo “común” y “general”, contiene algunas tesis fundamentales, enumeradas por Maeztu:

Que la Hispanidad es un espíritu, que hay un espíritu peculiar a la Hispanidad; que ese espíritu, valioso para la Humanidad, es insustituible para nosotros; que lo tenemos medio abandonado, que lo necesitamos para el porvenir, que nos es posible recuperarlo íntegramente...²¹.

Para Maeztu la Hispanidad significa, pues, no sólo un espíritu de la nación española como unidad, sea lo que fuera, sino la unidad de toda la Humanidad, encarnada por la nación española en su dimensión espiritual, es decir: en su tabla de valores. La supuesta unidad de la nación española, la unidad de su tabla de valores, sirve, pues, como lo particular que representa lo universal en el sentido más amplio, así que representa lo humano en general. Sin embargo, todos esos términos: humanidad, nación española, espíritu, Hispanidad, todavía no tienen ningún contenido a pesar de los geográficos o biológicos, de la manera que se podría rellenarlos con varios significados opuestos según el sistema de significación en que pertenecieran. La operación ideológica, como lo muestra Laclau y como lo practica Maeztu, consiste en encontrar un “cuerpo encarnante” que rellene esos significantes del contenido, establezca su significado, pero no se identifique con ellos. Por eso Maeztu establece una cadena equivalencial, en la cual la figura de Don Quijote cumple la función central.

Si uno preguntara, pues, que es la Hispanidad, Maeztu respondería con otra enumeración: Don Quijote, catolicismo, objetivismo, humanismo español, idealismo, fe, amor, espiritualismo, universalismo, igualdad, valores absolutos, verdad, nación española etc²². Ninguno de los elementos enumerados cierra el significado de la Hispanidad, de la unidad mítica y deseada de la comunidad hispánica, y cada uno de ellos la representa, de la manera que dentro del discurso de Maeztu resultan equivalentes. De ese modo aparece, primero, una imagen de la unidad espiritual fundada en la equivalencia de esos elementos (por

²¹ R. de Maeztu, *La nueva filosofía de la historia y el problema de la Hispanidad*, “Acción Española”, tomo X, núm. 58-59, pág. 362, <http://www.filosofia.org/hem/193/acc/e58361.htm>.

²² Véase su *Defensa de la Hispanidad*, Buenos Aires 1942, págs. 53-77.

ejemplo, si digo: español, digo a la vez: el catolicismo, objetivismo etc., si digo: idealismo, digo a la vez: lo español, catolicismo etc.), y segundo, una imagen de lo ajeno o enemigo que está privado de esos significados, necesitado de lo positivo que no contiene. Aquí aparece el primer problema: si la Hispanidad evoca lo universal, la igualdad de toda la humanidad ante Dios, la nación española tiene que encarnar, como un cuerpo particular, la Humanidad. Pero en tal caso la igualdad del género humano ante Dios, es decir, ante la verdad trascendente, ante ese “ultramundo” de Maeztu, tiene que causar la desigualdad real entre los representantes de la Hispanidad y los demás, que todavía no conocen o no quieren conocer esa verdad única. Maeztu logra ese fin ideológico por mezclar, por lo tanto, dos perspectivas: la de la religión, con su referencia al orden divino, y la de la particular identidad nacional, así que puede identificar los intereses españoles (en el mundo hispanohablante, pero también en conflicto con otras naciones) con la universalidad de la verdad trascendente.

Don Quijote obtiene su función dominante en la cadena equivalencial, primero, por su tradicional identificación con el idealismo desinteresado, y segundo, por su identificación con lo español como la expresión del espíritu nacional. Ambas tesis fueron aceptadas y desarrolladas por Maeztu, como escribía antes, pero, paradójicamente, por las mismas razones que resultó tan útil en el proyecto ideológico de la Hispanidad, hace que toda la construcción de Maeztu parece inconsistente. Como lo dice Ernesto Laclau: “Hay una resistencia del sentido ya establecido que obstaculiza las equivalencias nuevas”²³. Desde sus primeros textos Maeztu, siguiendo la tradición romántica, relaciona la figura de Don Quijote con la fe, la voluntad de la acción, el idealismo y la perspectiva subjetiva del deseo, mientras la novela cervantina ocasiona un libro de decadencia, que expresa el momento de la incompatibilidad entre el ideal y la realidad objetiva. El remedio y el veneno a la vez, el *Quijote* está inscrito al ámbito de lo subjetivo y excluido de la vida colectiva y su objetividad. En su *Defensa de la Hispanidad* Maeztu enlaza a Don Quijote con el humanismo español, que “es una fe profunda en la igualdad esencial de los hombres, en medio de las diferencias de valor de las distintas posiciones que ocupan y de las obras que hacen”²⁴, todavía, pues, le relaciona con la esfera

²³ E. Laclau, *Muerte...*, op. cit., pág. 55.

²⁴ R. de Maeztu, *Defensa...*, op. cit., pág. 55.

de la voluntad, viendo “la misión histórica de los pueblos hispánicos [...] en enseñar a todos los hombres de la tierra que si quieren pueden salvarse, y que su elevación no depende sino de su fe y su voluntad”²⁵. Don Quijote, el caballero de la fe, según las famosas palabras de Unamuno, representa, pues, para Maeztu la fuerza de la fe que consiste en la afirmación subjetiva de una verdad, sin necesidad de buscar pruebas de su validez en lo exterior, ni en el mundo material, ni en la esfera de las opiniones comunes. Esta verdad hay que entenderla como una relación entre el sujeto y sus afirmaciones, de la manera que lo decisivo es la fuerza de la misma fe y no la adecuación de las representaciones. Pero al mismo tiempo Maeztu afirma:

Los españoles no han creído nunca que el hombre sea la medida de las cosas. [...] Nunca han pensado que la verdad se reduzca a la impresión. Al contemplar la fachada de una casa saben que otras gentes pueden estar mirando el patio y les es fácil corregir su perspectiva con un concepto, cuya verdad no depende de la coherencia de su pensamiento consigo mismo, sino de su correspondencia con la realidad de la casa²⁶.

La verdad, según esas palabras, consiste pues en la relación entre el sujeto y las cosas en sí, y, por lo tanto, es una verdad objetiva, que no depende de la perspectiva particular. “El español cree en valores absolutos o deja de creer totalmente”, continua Maeztu, volviendo al nivel de las creencias individuales. En realidad, el que uno crea en valores absolutos o no, no cambia el estatus de su creencia, es decir, no lo transforme en una representación adecuada que refleje alguna realidad exterior. El concepto de la verdad como la correspondencia entre las representaciones y las cosas no concierne, en efecto, a la esfera de la fe, sino a la esfera del conocimiento, que puede ser adecuado o no y en la que la fuerza de la afirmación subjetiva de una enunciación descriptiva no tiene nada que ver con su validez.

La figura de Don Quijote otra vez es un *phármakon*, que imposibilita el cierre del sistema ideológico de Maeztu: representa la voluntad y la fe subjetivas, pero reconocidas como un ideal universal de la nación española, del mundo hispanohablante y de toda la Humanidad, es necesario que pierdan su carácter de creencia religiosa y se conviertan en un conocimiento. En otras palabras, la función del símbolo quijotesco dentro de la ideología de la

²⁵ Ibidem, pág. 75.

²⁶ Ibidem, pág. 59.



Peer-Reviewed Journal



LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE

Philosophical Studies

Hispanidad consiste en su naturaleza paradójica, que lo particular y subjetivo representa lo universal y objetivo y lo llena de significado, legitimizando a la vez las pretensiones del poder espiritual y real. Al establecer la cadena equivalencial de los términos antes enumerados, como Don Quijote y valores absolutos, nación española u objetivismo, Maeztu enlazó los elementos incompatibles en su particularidad e hizo notable lo que cada ideología, si quiere ser eficaz de manera política, tiene que ocultar: que no es mas que una ideología, que no hay ninguna relación necesaria entre sus elementos y que su centro está vacío.