



## LA INTERPRETACIÓN NOVENTAYOCHISTA DEL QUIJOTE: CONSAGRACIÓN FILOSÓFICA DE SU SENTIDO «PROFUNDO»

JORGE CHEN SHAM (\*)

**RESUMEN.** Este artículo plantea la articulación de los postulados filosóficos de la estética romántica y la interpretación que la *Generación del 98* nos ofrece del *Quijote*. Se parte de la tesis de que no se puede comprender esa preocupación antropológica por el héroe cervantino ni las implicaciones de la noción de «profundidad filosófica» sin observar las conexiones con la estética romántica, en especial su ideal de obra artística y el simbolismo que ésta encierra. De este modo, la *Generación del 98* canoniza determinados protocolos hermenéuticos a la hora de abordar el *Quijote*.

**ABSTRACT.** This article articulates the philosophical tenets of romantic aesthetics and the interpretation of *Don Quixote* by the *Generation of 1898*. The initial thesis is that it is not possible to understand the anthropological concern for Cervantes' hero or the implications of the notion of «philosophical depth» if we do not take into consideration the connections with romantic aesthetics, especially the ideal regarding the work of art and the symbolism it contains. Thus the *Generation of 1898* canonises certain hermeneutical protocols in the study of *Don Quixote*.

Con *La arqueología del saber* (1969), Michel Foucault nos enseñó a analizar las series discursivas con el fin de establecer, en la historia de las ideas, jalonamientos y discontinuidades que pudieran dar cuenta de la evolución y de su economía signica (12-13). Ello supone pensar que, si bien una serie está constituida por una red de analogías «que muestren [...] cómo expresan todas un mismo y único núcleo central» (Foucault 15), es necesario observar el juego de correlaciones con otros discursos y el lugar que ocuparía un elemento dentro de estas series. El orden del discurso y su consumo social, que Foucault evalúa en *La arqueología del saber*, explicarían cómo la

lectura del *Quijote* inaugurada por los románticos alemanes llega a su consagración hermenéutica en la Generación del 98. Muy tempranamente, en *El pensamiento de Cervantes* (1925), Américo Castro había señalado el aporte decisivo de los románticos alemanes en la configuración de lo que denominamos el canon interpretativo del *Quijote*, pues ellos vislumbraron «en la novela hondo valor humano y sentido profundo, que se imponía a los tiempos y a las diferencias de gentes» (Castro 15).

Recordemos que, para la estética romántica, la verdadera literatura es aquella que logra superar la realidad sensible y tangible de las cosas, para revelar lo invis-

---

(\*) Universidad de Costa Rica.

ble y la fuerza que las mueve; en este sentido, «la poesía es concebida como la única vía de conocimiento de la realidad profunda del ser» (Aguilar e Silva, 1968), en un universo en donde aquéllas, en apariencia sin vida, encierran un simbolismo que sólo el poeta puede desvelar. La naturaleza guarda sus secretos al hombre; las formas y los movimientos, inherentes al devenir de las cosas, se revelan cuando el conocimiento humano reconoce el espíritu creador (Beguin 123); por lo tanto, solamente el espíritu creador del poeta es capaz de restaurar el dinamismo vivificante de la naturaleza y penetrar en la interioridad del ser. Esta analogía entre experiencia poética y la fuerza cósmica que mueve el universo es fundamental para comprender la vocación hacia lo absoluto y la unidad que guían la misión del poeta. Ya lo dijo con gran acierto Ignaz Paul Vitalis Troxler<sup>1</sup>, médico y filósofo suizo para quien, «la naturaleza de las cosas y su unidad primera no puede captarse sino en el último escondrijo del alma humana» (citado por Beguin 125) y ello deriva en un principio filosófico que hará escuela: «*cuanto más nos adentramos en nosotros mismos, apartándonos de las apariencias, más penetramos en la naturaleza de las cosas que están fuera de nosotros*» (citado por Béguin<sup>125</sup>, la cursiva es del autor).

De esta manera, determinar y captar la naturaleza del hombre supone un movimiento en el que el artista debe alejarse de las apariencias para penetrar en la interioridad; ello deriva en una dicotomía que será básica a la hora de aprehender el estatuto

simbólico del arte en general, apariencia/profundidad. La significación de tal «constructo» la encontramos en los dos libros que consagran la interpretación filosófica y antropológica del *Quijote* dentro de la Generación del 98. Ambos son honestamente vitalistas y exultantes de cervantismo: la *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), de Miguel de Unamuno y las *Meditaciones del Quijote* (1914), de José Ortega y Gasset. Comencemos por Ortega y Gasset por razones metodológicas. En la «Meditación preliminar», Ortega y Gasset reconoce la profundidad de lo que se manifiesta como superficial: «... es a lo profundo esencial el ocultarse detrás de la superficie y presentarse sólo al través de ella, latiendo bajo ella» (104) y advierte que las cosas profundas dan evidencia de lo que esconden: «hay cosas que presentan de sí mismas lo estrictamente necesario para que nos percatemos de que ellas están detrás ocultas» (105).

La tarea del filósofo sería ejercitarse en una actividad que implica un gran esfuerzo de comprensión, es decir, un «amor *intellectualis*», el cual 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)<sup>2</sup>. En virtud de la noción de «profundidad», el filósofo expone la red de relaciones entre las cosas y el hombre, de manera que su colaboración es el presupuesto clave para que cualquier objeto se dilate abriéndose y mostrándose en su radicalidad esencial. Esto es lo que denomina Ortega y Gasset con el término «escorzo»<sup>3</sup> e

---

(1) Ignaz Paul Vitalis Troxler estudió en Jena, donde fué discípulo de Schelling en su mejor época [...] publicó en 1806, 1808 y 1812 sus obras filosóficas esenciales: *La vida y su problema*, *Elementos de biosofía* y *Ojeadas a la naturaleza del hombre* (Béguin 121).

(2) 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.

(3) «El escorzo es el órgano de la profundidad visual; en él hallamos un caso límite donde la simple visión está fundida con un acto puramente intelectual» (118).

inmediatamente, afirma que «*Don Quijote* es el libro-escorzo por excelencia» (119). De esta forma hace de la profundidad la clave para el estudio del texto cervantino y nos propone el ejercicio de la meditación como la práctica discursiva capaz de permitirnos entrar en la profundidad del *Quijote*. Con ello llegamos a una economía argumentativa con la que Ortega y Gasset cierra su propuesta: la filosofía es profundidad de conocimiento que invita a la reflexión y el *Quijote* «rezuma» una profundidad que incita a la meditación: «... hay un ver que es un mirar, hay un leer que es un *intelligere* o leer lo de adentro, un leer pensativo. Sólo ante éste se presenta el sentido profundo del *Quijote*» (124, la cursiva es del autor). En *Meditaciones del Quijote*, la noción de profundidad se convierte no sólo en el fundamento de la teoría del conocimiento propuesta por Ortega y Gasset, sino también en la mediación necesaria para todo aquel que quiera preguntarse por el sentido de España<sup>4</sup>.

Ahora bien, en plena celebración de los 300 años del primer *Quijote* (1905), Miguel de Unamuno ya enarbola la bandera de la profundidad del texto en contra de la «Escuela de la Masora cervantina»<sup>5</sup>, sin llegar a un desarrollo tan sistemático como el que explicita Ortega y Gasset en 1914. Sin embargo, en el artículo «Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*», publicado en *La España Moderna* (abril de 1905), Unamuno hace un balance de la crítica de su época y censura las preocupaciones filológicas que demuestran «la incapacidad de una casta para penetrar en la eterna sustan-

cia de una obra» (1228), ya que se dedican a analizar los pasajes menos intensos y profundos, «que menos se prestan a servir de punto de apoyo para vuelos filosóficos o elevaciones del corazón» (1332). Observemos la sintonía en el pensamiento de ambos cervantistas. Plantea Unamuno la necesidad de «penetrar» en el sentido simbólico del *Quijote* y, para ello, pondera la meditación de quien sabe propulsarse en vuelos filosóficos. En un ensayo anterior, *El caballero de la triste figura: ensayo iconológico* (1896), él apuntaba que solamente una interpretación filosófica, el «quijotismo», nos permitiría llegar «a lo verdaderamente eterno y universal» (916) que encierra el texto cervantino. Por esta razón, ni la erudición de la Filología ni el intelectualismo podrían ofrecernos la llave para encontrar la vida que se esconde detrás del *Quijote*.

Cuando Unamuno publica una segunda edición de su *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) en 1914 para la Editorial Renacimiento<sup>6</sup>, nos recuerda en el prólogo «autorial» el nexo ideológico entre la *Vida* y el ensayo *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*, por cuanto la primera constituye «sino una ejecución del programa en ensayo expuesto» (133). Además de aclararnos la significación del ensayo *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*, en este prólogo Unamuno insiste en la coherencia hermenéutica entre ambos textos, lo cual desemboca en la necesidad de reafirmar la universalidad del *Quijote*, «al tomar su obra inmortal como algo eterno, fuera de época y aun de país» (133). Defiende claramente

(4) «¿Habrà un libro más profundo que esta humilde novela de aire burlesco? Y, sin embargo, ¿qué es el *Quijote*? ¿Sabemos bien lo que de la vida aspira a sugerirnos? [...] para nosotros, el problema de nuestro destino. (166-7).

(5) El sentido peyorativo de la afirmación cae por su peso, pues los masoretas eran los doctores en leyes que, durante los siglos VIII y IX, se dedicaron a fijar los textos y el canon crítico del *Talmud*. Ello no es casual; alude Ortega y Gasset a la incapacidad de los críticos de la Restauración para pensar en profundidad el texto cervantino.

(6) No se trata de una mera coincidencia editorial. Este gesto debe interpretarse a la luz de lo que desarrollamos aquí, la consolidación de una manera de leer el *Quijote*; no en vano Unamuno publica esta segunda edición de su *Vida* anticipándose a la celebración de los 300 años de la segunda parte del texto cervantino.

el universalismo del texto apoyándose en una noción de la literatura como comprensión última del destino del hombre. De esta manera, el «quijotismo unamuniano» se halla orientado por un proceso de indagación que debe conducir, por fuerza, al crítico hacia una reflexión que replantea su propia condición humana; como analiza Gemma Roberts, «el 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» (20). La filosofía es el único método para acceder a ese sentido universal y profundo del *Quijote* y en él se concretan las aspiraciones y los ideales del ser humano bajo el signo de una metafísica (Roberts 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?

Ello no es casual; en esa analogía simbólica entre el conocimiento de la naturaleza y la experiencia poética, que ya habíamos señalado como preocupación máxima de la estética romántica; el artista debe emprender ese camino de reintegración hacia la unidad primordial, hacia esa reconciliación del cuerpo y el alma; se trata de captar la profundidad del sentido de la existencia misma del hombre. He aquí cómo los símbolos poéticos, los cuales se manifiestan sobre todo en las grandes obras artísticas, guardan los secretos del destino de la humanidad. Por esta razón, este conocimiento se articula como una verdadera antropología filosófica, cuyo problema fundamental es explicar la naturaleza del hombre en el cosmos; es «la explicación conceptual de la idea de hombre a partir de la concepción que éste tiene de sí mismo» (P. L. Laudsberg, citado por Ferrater 172). Tanto en Unamuno como en

Ortega y Gasset, esta antropología filosófica se dirige más bien hacia la comprensión de la vida humana en tanto existencia. Recordemos que para la filosofía de la existencia, el hombre está en el mundo cobrando conciencia de su existencia y preguntándose por el ser que se descubre como existiendo. Por lo tanto, existir es preguntarse por el ser; es decir, la pregunta por el hombre nos lleva inmediatamente a la pregunta por el ser del hombre, de manera que las preguntas por el hombre y por su existencia son en realidad una sola. A ello conduce irremediabilmente todo acercamiento filosófico del *Quijote*; interpela nuestra condición humana. Tal es la preocupación de Unamuno, por ejemplo, en «El sepulcro de don Quijote», texto que incluyó como prólogo en su segunda edición de la *Vida*, cuando reafirmando la paradoja «hamletiana» afirma:

¿Qué es de nosotros hoy, ahora? Ésta es la única cuestión.

Y en cuanto a hoy, todos esos miserables están muy satisfechos porque hoy existen, y con existir les basta. La existencia, la pura y desnuda existencia, llena su alma toda. No sienten que haya más que existir.

Pero ¿existen? ¿Existen en verdad? Yo creo que no; pues si existieran, si existieran de verdad, sufrirían de existir y no se contentarían con ello. Si real y verdaderamente existieran en el tiempo y el espacio, sufrirían de no ser en lo eterno y lo infinito. (141)

La conciencia de existencia desemboca en la paradoja del sufrimiento o de la agonía de quien se siente finito y desea trascender. La angustia filosófica del *pathos* «unamuniano» se revela aquí para explicar la precariedad y la conflictividad de la existencia humana<sup>7</sup>. Para Unamuno la experiencia de la conciencia lo conduce a des-

(7) Al respecto agrega Serrano Poncela que «Unamuno toma conciencia de su existencia por medio del sufrimiento, de la distensión espiritual del modo a como se siente existiendo por medio del dolor corporal. Esta distensión, desgarramiento o crucifixión de la conciencia, cuyo símbolo máximo es Cristo, resulta indispensable para un conocimiento existencial, no meramente representacional» (1953: 59).

cubrir abruptamente los límites y la necesidad a aspirar a algo que está muy por encima de él; de ninguna manera se trata de resignarse a vivir el mundo sin explicarlo (Béguin 59)<sup>8</sup>, sino de reconocer la carencia humana con el fin de intentar restablecer la unidad perdida y propulsarse hacia realidad invisible. También al caracterizar al hombre que, alejándose de la tradición o la costumbre, desea conducir su existencia para que lleve un curso distinto, Ortega y Gasset destaca la naturaleza volitiva del accionar humano y el origen de sus iniciativas; a estos hombres Ortega y Gasset los denomina «héroes» en tanto ellos conjugan la necesidad de superarse a sí mismos y de vencer cualquier obstáculo:

No creo que exista especie de originalidad más profunda que esta originalidad «práctica», activa del héroe. Su vida es una perpetua resistencia a lo habitual y consueto. Cada movimiento que hace ha necesitado primero vencer a la costumbre e inventar una nueva manera de gesto. Una vida así es perenne dolor, un constante desgarrarse de aquella parte de sí mismo rendida, prisionera de la materia. (227-8)

Para Ortega y Gasset la autenticidad y la necesidad obligarán al héroe a cuestionarse (a indagar) un mundo que debe enfrentar y superar. Como Unamuno, Ortega y Gasset caracteriza a Don Quijote como el hombre que, distanciándose de la realidad, asume el objetivo de querer ser, es decir, con la voluntad férrea interioriza un ideal que propulsa a liberarse de «la materia» para trascender. Con ello, el héroe quijotesco supera el realismo que lo aprisiona y le podría cortar sus alas. Lo mismo opina Julián Marías; al comentar la teoría

del héroe «orteguiano» esbozada en *Meditaciones del Quijote*, cuando afirma que el héroe:

[...] 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. (227)

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. Su traducción en el pensamiento «unamuniano» correspondería al vitalismo de la *Vida de Don Quijote y Sancho*, en donde el escritor vasco nos invita también, en «El sepulcro de Don Quijote», 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. (150)

De esta manera, el propio Unamuno imbrica la necesidad del vitalismo del héroe con la inquietud de un perspectivismo meditativo<sup>9</sup>, con lo cual une así los dos asideros ideológicos que sustentan la interpretación antropológica del *Quijote* (la determinación del existir con esa capacidad de comprender el universo):

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 y los demás hombres apenas saben ni quién son ellos mismos, porque no quieren de veras ser nada.... (191).

(8) La angustia puede desembocar en un pesimismo como en el que caen algunos románticos; precisa Béguin lo siguiente: «Un ser atormentado por tales angustias, impotente para encontrarles solución y perseguido al mismo tiempo por el constante desequilibrio de una naturaleza inestable y propensa a la depresión, buscará la manera de defenderse contra un universo externo que es todo amenazas» (59). El suicidio, el quietismo de la soledad, el encierro en el mundo de lo onírico o la locura serán sus resultantes.

(9) Su principal derivación sería, entonces, un dualismo interpretativo (realismo/ idealismo) de la existencia que no podemos analizar aquí por razones de espacio.

Las coincidencias entre esta teoría del héroe y procesos vitales del héroe son fundamentales. Ya en *El caballero de la triste figura: ensayo iconológico*, Unamuno señala esa presencia espiritual (léase vital) del héroe cervantino para todo aquel que desea sumergirse en su valor filosófico. 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» (917) alimentando la vida de los hombres. Por lo tanto, Don Quijote es ante todo un héroe vital. En esta teoría del héroe noventayochista hallamos la consagración de una interpretación antropológica del texto cervantino.

Por último, agreguemos que este afán de meditación filosófica desemboca en un ejercicio progresivo en el que el hombre aspirará a evaluar la realidad y a sacar conclusiones válidas. Consecuencia de lo anterior, en Ortega y Gasset la indagación filosófica otorga a ese contexto que rodea al sujeto una significación de primer orden. Se trata de una reconstrucción y una ordenación valorativas en las que la Historia «grafica», por así decirlo, la circunstancia «desde la cual el hombre se relaciona y se abre sobre su pasado, su presente y su futuro», según indica Enrique Lynch en la teoría «orteguiana» del conocimiento (88). La meditación se «historiza» buscando su adecuación temporal y 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 medita-

ción es la circunstancia y su imperativo, su deber patriótico, es comprender aquello que inserta al individuo en una comunidad. Ortega y Gasset no sólo formula su sistema filosófico a partir de una conceptualización de su propia historicidad (Mainer 143)<sup>10</sup>, sino que también postula estratégicamente el *Quijote* como primera circunstancia española. De esta manera, «[p]or razones nacionales [...] el *Quijote* era tema ineludible de una meditación movida por la pregunta «¿Qué es España?» (Marías 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 se realiza en 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 un patrimonio nacional (Fox, 1997).

He aquí cómo la noción de profundidad filosófica, con este planteamiento de la universalidad filosófica del *Quijote*, deriva en Ortega y Gasset hacia la obligatoriedad de estudiar los constituyentes que forjan tal comunidad nacional, para llegar 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<sup>11</sup>. Una de esas fuerzas motrices de los hechos humanos capaz de captar las peculiaridades de la vida española es, según Pedro Laín Entralgo, los personajes de la Literatura, el estudio de «las crea-

---

(10) Este principio de «relativización» o de historicismo, como lo denomina Mainer (143), es la diferencia más notable que encuentro entre Ortega y Unamuno; sin embargo no me satisface totalmente la oposición que Mainer desea ver en materia de función de la filosofía en ambos autores. Para Ortega también la filosofía debe permitirle extraer una concepción de la existencia humana tan radical como la «unamuniana», además de «un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción» (Mainer 142); los opone el resultado práctico de tal toma de posición ética.

(11) 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).

ciones no intelectuales de nuestro espíritu» (74); por ello, la Generación del 98 intenta caracterizar típicamente a los hombres españoles, con el fin de describir «la peculiaridad que distingue a los distintos tipos humanos del español real» (Laín 372), con arreglo al patrimonio cultural que estaba a su disposición y a los modelos literarios<sup>12</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AGUIAR E SILVA, VÍCTOR MANUEL DE.: *Teoría de la literatura*. Madrid, Editorial Gredos, 3ª reimpresión, 1979.
- BÉGUIN, ALBERT: *El alma romántica y el sueño.: Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2ª reimpresión, 1993.
- CASTRO, AMÉRICO: *El pensamiento de Cervantes*. Barcelona: Editorial Noguer, (edición ampliada y con notas del autor y de Julio Rodríguez-Puértolas), 1972.
- FERRATER MORA, JOSÉ.: *Diccionario de Filosofía I*. Madrid: Alianza Editorial, 4ª edición, 1982.
- FOUCAULT, MICHEL: *La arqueología del saber*. México, D.F., Siglo Veintiuno Editores. 15ª edición, 1985.
- 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), pp. 301-19.
- LAÍN ENTRALGO, PEDRO: *La generación del noventa y ocho*. Madrid, 8ª edición, Editorial Espasa-Calpe, 1975.
- LYNCH, ENRIQUE: «La perspectiva y la crítica del conocimiento». *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405 (1984), pp. 81-92.
- MAINER, JOSÉ CARLOS: *La Edad de Plata (1902-1939): Ensayo de interpretación de un proceso cultural*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2ª edición, 1983.
- MARÍAS, JULIÁN: *Ortega: circunstancia y vocación*. Madrid, Alianza Editorial, 2ª edición, 1984.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Meditaciones del Quijote*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2ª edición, 1990.
- ROBERTS, GEMMA: «El Quijote, clavo ardiente de la fe de Unamuno». *Revista Hispánica Moderna* 32.1-2 (1966), pp. 17-24.
- SERRANO PONCELA, SEGUNDO: *El pensamiento de Unamuno*. México, D.F.; Fondo de Cultura Económica, 1953.
- UNAMUNO, MIGUEL DE: *Obras Completas*. Tomo I. Madrid, Editorial Escelicer, 1966.
- *Vida de Don Quijote y Sancho*. México, D.F., REI, 1990.

---

(12) 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).