

EL “AMOR INTELLECTUALIS” ORTEGUIANO Y LA INTERPRETACIÓN CERVANTINA DE RAMIRO DE MAEZTU

Jorge CHEN SHAM
Universidad de Costa Rica

En abril de 1905, cuando en el ámbito hispánico y universitario se celebraba los 300 años de la publicación de la Primera Parte del *Quijote*, en el artículo “Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*”, publicado en *La España Moderna*, Unamuno ataca la incapacidad de los comentaristas del texto cervantino para encontrar su sentido simbólico. En este artículo, a pesar del sentido encomiástico de la celebración, el escritor vasco hace un balance de la crítica del texto y lanza una línea de trabajo a futuro que pondere una interpretación del *Quijote*, alejada 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 ser humano bajo el signo de una metafísica (Roberts 18) y el acercamiento filosófico que nos propone sirve teñidamente 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, ya que como analiza Gemma Roberts “[e]l quijotismo representó, pues, para Unamuno, la única posibilidad de encontrar la esencia o sustancia humana en algo que está por encima de la realidad racional de la existen-

cia”(20). 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 el conocerse a sí mismo. 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 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 orteguiana del conocimiento (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 para comprender las cosas y encontrar en ellas “el camino más corto a la plenitud de su significado” (Ortega y Gasset 46).¹ 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” (77), 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 que 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

¹ En su edición de las *Meditaciones del Quijote*, Julián Marías explica que Ortega y Gasset retoma este concepto de la *Éthique* (1677) del filósofo Baruch de Spinoza (1632-1677), para quien el conocimiento más elevado es aquel que tiene su causa en Dios y se dirige a comprender su perfectibilidad eterna (Marías 45, nota 9), dentro de una doctrina de la salvación vía el conocimiento.

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 y un patrimonio nacionales (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 348) y Ortega se compromete, vital como profesionalmente, con el proyecto político de desvelar 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" (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 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 (25), en un acicate que obliga a "circunstancializar", por otro lado, históricamente el texto cervantino, interpelado eso sí bajo el principio autobiográfico del que veníamos hablando. Éstas son las coordenadas ideológicas que nos permitirán comprender la interpretación del *Quijote* que, en 1926, ofrece Ramiro de Maeztu.

En primer lugar, lo que llama poderosamente la atención es que el ensayo "Don Quijote o el amor" forma parte de una trilogía que, en el año de 1926, Maeztu da a la luz pública para analizar las grandes figuras literarias del patrimonio cultural español. Convertidas ahora en mitos, a partir de una revisión histórico-sociológica según denominación de Alberto Sánchez (34), esos personajes representaban "las claves para descubrir el sentido pleno de la vida española" (Cifo 308); idea que alimenta abiertamente *Meditaciones del Quijote* y que, siguiendo los pasos de Ortega, Maeztu amplía a los otros dos personajes cumbres de la literatura española: Celestina y don Juan. Para Cacho Viu, es el espíritu del 98 lo que da coherencia a este proyecto que significa descubrir la ineficacia y la falsedad de la cultura española finisecular, de manera que los acontecimientos del 98 revelan la crisis y la necesidad de vivir con autenticidad la búsqueda de nuevos supuestos (Cacho 52-4). De manera que el vínculo con lo propio se manifiesta como el verdadero motor de un rescate del patrimonio cultural, el cual, mediatizado por un discurso de lo nacional, se moldea en las diferentes disciplinas que se trabaje, sea la histórica, la literaria o la científica (Marías 68). Con este propósito se perfila un estudio de los constituyentes que forjan tal comunidad nacional y se llega a

síntesis interpretativas sobre la historia de España en la que los grandes sucesos se relacionan con las estructuras humanas y con la vida en la que acontecen.² Una de esas fuerzas motrices de los hechos humanos necesaria para captar las peculiaridades de la vida española es, según Pedro Laín Entralgo, los personajes de la Literatura, es decir, del estudio de "las creaciones no intelectuales de nuestro espíritu" (74), porque el arte está más ligado al carácter nacional que el discurso de la ciencia. Por otro lado, recordemos también que la Generación del 98 intentó caracterizar típicamente a los hombres españoles, con el fin de encontrar el común denominador que les permitiera "la descripción de la peculiaridad que distingue a los distintos tipos humanos del español real" (Laín 372); se trata de condensar sus mejores atributos y virtudes pero esto es una tarea deficitaria en un contexto de crisis y de carencialidad. Por ello, los de la Generación del 98 crean este "sociotipo" forjándolo con el material que tienen a su disposición en tanto la tradición cultural les ofrecía los modelos en los personajes literarios:³ [...] han visto y conformado al hombre español con una mirada preñada de ideales personales que les habían llevado hasta soñarlo, y la figura trazada no es la de del español real sino la del ideal y soñado. Pero como en realidad este hombre ideal no existe [...] [s]ólo quedaba un "capestader" (catalán por jefe, caudillo, héroe, portavoz de una idea) hacia donde volver la vista, el héroe por excelencia, el mito que constituye la esencia ibérica; Don Quijote de la Mancha, nuestro Ulises [...]. (Vidal 488)

Esta qui jotización del hombre español contemporáneo, muchas veces comentada por los mismos escritores del 98, es el segundo asidero ideológico sobre el que se funda el análisis que esta Generación hace del *Quijote* y explica, por otra parte, las motivaciones de Maeztu cuando reúne en su libro un estudio sobre estos tres personajes claves de la Literatura Española. Sin embargo, también resulta revelador de la postura asumida en "Don Quijote o el amor", en donde una comparación entre las "vidas paralelas" de Cervantes y de una España personificada como si fuera un solo actor colectivo, revelan la necesidad de que la resurrección de don Quijote sea una necesidad insoslayable, como lo pide también Unamuno en su ensayo "El sepulcro de don

² Al respecto Américo Castro, en quien también encontramos esta necesidad de síntesis interpretativa de la historia de España en términos de una correlación de estructuras humanas, afirma en 1954 en su artículo "La tarea de historiar" lo siguiente: "Los hechos humanos necesitan ser referidos a la vida en donde acontecen y existen. Esa vida es, a su vez, algo, concreto y especificado, que se destaca sobre el fondo genérico y universal de lo humano" (citado por Gómez 303).

³ El paradigma de esta explicación del carácter nacional a través de personajes literarios tiene su mejor ejemplo en Unamuno. Véase el tercer capítulo "El espíritu castellano" del libro *En torno al casticismo* (1895).

Quijote", agregado para formar parte como prólogo de su *Vida de don Quijote y Sancho* (1905). Siguiendo los postulados del positivismo decimonónico, para Maeztu los hechos aislados solamente tienen significado si se insertan en una totalidad más vasta que los determina como pueden ser la raza, el medio, el momento histórico; al respecto apuntaba Hipólito Taine en su *Filosofía del arte*: "Podemos [...] fijar esta regla, a saber: para comprender una obra de arte, un artista, un grupo de artistas, es preciso conocer con exactitud el estado general del espíritu y de las costumbres de los tiempos a que ellos pertenecen" (6). El método propuesto por Taine, quien aplica el método experimental a las producciones del espíritu humano, "consiste en considerar las obras humanas y en particular las obras de arte como hechos y productos cuyos caracteres conviene marcar y cuyas causas es preciso conocer" (10), porque la obra artística tiene un "carácter esencial o saliente" (33) que le da su especificidad y éste se halla impreso en el clima, en la psicología, en la historia y en las circunstancias del individuo que la produjo. Ramiro de Maeztu se acoge a este postulado positivista y se vale de una descripción de la "temperatura moral" para explicar la génesis del *Quijote*; es decir, el estado general de las costumbres y del espíritu determinan la génesis de la obra artística (49).

Ahora bien, lo interesante es que para plantear las condiciones particulares del *Quijote*, Maeztu asuma planteamientos suyos que se remontan a un año antes de las celebraciones de 1905, cuando, anticipándose a las efemérides cervantinas, expone la idea de "la decadencia" del texto y critica los preparativos académicos que no habían suscitado una "adhesión popular" (Sánchez 44); Maeztu la justifica en la amargura del desengaño cervantino avanzando su tesis de que el texto era símbolo de la decadencia española. En el artículo "Ante las fiestas del *Quijote*", publicado en *La correspondencia de España* el 13 de diciembre de 1993, escribe lo siguiente: "Guardemos 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" (citado por Sánchez 45). Cabe señalar que esta posición de Maeztu es solitaria en el conjunto hispano y, en 1926, cuando escribe "Don Quijote o el amor" comienza recordando el revuelo y las repercusiones de sus ideas sobre la decadencia durante las celebraciones cervantinas de 1905. Sin embargo, el pensamiento de Maeztu es complementario al de Unamuno en el artículo fechado el mismo año y que he citado al comienzo de este artículo. Unamuno plantea la necesidad de que, para abordar el *Quijote*, deba utilizarse una profundidad filosófica (Chen 1992: 11-13) que desvele el simbolismo vital del libro. El gran motor de "Don Quijote o el amor" es el principio nietzchiano de "ver el arte por la óptica de la vida" (Maeztu 67), por lo cual una revisión de la biografía cervantina y de la historia española del Siglo de Oro se plantean como los mejores indicadores del "espíritu de época" que ayudarán a desvelar el simbolismo del texto.

Haciendo del *Quijote* "el libro ejemplar de nuestra decadencia" (66), Maeztu no le resta ni "valor literario a una obra, ni aun [...] su valor moral o ético, [...] sólo expresa su momento vital" (67); por lo cual hace aquí un paralelo entre el tiempo biológico del ser humano y la evolución histórica de los pueblos dentro de dos series paralelas: juventud → madurez → vejez / inicio → apogeo → decadencia. José Pemartín nos aclara esta singular correlación que nos plantea aquí Maeztu, ya que su concepción filosófica de la Historia se basa en la articulación entre geografía, vida, raza y espíritu (87-8). Así, este proceso de la vida puede tener dos direcciones, la humana y la histórica, que utiliza Maeztu para establecer una lectura antropológica del *Quijote*, ya que pregunta tanto por quién es el hombre como por su destino. El punto de partida es la teoría del conocimiento orteguiano del héroe, la cual posee según Blas Matamoro una clara preocupación antropológica: "Por un lado, el héroe sería quien quiere asegurar su identidad por esa mismidad que implica ser él mismo [...]. Pero, por otro, si el héroe quiere ser él mismo es porque no lo es, y entonces ese mismo [...] no está adentro, en hondo, dado y preformado, sino que está afuera, por hacer, por incorporar" (301). En *Meditaciones del Quijote*, Ortega y Gasset identifica al héroe con un programa vital o con móviles que lo conducen a que su existencia lleve un curso distinto del que la tradición, la costumbre o los instintos lo obliguen; por eso subraya la naturaleza volitiva del accionar humano y el origen de cualquier iniciativa que emprenda: *Héroe es, decía, quien quiere ser él mismo. La raíz de lo heroico hállase, pues, en un acto real de voluntad. [...] La voluntad — ese objeto paradoxal que empieza en la realidad y acaba en lo ideal—, es el tema trágico [...].* (231-2)

Lejos, pues, de originarse en la fatalidad lo trágico, es esencial al héroe querer su trágico destino. Por eso, mirada la tragedia desde la vida vegetativa, tiene siempre un carácter ficticio. Todo el dolor nace de que el héroe se resiste a resignar un papel ideal, un "rôle" imaginario que ha elegido. (235)

El héroe anticipa el porvenir y a él apela. Sus ademanes tienen una significación utópica. Él no dice que sea, sino que quiere ser. (239)

Ortega enfoca, por lo tanto, el problema del héroe desde el posible cuestionamiento a un orden pre-existente, una realidad insulsa que debe enfrentar y superar; su desarrollo provoca la aparición de un doble criterio evaluativo, la autenticidad y la necesidad, a la hora de clarificar el origen de los impulsos del héroe, pero sobre todo permite plantear la dicotomía realismo/idealismo para proyectar en él su esquema interpretativo: el héroe auténtico tiene la necesidad de superar el realismo. De la misma opinión es Julián Marías, quien al comentar la teoría del héroe orteguiano en *Meditaciones al Quijote*, afirma que "está definido por la no aceptación de la realidad, de lo que es, y por una voluntad de modificación de la realidad; es decir, de aventura, ésta consiste fundamentalmente en un proyecto. Ahora bien, ¿proyecto de qué? Los mu-

chos proyectos posibles dependen de uno original y radical: el de uno mismo" (227). De ahí que Ortega insista en caracterizar al héroe como el individuo que, distanciándose de la realidad, asume el objetivo de querer ser, es decir, con la voluntad férrea interioriza un ideal. Por otra parte, esta autenticidad es la base de la tragedia en cuanto concepción de vida, en donde la voluntad se perfila como una iniciativa con miras al futuro, lo cual contraponen el filósofo español a la concepción griega de que la fatalidad es el verdadero motor de la tragedia.⁴ Volviendo a Maeztu, el punto central de su esquema interpretativo sobre la evolución biológica e histórica es esta voluntad de desear, lo cual contribuye de rebote a que, en su esquema, sea la madurez del hombre o el apogeo de una civilización el elemento valorado positivamente: *El desarrollo se caracteriza 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 en medio de la acción, 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; 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.* (67-8)

Las coincidencias entre la teoría orteguiana del héroe y los procesos vitales en Maeztu son significativas, desde el momento en que tal relación está mediatizada por una relectura incisiva del texto cervantino.⁵ En el ensayo "El caballero de la triste figura: ensayo iconológico", publicado en *La España Moderna* del 1.º de noviembre de 1896, ya Unamuno intentaba llegar "a lo verdaderamente eterno y universal" (916) del *Quijote*, mediante la presencia espiritual (léase vital) del héroe cervantino. Según el escritor vasco, los héroes guían a sus pueblos a la lucha, salen victoriosos o en desgracia de ellas. Don Quijote sostiene los ánimos de los esforzados luchadores, les infunde fuerzas y fe, consuelo o moderación, porque "quien obra existe" (917) alimentando la vida de los hombres. Por lo tanto, don Quijote es un héroe con valor vital; es la vida misma y es existencia que obra. Lo mismo piensa

⁴ Al respecto afirma: "Dejemos, pues, el drama griego y todas las teorías que, basando la tragedia en no sé qué fatalidad, creen que es la derrota, la muerte del héroe quien le presta su calidad trágica" (233). Por su parte, la comedia se produciría cuando la tensión entre el presente y la voluntad hacia el ideal es inevitable, dado que el carácter de lo heroico estriba propiamente en la invención de sí mismo. De esta manera, si el héroe no puede vencer los obstáculos que le proporciona la realidad, o al menos neutralizarlos, cae y este desfase genera risa.

⁵ No olvidemos que Ortega dedicó la edición de sus *Meditaciones del Quijote* a Ramiro de Maeztu. Más allá del gesto de amistad, el artículo sustenta la íntima relación entre estos dos ensayos sobre el Quijote.

Maeztu en "Don Quijote o el amor" y la consecución de un ideal (de un proyecto de vida) es la característica principal de esta razón vital en la evolución histórica de los pueblos: *Los pueblos no decaen, como individuos, por la mera acción del tiempo. En los individuos la decadencia es anuncio de muerte. En los pueblos no necesita serlo, sino de una situación nueva, de un período de reposo, de una pérdida de la iniciativa histórica, en la que, a cambio de padecer por algún tiempo el rango, se vuelva a crear otro ideal y la energía con que mantenerlo. En cambio, si se piensa en la posición que ocupan respecto de su ideal, que viene a ser como el amor de una nación, recobra su validez la analogía de pueblos e individuos. [...]* Cuando los hombres y los pueblos se dan a un ideal, sienten que se les multiplican las energías con esta unificación de los afectos; y ésta es la madurez. (68-9)

A la luz de esta definición del desarrollo histórico como asunción de un ideal (iniciativa de los pueblos, motivaciones personales), Maeztu realiza su interpretación del *Quijote*, resaltando el desengaño al que nos invita Cervantes y lo traza en su biografía personal y en la historia española del siglo XVI. En primer lugar, las constantes decepciones profesionales o literarias de Cervantes, quien nunca obtuvo el éxito como escritor y cuyas desdichas y fracasos enumera pormenorizadamente Maeztu en el capítulo "La vida de Cervantes", se reflejan en su novela y en la concepción del héroe que crea atrapado en sus condicionamientos humanos ante un balance negativo ante los logros alcanzados: *Cuando Cervantes concibe el Quijote, no sólo está cansado y desilusionado, sino fracasado y desmoralizado. Y como las fuerzas humanas tienen límite, es inevitable que al escribir su obra anhelase una vida de descanso [...]. Sólo de cuando en cuando alude en su obra a las cosas y personas de su tiempo; pero el recuerdo de la propia vida, de sus ambiciones, de sus sueños y de sus desventuras tiñe todas las páginas del libro.* (103)

Pero no solamente Cervantes está cansado, el retrato que Maeztu ofrece en el *Quijote* de la época de Cervantes está cargado del mismo valor pesimista y nostálgico. Por eso, en segundo lugar, se aboca Maeztu en el capítulo "La España de Cervantes" a un análisis que desvela la emergencia de un proyecto geopolítico asumido por la Monarquía española: defensa de sus intereses europeos, conquista-colonialización de un nuevo continente, guerra contra los infieles otomanos. Pero tales empresas militares se acompañan también de un desarrollo espiritual que Maeztu achaca a la Contrarreforma y a la mística española; tales hechos repercuten en un agotamiento físico cuyas consecuencias extremas es el desdoblamiento de la Meseta Castellana y las crisis de abastecimiento que se generaron. Con tanta efervescencia alrededor de lo que Maeztu denomina los intereses patrióticos, redondea su argumentación utilizando la metáfora del consumo de energías de la siguiente manera: "la prodigiosa actividad física del pueblo español durante todo el siglo XVI

estaba también acompañada, e inspirada, por intenso fervor espiritual, que es la otra forma de actividad en la que también ardieron, hasta consumirse, las energías nacionales" (106). La España de Cervantes se halla exhausta, despoblada y en bancarrota económica y, aún con estas miserias y el bochorno que significó la derrota de la Armada Invencible, se dedicó, explica Maeztu, a conservar la civilización cristiana y su imperio de colonias sin que saliera incólume de su desgaste espiritual y material. El *Quijote* aparece aquí como expresión del desencanto del ideal de nación, de la pérdida de una iniciativa histórica, con lo cual pregona la necesidad de un descanso, después de haber intentado conquistar también, como don Quijote, "el mundo de la acción y el del espíritu" (115).

No es casual entonces que, en su interpretación, el pensamiento de Maeztu desemboque en el ejercicio de la voluntad y en la asunción de un ideal como los rasgos que marcan también la evolución histórica de una sociedad: "Son quejas que tienen la amargura de los hombres que han querido, intentado y hecho mucho" (114). Por lo tanto, el *Quijote* es el libro del desencanto individual y colectivo y la novela cervantina invita a hacer una pausa en el camino para recobrar las energías y forjar un nuevo ideal. En la óptica de Maeztu, Cervantes fue uno de los primeros en advertir que se había rebasado los límites de los estímulos geopolíticos, de manera que se terminaba una época de auge y esplendor de la civilización española. Y al preparar los ánimos para el descanso y la reflexión, anuncia el cansancio y la decadencia, ejemplificándolos en el viaje de un hidalgo en edad madura y en la locura de don Quijote. La intención primera es desengañar a los españoles contemporáneos de Cervantes; pero Maeztu desea releer este desencanto en función de su circunstancia presente y, para ello, hace en el último capítulo de su ensayo una lectura noventayochista del *Quijote*. Se trata de una interpretación aleccionadora que infunda el ejemplo, esto es evidente, rescatando esa temperatura moral de los pueblos como pedía Taine. Si como quiere el positivismo decimonónico, podemos establecer, a partir de la ley de la conservación de la energía y de una teoría de la evolución, una conexión entre los seres vivos y la continuidad en el desarrollo de las formas de vida, la filosofía positivista quiere llevar su reflexión hacia el origen de la naturaleza espiritual de la vida humana y de las producciones artísticas (Lamanna 348-50).

Esto es lo que hace Maeztu aspirando a reducir la biografía cervantina y la historia de la España del siglo XVI a un sistema de relaciones con explicación de tipo ético-moral, ya que la historia de don Quijote adquiere un sentido autobiográfico para la Generación del 98, para los cuales su figura ejemplifica su biografía particular y cristaliza unos sueños colectivos "recientemente estructurados" (Lafín 349), al punto de que constituyen verdaderos mitos utópicos, ya que como muy bien resume José Vidal en el comentario realizado a la visión de Lafín Entralgo sobre el 98, se trata de unos sueños que desean

modificar la circunstancia española: "Si el mundo es en realidad la representación que de él tenemos, representémoslo como queremos que sea, y no como es, pues éste, junto a la circunstancia que nos ha tocado vivir, no nos es grato" (487). Tal parece ser también, por otro lado, la consigna de don Quijote ante un mundo que no cree en la caballería andante; pero que desde el 98 es un imperativo salvador, como planteaba Ortega en sus *Meditaciones* (45), para dirigirse "a la plenitud de su significado" (46). Si el Desastre del 98 confirma esa necesidad de construir una nueva España bajo el impulso de lo que se interrumpió en el siglo XVII, sólo unas energías inéditas podrán hacerlo. Continuar con la vitalidad pasada y al mismo tiempo ajustarse a la realidad contemporánea abre hacia un futuro posible "dentro de la radicalidad de la España soñada" (Laín 444). A ello se debe la radical codeterminación del mito de "la tercera salida de Don Quijote y una España venidera en la que se han de enlazar nupcial y fecundamente su peculiaridad histórica e intrahistórica y las exigencias de actualidad universal" (Laín 444). Por eso, Maeztu destaca la trascendencia histórica del texto cervantino, aleccionador y "noventayochizado" para que a los hombres del siglo XVI, agotados por el exceso de lucha y de idealismo de aventura, se les ridiculizara y desengañara: *Esta perspectiva histórica nos inmunizará contra la sugestión de desencanto que quiera infiltrarnos el Quijote. Comprendemos que había de desengañar, por su propio bien, a los españoles, a la vez que lo que el nuestro necesita no es desencantarse y desilusionarse, sino, al contrario, volver a sentir un ideal.* (148-9)

La comprensión de ese siglo XVI y de sus condiciones espirituales es el arranque de toda nueva iniciativa histórica en Maeztu. La abulia del español contemporáneo debe atacarse con ese imperativo patriótico de alcanzar un estímulo y una voluntad de acción, y don Quijote los representa en su modelo de Justicia y de Amor al prójimo: *Don Quijote es el prototipo del amor, en su expresión más elevada de amor cósmico [...]. Todo gran enamorado se pondrá siempre realizar el bien de la tierra y resucitar la edad de oro en la de hierro, y querrá reservarse para sí las grandes hazañas, los hechos valerosos. [...] El amor sin la fuerza no puede mover nada, y para medir bien la propia fuerza nos hará falta ver las cosas como son.* (153)

Así como el ideal se relaciona con el hombre luchador y de convicciones, todo pueblo necesita de una voluntad que colme su iniciativa de "ser" y "desear". En Maeztu, don Quijote subsume ambas coordenadas para el hombre español y contemporáneo que espera la realización del amor: desear con las motivaciones del héroe y comprender en su circunstancia la Historia. El "amor intellectualis" orteguiano llega a su concretización y nos presenta Maeztu una verdadera teoría del conocimiento que ejemplifica la verdadera invitación a la sabiduría y a una salvación intelectual-vital, ya que el conocimiento tiene validez si se parte de la perspectiva del individuo (su circuns-

tancia). Tiene razón Julián Marías al plantear que en don Quijote se manifiesta de forma más profunda y propia el sentido del hombre: "Don Quijote, en efecto, es el ejemplo en que esa condición del hombre se hace patente, se 'revela súbita y espontáneamente'"(451). Penetrar en el sentido de las cosas, ésa es la misión de toda meditación que proponga la perspectiva de profundidad, para penetrar en el corazón de las cosas y esclarecer en completud su esencia, decía Ortega y Gasset: "En este sentido considero que es la filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión. Tanto que se hace en ella patente un matiz de diferencia entre el comprender y el mero saber" (55-6). A tal programa corresponde la idea de que la Literatura es un instrumento válido de conocimiento del mundo y de los hombres. Aguiar e Silva demostró ya en la estética romántica la validez simbólica de la comprensión artística, por cuanto la literatura se consideraba revelación de la profundidad de las cosas, al desvelar sus secretos y formas que se esconden bajo la realidad aparental. Por lo tanto, la búsqueda de la profundidad se dirige hacia la indagación acerca del hombre y del mundo que lo rodea: [...] *la poesía es concebida como la única vía de conocimiento de la realidad profunda del ser, pues el universo aparece poblado de cosas y de formas que, aparentemente inertes y desprovistas de significado, constituyen la presencia simbólica de una realidad misteriosa e invisible.* (68)

Por ejemplo, Américo Castro descubría en 1925 esta profundidad simbólica del *Quijote* que esclarecía no solo las acciones humanas sino el devenir histórico de un pueblo (Montero 32), por eso en *El pensamiento de Cervantes* resume esta interpretación a la luz de la historia española y del "ángulo vital del autor" (23) condensando, de este modo, las mismas coordenadas que encontramos en Ortega, en 1914, y luego en Maeztu, en 1926. Castro coincide, por eso, en ver cómo el Romanticismo "vislumbró en la gran novela hondo valor humano y sentido profundo, que se imponía a los tiempos y a las diferencias de gentes" (15), por lo que Ortega y Maeztu serían herederos de esta tradición que erige en "organon de la filosofía" a la literatura y, en el caso español, al *Quijote*. Esta voluntad cognoscitiva y vitalista muy tempranamente Unamuno la pedía en su interpretación de carácter constitutivo de don Quijote, "una figura en la que alcanza expresión un mundo del espíritu" (González 194) y en la cual se revela perpetuamente el problema radical del Hombre.

Obras citadas

- Aguiar e Silva, Vitor Manuel de. *Teoría de la literatura*. Madrid, Editorial Gredos, 3.ª reimpresión, 1979.
- Cacho Viu, Vicente. "Ortega y el espíritu del 98". *Revista de Occidente* 48-49 (1985): 9-53.
- 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. "Profundidad y dualismo: el doble protocolo de lectura en *Meditaciones del Quijote*". *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 18.1 (1992): 7-18.
- . "Política y Filosofía en la interpretación noventayochista del *Quijote*". *Anuario de Estudios Filológicos* 22 (1999): 99-111.
- Cifo González, Manuel. "El tema de Cervantes en Ortega y Gasset". *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984): 308-16.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 4.ª edición, tomo IV, 1982.
- 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* 21.2 (1972): 301-19.
- González Vicén, Felipe. "La figura de don Quijote y el donquijotismo en el pensamiento de Miguel de Unamuno". *Romanische Forschungen* 57.1-2 (1943): 193-227.
- Lafín Entralgo, Pedro. *La generación del noventa y ocho*. 8.ª edición. Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1975.
- Lamanna, E. Paolo. *Historia de la Filosofía IV: La filosofía del siglo XIX*. Buenos Aires: Librería Hachette, 1969.
- Lynch, Enrique. "La perspectiva y la crítica del conocimiento". *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984): 81-92.
- Maeztu, Ramiro de. *Don Quijote o el amor (Ensayos en simpatía)*. Madrid, Ediciones Anaya, 1969.
- Marfás, Julián. *Ortega: circunstancia y vocación*. 2a. edición. Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- Matamoro, Blas. "La lectura como colaboración". *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984): 110-26.
- Montero Reguera, José. *El "Quijote" y la crítica contemporánea*. Alcalá de Henares: Ediciones del Centro de Estudios Cervantinos, 1997.

- Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*. 2.ª edición. Madrid, Ediciones Cátedra, 1990.
- Pemartín, José. "El pensamiento político de Maeztu posterior a *La crisis del humanismo*". *Cuadernos Hispanoamericanos* 33-34 (1952): 83-105.
- Roberts, Gemma. "'El Quijote', clavo ardiente de la fe de Unamuno". *Revista Hispánica Moderna* 32.1-2 (1966): 17-24.
- Shaw, Donald. *La generación del 98*. 4a. edición. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982.
- Sánchez, Alberto. "Introducción". *Don Quijote o el amor (Ensayos en simpatía)*. Madrid, Ediciones Anaya, 1969. 7-62.
- Taine, Hipólito. *Filosofía del arte*. México, D.F., Editorial Nueva España, 1944.
- Unamuno, Miguel de. *Obras Completas*. Tomo I. Madrid, Editorial Escelicer, 1966.
- . *Vida de Don Quijote y Sancho*. México, D.F., REI, 1990.
- . *En torno al casticismo*. 11a. edición. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1991.
- Vidal Bernabeu, José. "Laín Entralgo y su visión del 98". *Cuadernos Hispanoamericanos* 446-47 (1987): 467-96.