

TEORÍA Y PRÁCTICA DEL HÉROE CERVANTINO SEGÚN LA GENERACIÓN DEL 98

Jorge Chen Sham

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 hace un balance de la crítica del *Quijote* y propone una interpretación del texto alejada tanto de las preocupaciones filológicas como históricas de la crítica de su época. En este artículo, Unamuno formula un «quijotismo» en el que se concretan las aspiraciones y los ideales del ser humano bajo el signo de una metafísica (Roberts, p.18), cuyas interrogaciones se dirigen hacia las dos preguntas fundamentales de la filosofía: ¿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 indagación 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 existencia» (p. 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 conocerse a sí mismo, con un análisis de los actos y pensamientos del hombre, ya que de «la mirada y la escucha al propio yo [se podría] encontrar la verdad que en él se encierra» (Foucault, pp. 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 hombre 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. En efecto, la potencialidad del cosmos se revela a partir de una reconstrucción y de 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 (p. 88). Por esta razón, Ortega y Gasset plantea en *Meditaciones del Quijote* que el acceso al conocimiento está mediado por una experiencia que descansa en la revelación mística; el «amor intellectualis» 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, p. 46).¹

Dicho de otra manera, la única forma de acercarse al carácter esencial de las cosas es por medio del acto intelectual en el que la meditación se historiza buscando su adecuación temporal. 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» (p. 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. De esta manera, «[p]or razones nacionales [...] el *Quijote* era tema ineludible de una meditación movida por la pregunta '¿Qué es España?'» (Marías, p. 348). 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 y un patrimonio nacionales (Fox 1997).²

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.³ 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» (p. 74). Por otro lado, recordemos también que la Generación del 98 intentó caracterizar típicamente a los hombres españoles, con el fin de describir «la peculiaridad que distingue a los distintos tipos humanos del español real» (Laín p. 372); se trata de condensar sus mejores atributos y virtudes en un contexto de crisis y de carencias. Por ello, la Generación del 98 crea este «sociotipo» forjándolo con el material que tienen a su disposición y la tradición cultural les ofrecía los modelos en los personajes literarios:⁴

[...] han visto y conformado al hombre español con una mirada preñada de ideales personales que les habían llevado hasta soñarlos, 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, p. 488)

Esta quijotización 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*. Su 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. (p. 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 paradójico que empieza en la realidad y acaba en lo ideal—, es el tema trágico [...]. (pp. 231-2)

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

Ortega enfoca, por lo tanto, el problema del héroe desde el posible cuestionamiento a un orden preexistente, 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 del 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 muchos proyectos posibles dependen de uno original y radical: el de uno mismo. (p. 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 contrapone el filósofo español a la concepción griega de que la fatalidad es el verdadero motor de la tragedia.⁵ La voluntad es creadora y el héroe, siguiendo así a Nietzsche, la reafirma en su voluntad de dejarse llevar por los impulsos (Savater, p.58), es decir, como «potenciación intensificadora» del individuo hecho héroe (Savater, p.60). A ello corresponde el vitalismo unamuniano de la *Vida de don Quijote y Sancho* (1905), en donde el escritor vasco, en «El sepulcro de don Quijote» nos invita a abandonarnos precisamente a una «pasión»:

Procura vivir en continuo vértigo pasional, dominado por una pasión cualquiera. Sólo los apasionados llevan a cabo obras verdaderamente duraderas y fecundas. (p.150)

En este sentido, es el propio Unamuno en la *Vida de don Quijote y Sancho*, quien con una gran claridad enlaza en un mismo plano tanto la necesidad del vitalismo del héroe como su inquietud de perspectivismo meditativo, uniendo así los dos asideros ideológicos que sustentan la ensayística noventayochista acerca del *Quijote*:

Sólo el héroe puede decir: «¡Yo sé quién soy!», porque para él ser es querer ser; el héroe sabe quién es, quién quiere ser, y sólo él y Dios lo saben [...]. (p.191)

Ahora bien, al relacionar esta teoría del héroe con voluntad y determinación en la ensayística del 98 acerca del *Quijote* con las novelas paradigmáticas de esta Generación, por ejemplo *El árbol de la ciencia* de Pío Baroja (1911) o *Niebla* de Unamuno (1914), las sorpresas salen rápidamente a relucir. El desfase es inevitable cuando observamos que ambas novelas plantean un relato de formación de personaje que debe aprender a luchar y a encontrar las verdades de la vida para acoplarse al medio que le rodea. Es decir, el proceso de concienciación que debería llevar a los protagonistas de estas novelas hacia la adquisición del conocimiento fracasa, por lo cual tanto *Niebla* como *El árbol de la ciencia* presentarían una estructura del fracaso y de la imposibilidad de acción a partir de una tentativa de conocimiento. La novela de aprendizaje conduce a la conciencia y a la acción, en un momento decisivo en la educación del muchacho para que se individualice y ejerza su libertad crítica (Palacios, p. 190). Sin embargo, la necesidad de vivir con autenticidad la búsqueda de nuevos supuestos o valores, propios del 98 (Cacho, pp. 52-4), no se concreta en protagonistas que muestren la realización del «*amor intellectualis*» orteguiano.

En *El árbol de la ciencia*, Andrés Hurtado se prepara para la vida y para ejercer una profesión. Lejos de querer ser un médico útil a la sociedad, para brindar sus conocimientos a la salvación de los hombres, Andrés se interesa en la medicina como motor de una indagación que canalice su búsqueda de conocimiento; no le interesa, pues, el lado práctico de la profesión. Expone Iturriz los principios materiales de la vida en las leyes de la supervivencia, del más fuerte y el de la adaptación de las especies. La clave está en la madurez psicológica que le permita a Andrés evolucionar psicológicamente hablando en su enfrentamiento con un medio hostil. La sola relación con el pensamiento de Shopenhauer en la máxima «pensar es sufrir» no es suficiente, porque si bien es cierto el desengaño del mundo lo conduce a la ataraxia, ese estado comprometido de la realidad, el proceso de aprendizaje fuerza al individuo a la reevaluación crítica sin la que es imposible la transformación de la existencia. La búsqueda intelectual se convierte en una trampa de doble filo; el recordatorio de la prohibición al precepto divino del árbol de la ciencia del «Génesis» («el día que comas su fruto morirá de muerte», p.175) ejerce una atracción fatal sobre Andrés. Opta él y se dedica a una búsqueda intelectual en la conformación de un pensamiento filosófico que lo distancia de la realidad miserable, grosera y degradada de su tiempo, sabiendo como recalca Iturriz que «el estado de conciencia podría comprometer la vida» (pp. 175-6).

Ahora bien, la superación de esta realidad no se encuentra en el descompromiso, sino en el vitalismo que signifique voluntad por imponerse ante el medio. Los críticos barojianos han dado demasiado énfasis en la solución final que propone Iturriz a su joven discípulo; pero han olvidado el camino alternativo que esboza siguiendo el programa darwiniano en este mismo lugar:

Todo lo que vive tiene un proceso para apoderarse primero del espacio, ocupar un lugar, luego para crecer y multiplicarse; este proceso de la energía de un vivo contra obstáculos del medio, es lo que llamamos lucha. Respecto de la justicia, yo creo que lo justo en el fondo es lo que nos conviene. Supón en el ejemplo de antes que la hiena en vez de

ser muerta por el hombre mata al hombre, que el árbol cae sobre él y le aplasta, que la araña le hace una picadura venenosa, pues nada nos parece justo, porque no nos conviene. A pesar de que en el fondo no haya más que esto, un interés utilitario ¿quién duda que la idea de justicia y de equidad es una tendencia que existe en nosotros? ¿Pero cómo la vamos a realizar? (p. 131)

La adaptación al medio se transforma aquí esa necesidad de asumir la realidad. He aquí el problema que propone la novela, cuando el discurso shopenhaueriano se deja contaminar por el discurso positivista de las ciencias, obligando a Andrés a una lucha por la existencia y *El árbol de la ciencia* da cuenta de este proceso defectuoso, sin ideal que pueda «ser convertido en realidad efectiva» (Johnson, p. 38), lo que en lenguaje noventayochista se explicaría como la canalización de todos los impulsos y energías hacia la obtención de algo.⁶ Para Darwin, el fin del hombre es imponerse y la novela va mostrando que en el proceso de *amor intellectualis* (ese deseo de comprensión), Andrés es poco apto para la lucha con voluntad y con autenticidad. Frente a ello, las mismas leyes biológicas que explican que sólo el más fuerte sobrevive y puede reproducirse, afirman también que los ejemplares defectuosos y débiles no deben engendrar y esto le sucede a Andrés; el niño, fruto de su relación con Lulú, muere al nacer y su esposa también lo hace como producto de la hemorragia que le causó el parto. Ante este rotundo fracaso, Andrés se desespera y, como último acto, se suicida por inyección mortal de morfina.

Esta voluntad de desear desencadena el acto de conciencia con el que despierta Augusto Pérez de su existencia banal y rutinaria en *Niebla*. Las coincidencias entre la teoría orteguiana del héroe y los procesos vitales son significativas, pues en el ensayo «El caballero de la triste figura: ensayo iconológico», publicado en *La España Moderna* del 10. de noviembre de 1896, ya Unamuno señaló esa presencia espiritual (léase vital) del héroe cervantino. Según el escritor vasco, don Quijote sostiene los ánimos de los esforzados luchadores, les infunde fuerzas y fe, consuelo o moderación, porque «quien obra existe» (p. 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. *Niebla* parece demostrar, en sus inicios, la pertinencia del constructo unamuniano del vitalismo auténtico, porque Augusto se despierta al mundo mediante esta imbricación entre experiencia amorosa y descubrimiento de su existencia, es decir, experiencia existencial como señala Chantal Prestinaux (p.93). Se trata del reconocimiento del ideal amoroso que mueve desde ahora a Augusto a la empresa de la conquista-enamoramiento de su dama, no sin antes sacar una conclusión de carácter sapiencial:

Los hombres no sucumbimos a las grandes penas ni a las grandes alegrías, y es porque esas penas y esas alegrías vienen embozadas en una inmensa niebla de pequeños incidentes. Y la vida es esto, la niebla. La vida es una nebulosa. Ahora surge de ella Eugenia. ¿Y quién es Eugenia? ¡Ah!, caigo en la cuenta de que hace tiempo la andaba buscando. Y mientras yo la buscaba, ella me ha salido al paso. (p.115)

Y más adelante enuncia claramente su objetivo:

¡Lucharemos! —iba diciéndose Augusto calle abajo— [...] Ya tiene mi vida una finalidad; ya tengo una conquista que llevar a cabo. [...]. (p.118)

La reafirmación de su ideal amoroso es concomitante a la exaltación de lucha quiijotesca (Prestinaux, p. 94), ya que Augusto descubre que acto de conquista de Eugenia le revitaliza y le infunde el coraje de actuar tomando la iniciativa como sucede al final del capítulo XI, cuando decide mostrarle a Eugenia su amor e interviene comprando la hipoteca de la casa; según el narrador «Augusto se siente capaz de las más heroicas determinaciones, de los más grandes sacrificios» (p. 164). Voluntad de actuar, su heroísmo se concreta en una doble acción de caridad, la hipoteca y el trabajo para Mauricio; sin embargo a los ojos de Eugenia esto es sumamente sospechoso, porque no sabe interpretar con justeza las «obras» de Augusto; es un calculador que desea «comprarla» o es un ingenuo soñador. El problema radica en esa incapacidad de Augusto para expresar sus sentimientos debido a las dudas existenciales que lo agobian y que lo conducen constantemente a justificar a la saciedad sus actos. Demasiada reflexión y poco dinamismo práctico son insuficientes y cuando se da cuenta de que Eugenia lo ha dejado por Mauricio y que, de alguna manera, lo ha engañado actúa con una naturalidad que él mismo se recrimina en la calle:

Aquella frialdad, al menos aparente, con que recibió el golpe de la burla suprema, aquella calma le hacía que hasta dudase de su propia existencia. «Si yo fuese hombre como los demás —se decía—, con corazón; si fuese siquiera un hombre, si existiese en verdad, ¿cómo podía haber recibido esto con la relativa tranquilidad con que lo recibo?». (p.269)

Surge el conflicto interior para poner de relieve la fragilidad de carácter en Augusto y, principalmente, las graves dudas existenciales que lo atormentan desencadenando un doble proceso de negación del personaje: existencial en tanto se dirige a cuestionar su condición humana y literaria, en tanto el autor-creador lo hace también con su papel y lo aniquila *in extremis*; es «la difícil certidumbre de ser uno mismo y no el sueño de otro o quizá nuestro propio sueño» (Mainer, p. 253) la angustiosa pregunta de la novela. Por lo tanto, la acción inicial de Augusto no se materializa en el triunfo de su propósito y, como en el caso de Andrés, la única solución viable y posible al fracaso del héroe es la muerte,⁷ porque el conocimiento no lleva a la acción según pide toda novela de formación, con lo cual «[I]a vida de Augusto es una vida inauténtica porque sus 'proyectos' vitales carecen de verdadera libertad. Augusto Pérez se siente a sí mismo; tiende a la inautenticidad eludiendo la responsabilidad de su vida que vela en una continua niebla [de dudas y temores]» (Serrano, p.104).⁸

En conclusión, el perspectivismo orteguiano (análisis y actuación) como característica fundamental del héroe cervantino tienen, en *El árbol de la ciencia* y en *Niebla*, su contraejemplo. El afán de comprensión de la realidad, que implica al fin y al cabo transformarla, degenera en una falta de vitalismo que coacciona al individuo y anula su voluntad. Ramiro de Maeztu ya lo decía en su ensayo «Don Quijote o el amor», cuando planteaba que cuando los impulsos y las energías degeneran, se atrofian, se produce la decadencia del individuo. Las novelas del 98, me parece, ensayan el fracaso del vitalismo y la imposibilidad de que la teoría del héroe expuesta en sus ensayos se concrete en la ficción literaria. Recordemos para terminar que 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, p. 194) y en la cual se revela perpetuamente el problema radical del hombre luchador y de convicciones, con una voluntad que colme su iniciativa de «ser» y «desear».

OBRAS CITADAS

- BAROJA, Pío. *El árbol de la ciencia*. Madrid: Ediciones Cátedra / Caro Raggio, 6a. edición, 1990.
- CACHO VIU, Vicente. «Ortega y el espíritu del 98». *Revista de Occidente* 48-49 (1985): 9-53.
- DESCOUZIS, Paul. *Cervantes y la Generación del 98: La cuarta salida de Don Quijote*. Madrid: Ediciones Iberoamericanas, 1970.
- 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.
- JOHNSON, Roberta. *Fuego cruzada: Filosofía y novela en España (1900-1934)*. Madrid: Ediciones Libertarias / Prodhufi, 1997.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La generación del noventa y ocho*. 8a. edición. Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1975.
- 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.
- MAINER, José Carlos. *La Edad de Plata (1902-1939): Ensayo de interpretación de un proceso cultural*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2a. edición, 1983.
- MARIAS, Julián. *Ortega: circunstancia y vocación*. Madrid, Alianza Editorial, 2a. edición, 1984.
- MATAMORO, Blas. «La lectura como colaboración». *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984): 110-26.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2a. edición, 1990.
- PALACIOS VIVAS, Nydia. «El *bildungsroman* femenino en *La mujer habitada* de Gioconda Belli». *Estudios de Literatura Hispanoamericana y Nicaragüense*. Managua: Fondo Editorial INIC. 189-99.
- PRESTINAUX, Chantal. «*Niebla*: ¿una 'nivola' lógica o una lógica 'nivolesca'». *Cahiers du CRIAR* 5 (1985): 85-106.
- ROBERTS, Gemma. «El *Quijote*, clavo ardiente de la fe de Unamuno». *Revista Hispánica Moderna* 32.1-2 (1966): 17-24.

- SAVATER, Fernando. *La tarea del héroe: Elementos para una ética trágica*. Barcelona: Ediciones Destino, 1992.
- SERRANO PONCELA, Segundo. *El pensamiento de Unamuno*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1953.
- SHAW, Donald. *La generación del 98*. Madrid: Ediciones Cátedra, 4a. edición, 1982.
- UNAMUNO, Miguel de. *Obras Completas*. Tomo I. Madrid, Editorial Escelicer, 1966.
- . *Vida de Don Quijote y Sancho*. México, D.F., REI, 1990.
- . *Niebla*. Madrid: Ediciones Cátedra, 6a. edición, 1987.
- VIDAL BERNABÉU, José. «Lain Entralgo y su visión del 98». *Cuadernos Hispanoamericanos* 446-47 (1987): 467-96.

NOTAS

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.

² Pero esta 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.

³ 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).

⁴ 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).

⁵ 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 de 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 éste desfase genera risa.

⁶ Maeztu en su ensayo «Don Quijote o el amor» lo formula con una gran claridad: «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» (pp. 67-8)

⁷ Claro, se trata de una interpretación positiva y optimista del héroe cervantino en la que el fracaso final y el regreso de don Quijote para morir como Alonso Quijano no es pertinente en los ensayos del 98, que ponderan la trascendencia del hombre ante el medio (véase Johnson, p.43).

⁸ Esto mismo es válido para Andrés Hurtado.