

POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN LA INTERPRETACIÓN NOVENTAYOCHISTA DEL *QUIJOTE*

JORGE CHEN SHAM
Universidad de Costa Rica

Cuando Unamuno ataca, en su artículo «Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*», publicado en *La España Moderna* en abril de 1905, la incapacidad de los comentaristas finiseculares para encontrar el sentido simbólico del texto cervantino, pondera una interpretación del *Quijote* que se aleje de las preocupaciones filológicas o históricas de la crítica de su época. Según él, los comentaristas del *Quijote* han demostrado su poca pericia «para penetrar en la eterna sustancia de una obra» (Unamuno 1966: 1228), aquello que él considera como auténtico y profundamente español en el *Quijote*. Para lograrlo nos propone que tomemos en cuenta «aquellos pasajes que más se prestan para vuelos filosóficos o elevaciones del corazón» (Unamuno 1966: 1231), ya que la única manera de adentrarse en el sentido de las producciones culturales es a partir de una reflexión que busque su sentido más profundo para la sociedad a la que pertenece. Bajo tales presupuestos, Unamuno formula un «quijotismo» en el que se concretan las aspiraciones y los ideales del espíritu de una época y el acercamiento filosófico que nos propone sirve tenazmente a esta concepción de la obra artística como reflejo del carácter esencial de una raza y de un momento histórico, siguiendo el positivismo de las ciencias sociales del último tercio del siglo XIX.

Aquí la indagación filosófica se enlaza perfectamente con lo que nos propone Unamuno, pues desde siempre las interrogaciones de la filosofía se han dirigido hacia dos preguntas fundamentales: ¿quién es el hombre? y ¿cuál es su lugar en el universo? De esta manera, el interés unamuniano por el *Quijote* se halla orientado por un proceso de contemplación que debe conducir, por fuerza, al crítico hacia una reflexión que replantea su propia condición

humana. Esta correlación entre *meditatio* y vocación personal nos permite relacionar el pensamiento de Unamuno con lo que señala Michel Foucault en relación con esa preocupación de los griegos por conocerse a sí mismos. Surge, de esta manera, una serie de prácticas que tenían como objeto al hombre con un análisis de sus actos y pensamientos, ya que de «la mirada y la escucha al propio yo [se podría] encontrar la verdad que en él se encierra» (Foucault 1991: 69-70). Por esta razón, la finalidad de la *askesis* radica en la asunción progresiva del yo mediante la adquisición de una verdad, transformándose en un ejercicio en el que el filósofo aspira a evaluar la realidad y sacar conclusiones válidas para su vida.

Consecuencia de lo anterior, la dimensión autobiográfica de la *meditatio* y la indagación filosófica coinciden en otorgarle a ese contexto que rodea al sujeto una importancia de primer orden rebasando lo puramente individual para amplificarse colectivamente. En efecto, la potencialidad del cosmos se revela a partir de una reconstrucción y una ordenación valorativas en las que la historia se transforma en una reflexión que grafica, por así decirlo, la circunstancia «desde la cual el hombre se relaciona y se abre sobre su pasado, su presente y su futuro», como indica Enrique Lynch en la teoría del conocimiento orteguiana (1984: 88). Por esta razón, Ortega y Gasset plantea en *Meditaciones del Quijote* que el acceso al conocimiento está mediado por una experiencia que descansa sobre la revelación mística; el «amor intelectualis» provoca en el hombre un impulso por comprender las cosas y encontrar en ellas «la plenitud de su significado» (Ortega y Gasset 1990: 14). Dicho de otra manera, la única manera de acercarse al carácter esencial de las cosas es por medio del acto intelectual en el que la fruición amorosa acompaña a la *gnosis* y la meditación se historiza buscando su adecuación en el tiempo. Por eso, la célebre frase de Ortega y Gasset, «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (1990: 43-44), adquiere resonancias políticas: lo primero que ha de ser objeto de meditación es lo que rodea al sujeto y su imperativo, su deber patriótico, es comprender aquello que le rodea y lo inserta en una comunidad. Ortega y Gasset no solo formula su sistema filosófico a partir de una conceptualización de su propia experiencia, sino también postula estratégicamente que el *Quijote* es la primera circunstancia para cada español.

Julián Marías resalta por ello la unidad del pensamiento orteguiano con respecto al texto cervantino. Como lo primero que debe hacer un español es conocer su propia circunstancia y ésta debe hacerse mediante la comprensión de las grandes obras de la cultura, el *Quijote* se transforma en objeto obligatorio de un conocimiento radicalmente filosófico cuyo presupuesto evidencia la necesidad de plantear una comunidad nacional y un patrimonio nacional (Fox 1997). De esta manera, «[p]or razones nacionales [...] el

Quijote era tema ineludible de una meditación movida por la pregunta “¿Qué es España?”» (Marías 1984: 348) y Ortega se compromete, vital como profesionalmente, con el proyecto político de develar la verdadera situación de España. Como dice Vicente Cacho Viu, la vida intelectual en estos «teenagers del desastre» nace de lo más profundo de su ser; se trata de una búsqueda de lo realmente auténtico «para ser ellos mismos en esa realidad española que han aceptado» (1985: 68). Así, impregnados por ese espíritu del 98, que los impulsa hacia una indagación que comienza «desde los elementos constituyentes que le dieron su identidad propia» (Gómez 1972: 301), tanto Ortega y Gasset como sus coetáneos intentarán armonizar su experiencia individual y la búsqueda de una verdad colectiva. Con ello, su preocupación por España será correlativa de una crisis individual y la interpretación del *Quijote* se tiñe de un matiz político que hereda Ortega de sus mayores en la Generación del 98. Dicho de otra manera, la necesidad de dar una respuesta a sus propios dilemas personales se transforma en palabras de Donald Shaw (1982: 25) en un acicate que obliga a «circunstancializar», por otro lado, históricamente el texto cervantino, interpelado eso sí por el principio autobiográfico del que venimos hablando. ¿Cómo se desarrolla este proceso para llegar a la asunción de su propia identidad en el discurso de la Generación del 98? Veamos.

En este sentido, si nos fijamos con atención en el libro *En torno al casticismo*, en donde Unamuno recoge los artículos publicados durante 1895, la percepción del espacio nacional se hace en términos de la ubicación del individuo frente al medio (Chen 2000). Todo proceso de percepción del topos consiste, en efecto, en hacer significar la idea que se posea del mundo que rodea al sujeto, por lo cual toda observación del espacio pasa obligatoriamente por la mediación de la conciencia del sujeto, para quien el mundo se construye a partir de sí mismo, de manera que la percepción del mundo parte de un yo objetivado (Fischer 1981: 79-80). Esto es lo que sucede en *En torno al casticismo*, en donde después de plantear un casticismo como parte de una esencia castellana, Unamuno invita al lector a un ejercicio de gimnasia reflexiva en el que el yo se repliega sobre sí mismo para encontrar el verdadero valor de la persona (Unamuno 1991: 61). Lo mismo valdrá para quien desee encontrar el significado de «un pueblo» dentro de la historia universal, pues aquí Unamuno le otorga un lugar de preeminencia a la *askesis* en tanto «examen de conciencia» (1991: 61) que revela lo invariante y lo general orgánico (La Rubia 1997) en cada hombre y en cada sociedad. Por eso, destaca la importancia, en el marco de la historia, de estudiar lo intrahistórico (Shaw 1982: 118), el transfondo de la nacionalidad española y, desde este punto de vista, el elemento inmutable y eterno que cohesiona a los hechos históricos. Al caracterizar así la esencia del hombre español, cuyo

presupuesto sería que del análisis y de la comprensión históricas es posible modificar el rumbo de la nación, Unamuno plantea que este carácter esencial moldea la peculiaridad del hombre y nos ofrece dos vías de análisis para hacerlo: una estrictamente natural, la geográfica, y otra histórica, las manifestaciones artísticas y los documentos que forjan ese patrimonio común a todos. Ambas vías están inextricablemente ligadas, pues no solo la geografía o la naturaleza biológica del hombre determinan a una colectividad, también las razones históricas de las que dependen el curso de una nación lo hacen. Por esta razón, la reflexión que hace Unamuno se dirigirá rápidamente hacia el papel protagónico de Castilla en la conformación de la España Moderna y de su nacionalidad, en una propuesta que, apelando a lo mítico, se ve seducido por los orígenes:

Castilla ocupaba el centro, y el espíritu castellano era el más centralizador, a la par que el más expansivo, el que para imponer su idea de unidad se salió de sí mismo [...]. Cuando lo que hacía falta era una fuerte unidad central, tenía que predominar el más unitario; cuando se necesitaba una vigorosa acción hacia el exterior, el de instinto más conquistador e imperativo. Castilla, en su exclusivismo, era menos exclusiva que los pueblos que, encerrados en sí, se dedicaban a su fomento interior que uno de los pueblos más *universales*, el que se echó a salvar almas por esos mundos de Dios, y a saquear América para los flamencos. (1991: 68-9, la cursiva es del autor)

Llama poderosamente la coincidencia que posee esta interpretación del papel protagónico de Castilla en la unificación territorial y en la uniformización ideológico-religiosa con lo que casi cuatro siglos atrás, Antonio de Nebrija en el «Prólogo» de su *Gramática castellana* ya establecía en relación con la emergencia del imperio español con Isabel la Católica a su cabeza. Para Nebrija, con la toma de Granada se inicia una nueva época para la monarquía española, en la que alrededor de la reina se han logrado unificar todas las energías posibles en la consecución de un ideal político, es decir, bajo una fuerza centrípeta que cohesiona y redinamiza históricamente; veamos lo que dice Nebrija:

I así creció hasta la monarchía & paz de que gozamos, primera mente por la bondad & providencia divina; después, por la industria, trabaxo & diligencia de vuestra real Majestad en la fortuna & buena dicha de la cual, los miembros & pedaços de España que estavan por muchas partes derramados, se reduxeron & aiuntaron en un cuerpo & unidad de Reino [...]. (1980: 100)

Nebrija insiste en interpretar el proceso histórico de la unificación territorial de la Península bajo esa fuerza creativa con la que Castilla, cabeza y centro del nuevo Imperio, se ha manifestado a la hora de emprender un proceso en el que las partes inconexas o desunidas se transforman en un

todo orgánico; se trata como interpreta Antonio Gómez-Moriana de un movimiento de articulación bajo un centro geopolítico y una política de exclusión en materia religiosa y lingüística (1990: 72-73). Lo interesante, aquí, es que esta fuerza centrípeta crea no solo un consenso ideológico sino también hermenéutico, que imbrica la realidad histórica y la interpretación ofrecida por Nebrija a los acontecimientos políticos (Chen 1994: 225-26), borrando las fronteras entre la percepción de esos acontecimientos y la dimensión histórica de un pasado colectivo. Esto se logra mediante la fijación de un sentido estipulado previamente. ¿Por qué no comprenderlo de esta manera cuando Unamuno así como otros escritores del 98, entre ellos Ramiro de Maeztu y Azorín, repetirán y adecuarán su lectura del papel protagónico de Castilla a lo que ha dicho anteriormente Nebrija en un contexto en que el humanista renacentista piensa abiertamente en la misión histórica del nuevo imperio? Y para cumplir a cabalidad con este imperativo interpretativo que los apela en tanto sujetos miembros de una comunidad nacional irán a buscar esas señas de identidad en el patrimonio cultural español, es decir, en las grandes obras de la cultura; la primera según Ortega y Gasset es el *Quijote*.

Sin embargo, nuestras observaciones están incompletas si no nos detenemos a analizar cómo el pensamiento de Nebrija puede llegar hasta los albores del siglo xx y encontrarse cargado de un valor «patriótico» en la Generación del 98. Hay que observar, en primer lugar, que encontramos en Unamuno, Maeztu y Ortega elementos del discurso sobre la decadencia española, cuyos primeros planteamientos se encuentran en los arbitristas del s. xvii, cuando, para paliar la grave crisis de principios de siglo, achacaban los males de la Península a los defectos morales de los españoles (Caro Baroja 1970: 70) y a los problemas económico-políticos. Muy pronto se produce una deriva del discurso reformador de los arbitristas y la decadencia se planteará sobre todo en términos de una corrupción de las virtudes y una reforma de las costumbres: lujo, pereza, ostentación (Sáinz Rodríguez 1962: 65-66). Las élites del s. xviii son conscientes de este atraso español y preconizan la necesidad de una reforma que no solo erradique la imagen de España en el resto de Europa, sino también busque el progreso y la felicidad de los hombres en el más auténtico sentido ilustrado. Al respecto, José Cadalso en sus *Cartas marruecas* (1789) desea llevar a cabo este programa ilustrado y se propone de entrada el estudio del carácter español, el cual para él se encuentra en la raza, la tierra y la historia. El objetivo del análisis de Cadalso, bajo la nueva concepción de historia que maneja la Ilustración, es integrar los hechos físicos y humanos dentro de las influencias del clima y de la constitución físico-moral de la evolución humana (Capell 1995: 91). Tales son los requerimientos que guían el viaje ficticio de Gazel en *Cartas marruecas*, observar el modo privativo de un pueblo mediante una visión crítica e imparcial,

que dé cuenta de «los auténticos valores culturales hispanos» (Mestre 1983: 50) y de las glorias nacionales, en un momento histórico en que el resto de Europa miraba en menos a España y la tomaba poco en cuenta. Justamente Cadalso señala que ese tiempo glorioso corresponde al reinado de Isabel la Católica, principios del siglo xvi (Cadalso 1983: 88-89, «Carta III»).

Por esa razón hablamos de una política en la interpretación noventayochista del texto cervantino, un consenso a la hora de leer el *Quijote*, cuyo rasgo más conspicuo será su ligamen a un espacio, su relación con una tierra (una orografía y un clima) de la que el hombre castellano hereda tanto sus características vitales como psicológicas. Es decir, cuando los hombres del 98 analizan el *Quijote* lo hacen apegados al principio autobiográfico que los obliga a repensar lo «nacional» y «la patria» dentro de un proceso de contemplación-meditación en el que el hombre busca lo esencial en su apego a la tierra; se trata de una inconfundible realización del amor intelectualis orteguiano y al respecto Azorín dice:

Amemos la tierra española –nuestra madre– y amemos a los grandes hombres que han puesto en esta tierra un hálito de idealidad y de espiritualidad. La Patria es precisamente por encima del territorio de la raza, de la lengua y de las religiones ese ambiente sutilísimo que los artistas han creado. (Azorín, citado por Laín Entralgo 1975: 179)

Por lo tanto, la invención de esa «Patria», de ese patrimonio común a todos, está mediatizada por el arte y la literatura, lo cual ya encontrábamos en Unamuno y en Ortega. Recordemos que para el positivismo científico del último tercio del s. xix, la obra artística manifiesta un carácter esencial que, según Hipólito Taine, «está impreso en el clima y en el suelo, en el vegetal y en el animal, en el hombre y en su obra, en la sociedad y en el individuo» (1944: 29) y únicamente puede explicarse de acuerdo con esta dirección que organiza la vida humana y que el positivismo condensa en las variables siguientes: la raza, el medio y el momento histórico. De esta manera, Taine afirma que la obra de arte necesita tanto de una temperatura moral, el estado de los espíritus y costumbres en un momento determinado los cuales dependen del rumbo de un pueblo (1944: 48-49), así como de una temperatura física, efecto de la topografía, la orografía y el clima sobre el comportamiento de los individuos. Tales son las restricciones que ubican a *La ruta de don Quijote* (1905) de Azorín dentro de los mismos requerimientos del viaje propuesto por *Cartas marruecas*. El recorrido iniciático del protagonista Azorín y su imperativo existencial para comenzar el viaje por tierras manchegas evoca ya a Ortega en la obligatoriedad; su «no tengo más remedio que marcharme a los pueblos» (1988: 78) se transforma en un llamado al que ha sido interpelado: «yo tengo que realizar una misión sobre la tie-

rra» (1988: 78). Y tal como encontrábamos en *En torno al casticismo*, la visión del viaje con notas costumbristas y pintorescas se dirige rápidamente hacia una remisión a la topografía y a la orografía de las tierras manchegas en la conformación de los rasgos más denodados de un Alonso Quijano y Azorín nos confiesa esta revelación cuasi mística de su descubrimiento:

Y ahora es cuando comprendemos cómo Alonso Quijano había de nacer en estas tierras, y cómo su espíritu, sin trabas, libre, habría de volar frenético por las regiones del ensueño y de la quimera. (1988: 114)

Si como afirmaba Taine, la temperatura física moldea las obras de arte, aquí el mismo mecanismo de reducción positivista se plantea para ampliarse a la psicología, de manera que pasamos del geotipo al sociotipo, modelo fundador de psicologías colectivas (Chen 2000). Éste es el sentido que posee el pasar revista a los diferentes tipos psicológicos en un viaje marcado por el prurito pictográfico y la exigencia de conocimiento.

Pero además, tal estrategia discursiva, para el abordaje del problema identitario por mediación del espacio en el que se producen tanto el lenguaje como el arte propios a un pueblo, corresponde el sentido estricto de la Política en cuanto referente al gobierno y a los asuntos que interesan al Estado o Nación. Desarrollemos. Cuando Unamuno u Ortega deciden plantearse la cuestión de la identidad en relación con el espacio que conforma al individuo, rápidamente se dirigen por motivaciones afectivas a analizar históricamente el devenir de lo que ha constituido España. Aquí el intertexto obligatorio es el «Prólogo» de la *Gramática castellana*. La Castilla unificadora y emprendedora, que ha catalizado las fuerzas dispersas bajo una sola guía y un ideal político en la construcción de un nuevo imperio en la continuidad histórica (Salomón \Rightarrow Alejandro el Grande \Rightarrow Augusto), es su referencia inmediata. Y Nebrija lo pondera con el fin de autentificar míticamente hablando pero también para dar testimonio de los cambios históricos que él está observando en la Península Ibérica y que tienen como eje estructurante la unificación ideológica y la expansión territorial. Así, la argumentación de Nebrija responde a legitimar, desde un punto de vista histórico, la empresa geopolítica de su monarca con una acto de carácter fundacional; nace para el mundo un nuevo imperio con Castilla como cabeza y centro de España.

Esto es lo que atrae irresistiblemente, ya no por razones afectivas sino por razones políticas, a la Generación del 98 hacia la realidad geopolítica y espacial que es Castilla. Muy tempranamente, Pedro Laín Entralgo vio con gran claridad su poder de convocatoria y de filiación ideológica en la figura de un don Quijote resucitado. Nos ofrece así la interpretación noventayochista del *Quijote* un abanico de mitos que, como plantea Ferrater Mora, poseen siempre dos aspectos: uno ficticio en el que lo dicho por el mito no

ha ocurrido y otro real, que consiste en que de algún modo lo dicho por el mito responde a la realidad (1982: 2236). ¿A cuál realidad se refiere? Laín Entralgo postula que los mitos fundacionales de la Generación del 98 se articulan bajo un proyecto político denominado mito de la España deseada (1975: 179). Este proyecto tiene un método y un objetivo; el método es adentrarse y profundizar en la imagen que tiene esta Generación de España en tanto comunidad geopolítica y cultural, con el fin de buscar lo auténtico, íntimo y eterno; su objetivo gnoseológico es observar aquellos elementos que dan unidad y continuidad a esta comunidad. Atraídos por la Castilla medieval y primigenia, aquélla que ha reunificado la Península y ha expandido, con vigorosidad espontánea y sencilla, sus fuerzas para cohesionar (Laín Entralgo 1975: 227-28), tendrán que buscar en los personajes literarios esos rasgos del hombre castellano a los que aspiran emular e imitar. Con ello, llegamos obligatoriamente a don Quijote; en él encuentran un ideal de vida y de muerte, pues el personaje cervantino cristaliza la imagen de una España abiertamente emprendedora y agónica: la vida que se manifiesta en la lucha apasionada de los que llevan a cabo obras verdaderas y fecundas; la muerte del que lucha con el fin de asegurarse la inmortalidad. Éste es el quijotismo que valora intensamente Unamuno como modelo de vida, con lo cual puede concluir que «[l]a fe se pega, y es tan robusta y ardorosa la de Don Quijote, que rebasan a los que le quieren, y quedan llenos de ella sin que a él se le amengüe sino más bien le crezca. Pues tal es la condición de la fe viva; crece vertiéndose y repartiéndose se aumenta» (1990: 197). Don Quijote se transformará, entonces, en el mito de una España deseada, anhelo de lucha para una sociedad española inédita, y encarnará a ese nuevo hombre español; se trata de un don Quijote liberado de su sepulcro para que vuelva a impulsar a los hombres, tal y como lo ha intuido tan inteligentemente Unamuno en estas palabras de hondo sentido orteguiano también y que aparecen en el prólogo «El sepulcro de Don Quijote»: «Mira, amigo, si quieres cumplir tu misión y servir a tu patria, es preciso que te hagas odioso a los muchachos sensibles que no ven el universo sino a través de los ojos de su novia» (1990: 148). Alejarse de la mezquindad humana y de la ceguera de lo material es lo que debe guiar el camino de quien busca la verdad encarnada en esa soñada venida de un don Quijote que, según Laín Entralgo, resume lo mejor del alma castiza:

Soñar la sencillez de Castilla y esperar el recobro de la autenticidad perdida mediante el recurso de una acción quijotesca van a ser, en consecuencia, las dos actividades principales a que se entreguen, en tanto españoles, los hombres del 98. (1975: 233)

Se trata de una operación en la que será necesario recobrar (recuperar y volver en sí) un pasado que permanece eterno y que debe revivirse. Dicho

de otra manera, cuando la Generación del 98 postula que Castilla en tanto metonimia de España ha de surgir y asumir un papel histórico, tal y como se encuentra por ejemplo en el ensayo «Don Quijote o el amor» de Ramiro de Maeztu (1926), retoma el mismo planteamiento que 400 años antes había ya estructurado Nebrija. Para ello, no hay más que releer el ensayo de Maeztu, en donde intenta reconstruir el «valor vital» (1968: 109) que tiene el *Quijote* en tanto reflejo del desengaño de Cervantes y sus implicaciones a la hora de interpretar el curso de los acontecimientos. En efecto, para Maeztu, el desarrollo de la nación española se debe a que la Castilla que unió territorios y gentes se caracterizaba

por la multiplicidad de los instintos, por el ansia de acción, por la contradicción de los distintos ideales, por la energía de los impulsos; el apogeo sobreviene [...] cuando el predominio de un ideal coordina los impulsos y ajusta al mismo tiempo los medios a los fines y los fines a los medios [...]. (1968: 21)

Llama poderosamente la atención, por lo tanto, la coincidencia morfo-genética con el «Prólogo» de la *Gramática castellana*, sólo que aquí esa fuerza centrípeta que organiza y cohesiona todas las fuerzas humanas y los proyectos geopolíticos es vista en términos de un ideal. Consecuencia de lo anterior, la Castilla, salida del medioevo, se esforzará por plantear un ideal de nación bajo la tutela del catolicismo y de la centralización de un Estado. Pero para Maeztu, esta dinamismo de fuerzas se agota ante un país despoblado, en bancarrota y derrotado en la famosa batalla de la Armada Invencible. A pesar de estos desmanes, la España de finales del s. xvi se dedicó a conservar la civilización cristiana y su imperio de colonias; sin embargo no fue lo suficientemente poderosa para conservar incólume esta empresa hasta el final. Esta pérdida de la iniciativa histórica culminará en un desengaño, aquel momento en el que fallan las fuerzas y el ideal ya no se adapta a la realidad. Estableciendo un paralelismo entre el escritor Cervantes y la España de finales del s. xvi, priva en Maeztu un enfoque biográfico que destaca no solo el agotamiento y el desencanto con los que Cervantes responde frente a una vida de vicisitudes y de desdichas, sino también el cansancio de una «nación» que completó la unificación de la Península, expulsó a judíos y a moros, conquistó y pobló un nuevo continente a costa de su crecimiento demográfico, defendió sus territorios en Europa y combatió a los enemigos de la fe católica. Por eso,

[t]odo el siglo xvi fué [sic] para España «un estallido de energía», de una «prodigiosa actividad física» que se alimentaba de la preeminencia del papel histórico que debían desempeñar como nación y de un fervor religioso que tomó en sus manos la empresa de la Contrarreforma. (1968: 41)

Observemos cómo de nuevo Maeztu retoma las mismas implicaciones políticas que Nebrija había apuntado en su interpretación del papel protagónico de Castilla y, al hacerlo, está subrayando la necesidad de que todos aquellos que se sientan interpelados por el *Quijote* rescaten y tomen conciencia de que, a las carencias y a la crisis patentes por el Desastre español, se actúe en aras de un proyecto de vida para una nueva época y una nueva nación con don Quijote como figura emblemática. Apela Maeztu, pues, a que sus lectores sientan de nuevo esa fuerza y ese impulso que, al igual que en don Quijote, mueven hacia los grandes deseos y las empresas más excelsas. A este ideal de amor conduciría, por otra parte, el estudio de la decadencia vital que sustenta el texto cervantino, del cual surge «la voz de una raza fatigada, que se recoge a descansar después de haber realizado su obra en el mundo» (Maeztu 1968: 22). De esta manera, el imperativo es alcanzar y querer, aunque el hombre en su desenlace pierda sus ilusiones; por lo demás, estos son los dos verbos con los que podríamos resumir, con pertinencia, la vocación y el destino de don Quijote y la del pueblo español. Así según Maeztu, el ideal de vida es don Quijote, tanto para los hombres de todos los tiempos como para el hombre español actual (1968: 62). Por eso, Unamuno hace coincidir, en «El sepulcro de Don Quijote», el futuro con el presente, imbricándose en la continuidad temporal el mismo anhelo y el mismo ideal que catapultaba simbólicamente la figura de don Quijote: «El verdadero porvenir es hoy. ¿Qué será de nosotros mañana? ¡No hay mañana! ¿Qué es de nosotros hoy, ahora? Esta es la única cuestión» (1990: 141).

Lo anterior posee otras implicaciones a un nivel filosófico, pues cuando Maeztu aborda el desencanto de Cervantes no puede dejar de pensar en el desencanto «eterno, cósmico, independiente del lugar y del tiempo» (1968: 33) al que están condenados todos los hombres; se trata del desencanto barroco de la vida humana. Bajo tal presupuesto, el componente filosófico del *Quijote* adquiere toda su relevancia como ensaya Miguel de Unamuno por 1905 en su *Vida de don Quijote y Sancho*. En palabras de Américo Castro, el 98 aceptará el principio romántico de que el arte posee una profundidad simbólica y constitutiva (Aguiar e Silva 1979: 68) que les permitió vislumbrar «en la gran novela hondo valor humano y sentido profundo que se imponía a los tiempos y a las diferencias de gentes» (1972: 15). Como instrumento válido de conocimiento, el *Quijote* nos ofrecerá una interpretación de lo que es el hombre. Así, el 98 impregna el texto cervantino de un valor filosófico y universal, en consonancia con la tesis de que la literatura es revelación de las profundidades del yo y de las relaciones entre el hombre y el cosmos, más allá de una realidad superficial y tangible (Aguiar e Silva 1979: 68-71). Tal es el programa antropológico que redinamiza la interpretación filosófica del *Quijote*, por ejemplo en la *Vida de Don Quijote y Sancho*, en donde un

extenso estudio del quijotismo en tanto «filosofía de la existencia» resemaniza el legado ganivetiano de la «ideas madres», centro de atracción y proyecto de vida prospectivo y axiológico. De este modo, el *Quijote* plantea una interpretación integral de la vida humana que Ortega en sus *Meditaciones* elevará al plano de una antropología filosófica a partir de una teoría del héroe; eso sí, con los mismos rasgos utilizados por Unamuno diez años antes en su *Vida de Don Quijote y Sancho*, pues Ortega lo enfoca desde el posible cuestionamiento al orden pre-existente, modificable y modelizable a partir de los impulsos y de la férrea voluntad del hombre por alcanzar su destino, desde el momento en que «el carácter de lo heroico estriba en la voluntad de ser lo que aún no se es» (1990: 237); de ahí que Ortega insista en caracterizar al héroe como el individuo que, distanciándose de la realidad, asume el objetivo de querer ser, e interioriza un ideal; veamos las palabras de Julián Marías para aclarar el pensamiento de Ortega:

Don Quijote, «revela súbita y espontáneamente». Es real, pertenece íntegramente a la realidad, pero en éste incluye [...] su indómita voluntad, y ésta es una voluntad de aventura [...] y en Don Quijote, ente de ficción, elaborado artísticamente, se muestra la vida humana [...] interpretada y puesta en su verdad [...].(1984: 451)

En síntesis, no hay diferencia entre esta misma voluntad a la aventura que conduce a don Quijote a dejar su vida insulsa y la de una nación que, reunida bajo el impulso centralizador de Castilla, hace lo mismo también. Filosofía y política se interpenetran en el texto cervantino para privilegiar y poner al descubierto, gracias a la profundidad intrínseca del texto, una interpretación antropológica y universal (Chen 1989). La literatura revela las profundidades de las cosas y una lectura basada en la *contemplatio* y en la *meditatio*, las dos columnas del Templo de Salomón, devolverá el valor simbólico de lo aparential dirigiéndose hacia una indagación acerca del hombre y del mundo que lo rodea. Con ello, la interpretación noventayochista del texto cervantino tiene su asidero en la propia circunstancia de los actores de la Generación del 98 y devela sus anhelos y valores dentro de lo que la historiografía literaria ha llamado el «problema de España», reactualizándolo mediante los mismos rasgos del discurso sobre la decadencia española. Los defectos del hombre español se achacan ahora a una falta de dirección colectiva de un pueblo que ha perdido de vista sus valores más excelsos y su patrimonio cultural¹.

¹ Una primera versión de este artículo se presentó como ponencia en el curso internacional «La modernidad literaria y el 98», celebrado en octubre de 1998 en la Universidad de Murcia, bajo la dirección del Prof. José María Pozuelo Yancos.

Bibliografía

- AGUIAR E SILVA, Vitor Manuel de, *Teoría de la literatura*, Madrid, Editorial Gredos, 3ª reimpresión, 1979.
- AZORÍN, *La ruta de Don Quijote*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2ª edición, 1988.
- CACHO VIU, Vicente, «Ortega y el espíritu del 98», *Revista de Occidente*, XLVIII-XLIX (1985): 9-53.
- CADALSO, José, *Cartas marruecas - Noches lúgubres*, Madrid, Ediciones Cátedra, 7ª edición, 1983.
- CAPELL, Horacio, «Filosofía y ciencia en los estudios sobre el territorio durante el siglo XVIII», *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, v (1995): 59-100.
- CARO BAROJA, Julio, *El mito del carácter nacional: meditaciones a contrapelo*, Madrid, Seminario y Ediciones, 1970.
- CASTRO, Américo, *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona: Editorial Noguer, 1972 (edición ampliada y con notas del autor y de Julio Rodríguez-Puértolas).
- CHEN SHAM, Jorge, «El *Quijote* y su lectura: el discurso de la crítica costarricense (1940-1986)», *Imprévue*, II (1989): 89-128.
- «La fuerza centrípeta y la noción de imperio en la *Gramática castellana* de Nebrija», *Kañina, Revista de Artes y Letras de la Universidad de Costa Rica*, XVIII.1 (1994): 219-227.
- «Vidas paralelas en la historia de la recepción cervantina: Gregorio de Mayáns y Miguel de Unamuno», *Kañina, Revista de Artes y Letras de la Universidad de Costa Rica*, XXI.2 (1997): 9-15.
- «De Castilla al centro: imaginario colectivo y factores de identidad en el discurso del 98», Jorge Chen Sham (Ed.), *Actas del «Seminario hacia la comprensión del 98: representaciones finiseculares en Hispanoamérica y en España»*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2000, por aparecer.
- CROS, Edmond, «Les implicites politiques du panegyrique dans le prologue de la *Gramática castellana* de Nebrija», *De l'engendrement des formes*, Montpellier, CERS, 1990: 83-95.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 4ª edición, tomo IV, 1982.
- FISCHER, Gustave-Nicholas, *La psychosociologie de l'espace*, París, Presses Universitaire de France, 1981.
- FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1991.
- FOX, Inman, *La invención de España: nacionalismo liberal e identidad nacional*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, José L., «Américo Castro y Sánchez Albornoz: dos posiciones ante el origen de los españoles», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXI.2 (1972): 301-19.

- GÓMEZ-MORIANA, Antonio, «Narración y argumentación en las *Crónicas de Indias*», *Sociocriticism*, vi.1-2 (1990): 71-94.
- LA RUBIA PRADO, Francisco, *Alegorías de la voluntad: pensamiento orgánico, retórica y deconstrucción en la obra de Miguel de Unamuno*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1996.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La generación del noventa y ocho*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 8ª edición, 1975.
- LYNCH, Enrique, «La perspectiva y la crítica del conocimiento», *Cuadernos Hispanoamericano*, 403-405 (1984): 81-92.
- MAEZTU, Ramiro de, *Don Quijote, don Juan y la Celestina: ensayos en simpatía*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 10ª edición, 1968.
- MARIAS, Julián, *Ortega: circunstancia y vocación*, Madrid, Alianza Editorial, 2ª edición, 1984.
- MESTRE, Antonio, «La imagen de España en el siglo XVIII: apologistas, críticos y destructores», *Arbor*, cxv.449 (1983): 49-73.
- NEBRIJA, Antonio de, *Gramática de la lengua castellana*, Madrid, Editorial Nacional, 1980.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2ª edición, 1990.
- SHAW, Donald, *La generación del 98*, Madrid: Ediciones Cátedra, 4ª edición, 1982.
- SÁINZ RODRÍGUEZ, Pedro, *Evolución de las ideas sobre la decadencia española*, Madrid, Rialp Ediciones, 1962.
- TAINÉ, Hipólito, *Filosofía del arte*, México, D.F., Editorial Nueva España, 1944.
- UNAMUNO, Miguel de, *Obras Completas*, Madrid, Editorial Escelicer, tomo I, 1966.
- *Vida de Don Quijote y Sancho*, México, D.F., REI, 1990.
- *En torno al casticismo*, Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 11ª edición, 1991.