

EL QUIJOTE, LAS VIRTUDES Y ALGUNAS APLICACIONES CONTEMPORÁNEAS

THE QUIXOTE, VIRTUES AND SOME CONTEMPORARY APPLICATIONS

<http://dx.doi.org/10.12795/CAUCE.2018.i41.07>

ARAYA CERDA, CARLOS
UNIVERSIDAD DE PLAYA ANCHA, VALPARAÍSO (CHILE)
Profesor Invitado. Departamento de Literatura
arayacerda.carlos@gmail.com

VILARROIG MARTÍN, JAIME
UNIVERSIDAD CEU CARDENAL HERRERA (VALENCIA)
Profesor Adjunto. Departamento de Humanidades
Código ORCID: 0000-0003-2612-475X
jaime.villarraig@uchceu.es

Recibido: 09/03/2019

Aceptado: 17/07/2019

Resumen: El artículo entrega una reflexión en torno al tema de las virtudes presente en el texto del *Quijote*. En concreto, se muestra cómo Cervantes no se aparta de la tradición filosófica recibida en torno a virtudes cardinales como la valentía, la prudencia, la templanza y la justicia. Luego, se revisan algunas de las aplicaciones que los críticos han hecho de dicha reflexión en torno a las virtudes, desde una doble dimensión: teórica y práctica. Se pone de relieve cómo cada acercamiento crítico requiere de una ubicación precisa, considerando sus contextos de aplicación didáctica. Una estrategia adecuada es la que prioriza el examen de fragmentos dados, su comentario y proyecciones. De este modo podemos encontrar lecturas actualizadoras de lo que Cervantes nos presenta, siempre atendiendo a la indisociabilidad entre los polos ético y estético.

Palabras clave: *Quijote*, virtudes, axiología, crítica textual.

Abstract: The article offers a reflection about virtues theory present in the Quixote text. In particular, it shows how Cervantes does not depart from the philosophical tradition received about cardinal virtues such as courage, prudence, temperance and justice. Then, we review some of the applications that critics have made of this reflection about virtues, in a double dimension: theoretical and practical. It is highlighted how each critical approach requires a precise location, considering their contexts of didactic application. An adequate strategy is one that prioritizes the examination of given fragments, their commentary and projections. In this way its posible to find updated readings of what Cervantes presents to us, always attending to the indissociability between the ethical and aesthetic poles.

Key-words: *Quixote*, virtues, axiology, textual criticism.

1. PREÁMBULO

Un texto, en cierto sentido, no acaba nunca de comprenderse. Si además es un texto clásico, la dificultad aumenta, dada la inagotabilidad que emana de sus múltiples significaciones. Pero, ¿para qué tratar de entender un texto al que se denomina “clásico”? Porque marca cierto canon (elegido o impuesto) respecto de lo que es el ser humano. Así que el ejercicio de comprensión de un texto clásico siempre es, en definitiva, un ejercicio de autocomprensión. Puede decirse que el texto tiene tres tiempos: el pasado de donde viene, el presente en el que se actualiza y el futuro de posibilidades que va cumpliendo en la historia.

Sabiendo que el momento principal y eminente de acceso a un texto literario es el “presente” de dicho texto —lo que él mismo “presenta” —, es innegable que el ejercicio de buscar sus fuentes (*ex ante*) e indagar en sus repercusiones históricas (*ex post*), conlleva un aumento de la comprensión de la obra y en el fondo de la autocomprensión del lector. Desde estas premisas, planteamos un ejercicio de comprensión textual del *Quijote* y, dentro de él, un problema que posee honda repercusión vital: las virtudes morales.

En primer término, se expone la revisión de las fuentes clásicas (*ex ante*) y su presencia en el texto, para luego completar el cuadro con el examen de textos actuales de la crítica y otras modalidades prácticas de interacción con el discurso novelesco. Puede la primera parte servir como una síntesis de lo que Sanzol (2012) ha tratado en su correspondiente artículo sobre este asunto, pero sobre todo como extracción de aquellos elementos en los que la crítica más ha reparado, pues si el texto pretende la constitución razonada de una reflexión axionormativa que sostenga la rectitud moral, ha de hacerlo en deliberada oposición a la suma de las apoyaturas antiheroicas propias de la edad de hierro en la que don Quijote afirma vivir (Montejano, 2005: 501-506). De este modo, primeramente se estudiará la teoría general de la virtud, tal como se halla plasmada en el *Quijote*. Enseguida se comentará en forma sucinta cada una de las cuatro virtudes cardinales para mostrar que los personajes de don Quijote y Sancho encarnan los extremos en cuyo medio se encuentra la respectiva virtud. De todo este cúmulo de ideas contenidas en el texto se ha encargado la crítica en sus variadas dimensiones y espacios, en su ejercicio de sistematización y reorientación de los pasajes de la novela, como se analizará en un segundo momento de esta investigación.

Don Quijote como personaje es modelo de escritura y revitalización de unos ideales a los cuales se ajusta una mentalidad organizada, capaz de permitir la revalorización del género humano a partir del amor. Esa tan insistente referencia al estado de locura que padece no es sino un rasgo transitorio de quien, a través de la relación de sus múltiples aventuras, no hace más que una exaltación del amor devoto como aspiración superior (Delgado, 2011), mediante la cual el texto hace presente los actos de credulidad expresados en la fe implícita e ilustrada que lo guía (García Álvarez, 2010) alojada en la exposición de los argumentos caballerescos en defensa de sus seguridades en los planos moral, intelectual y estético. En la novela de don Quijote hay simultáneamente literatura, ética y religión, siendo este conjunto de saberes la columna vertebral de los ideales declarados e incluso sobrepasados por la más inquebrantable voluntad de sus protagonistas.

Los resultados que estas convicciones traen en el nivel textual hacen presumir que el centro de una interpretación actualizadora del *Quijote* como creación artística ha de ubicarse en un conjunto de soportes que representen entidades abstractas aplicables en y desde la cultura de donde surge. Esta contribución parte de la premisa que plantea la inmutabilidad de tales valores proclamados en el nivel textual, y encuentra sus antecedentes más próximos en el trabajo de Pérez Martínez (2012), quien dedica un extenso estudio primero a exponer una semiótica del término virtud junto con su conceptualización general en la novela, para después particularizar cada virtud, mostrando su presencia en los diálogos y conductas de los personajes. Pero no se detiene esta exploración en un catastro de ideales ni de facticidades documentadas a través de los capítulos constitutivos de la novela ni fuera de ellos; tampoco se persigue evaluar los actos de extremismo o los efectos causados por las perspectivas integrantes de los niveles de realidad observados, a pesar de la aceptación por parte de don Quijote, del mundo tal como es (Neuschaffer, 1999), sino que se toman como punto de partida las concreciones que las virtudes en cuanto virtudes alcanzan en los episodios comentados y en las aportaciones críticas recabadas.

2. LA VIRTUD EN *EL QUIJOTE*

2.1. Teoría general de la virtud

Como recuerda Castaño (2004), el término “virtud” aparece en el relato fundamentalmente con dos sentidos distinguibles: “virtud” es, en primer lugar, y

siguiendo la etimología latina, la “fuerza”, “capacidad” o “vigor” que tienen determinadas cosas para causar determinados efectos. Así por ejemplo, el Bálsamo de Fierabrás tiene “virtud” curativa. Este sentido precientífico pero necesario de la palabra virtud (las medicinas sanan porque tienen virtud o “vis” curativa) ha quedado, con el tiempo, progresivamente olvidado.

No es este sentido precientífico el que interesa aquí, sino el sentido moral de virtud. “Virtud” es, en segundo lugar, un hábito operativo bueno, tendido entre dos extremos o vicios. Los hábitos son disposiciones para la acción, una especie de segunda naturaleza con la que el hombre, en este caso, realiza algo que por naturaleza no estaba previsto. Los hábitos, según Aristóteles (p.e., en la *Ética* a Nicómaco, Libro II, cap. 1), podían ser intelectuales, operativos o técnicos. Los hábitos intelectuales se refieren a las operaciones del entendimiento; los hábitos operativos se refieren a las acciones humanas inmanentes (*agere*) y los hábitos técnicos se refieren a las acciones humanas transitivas (*facere*) y están exentos de moralidad. De las virtudes morales (hábitos operativos buenos) está plagado no sólo el *Quijote*, sino cualquier obra en la que se hable de caracteres humanos, como es de esperar.

Las virtudes son un cierto término medio. Sin embargo, el término medio no es una media aritmética, sino una media “humana” en la que cada individuo o circunstancia impone sus condiciones. El término medio ni para todos ni en toda situación es siempre el mismo; por ello, puestos a inclinarse a un lado u otro, más vale pecar por exceso que no por defecto. A través de la novela Cervantes va registrando citas literales y reminiscencias del estagirita, que suponen una determinada visión del universo moral y social (Rico, 2005: 68) en las que se presentan matices de la cuestión a partir de las acciones de los personajes. Uno de los ejemplos más socorridos de estos resabios es el que emplea el propio Cervantes en el *Quijote*, al hablar de la aventura de los leones:

...porque bien sé lo que es valentía, que es una virtud que está puesta entre dos extremos viciosos, como son la cobardía y la temeridad: pero menos mal será que el que es valiente toque y suba al punto de temerario que no que baje y toque en el punto de cobarde, que así como es más fácil venir el pródigo a ser liberal que el avaro, así es más fácil dar el temerario en verdadero valiente que no el cobarde subir a la verdadera valentía. (Cervantes, 1998, II: 17)¹

Aunque Aristóteles divide las virtudes en dianoéticas (intelectuales) y éticas (morales y técnicas), la tradición cristiana prefirió dividir las en morales y teológicas. Las virtudes morales pergeñadas ya por Platón y Aristóteles y que pasaron a la

tradición cristiana a través de la *Biblia* (2009; Sab. VIII, 7)² a través del estoicismo son la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia. Estas virtudes, como veremos en lo sucesivo, son las que encarnan don Quijote y Sancho en sus manchegas andanzas. Las virtudes teologales, que aparecen por primera vez en las cartas de san Pablo y que están igualmente presentes en el texto cervantino, pero a las que no dedicaremos atención, son la fe, la esperanza y la caridad.

Cervantes no sólo formula un tratamiento general de las virtudes, sino que aparece algo tan específico del tratamiento clásico de la virtud como son las “partes” de las virtudes (Cervantes, 1998, I: 22). Cada una de estas virtudes morales tendría partes integrales (integrantes), subjetivas (subespecies) y potenciales (anejas).

Siendo las virtudes hábitos operativos, son adquiridas por una costumbre que está por encima (o contra) de la naturaleza. Es decir: la virtud para que se reconozca como tal ha de mostrarse en medio de una situación que le es adversa: no es virtuoso el que no tiene ocasiones de ejercitar la virtud, como recuerda Anselmo en la novela de *El Curioso impertinente*, insertada en el texto del *Quijote*: “Ansí que la que es buena por temor o por falta de lugar, yo no la quiero tener en aquella estima en que tendré a la solicitada y perseguida que salió con la corona del vencimiento?” (Cervantes, 1998, I: 33).

Por ello la virtud no es asunto de espíritus muelles, sino de caracteres avizados a la dificultad y al vencimiento de sí mismos. En este ámbito, cierta crítica erudita decimonónica poco atendida, pero decisiva en un sinnúmero de interpretaciones contemporáneas, adelantaba que la novela dramatiza el conflicto del hombre contra los intereses materiales y se constituye por sí sola en una historia poética de proporciones épicas (Finello, 2005) al demostrar su protagonista, en el desarrollo de esa batalla interior, su continua autodecisión virtuosa y al representar simultáneamente en su hombredad, el hacer y el actuar (Ruibal, 2005). Don Quijote así lo entiende, porque de regreso a su aldea afirma que “*si viene vencido de los brazos ajenos, viene vencedor de sí mismo, que, según él me ha dicho, es el mayor vencimiento que desearse puede*” (Cervantes, 1998, II: 72).

Cervantes, no siendo un filósofo, ni interesándole el aspecto teórico del problema, únicamente se preocupa de pintar la vida humana del modo más natural posible, con sus virtudes y vicios. Los catálogos de virtudes que ofrece no suelen ser ni sistemáticos ni completos; sin embargo, tales disposiciones las condensa don Quijote en las siguientes: “...*afable, bien criado, cortés y comedido y oficioso, no soberbio, no arrogante, no murmurador, y, sobre todo, caritativo*” (Cervantes, 1998, II: 6).

El marco en el que se mueve Cervantes no es el de la filosofía griega, sino principalmente el de la ética cristiana, por ello continuamente el tema de las virtudes está mediado por las virtudes tal como las propone el cristianismo, y los vicios representados en los siete pecados capitales, cuyos opuestos serían otras tantas virtudes. Por ello don Quijote aconseja a Sancho oponiendo a cada virtud su pecado (Cervantes, 1998, II: 8). Cuando el escudero es premiado por los duques con la Ínsula Barataria, los consejos que recibe de don Quijote para poder ser un buen gobernante son, de nuevo, un catálogo de virtudes del buen gobernante, que empiezan por la discreción (prudencia), fulcro de todas las otras virtudes (Cervantes, 1998, II: 51).

Así, el *Quijote* contiene toda una tópica acerca de la virtud que la tradición culta y popular mantenía en su tiempo. Por ejemplo, desde la tradición estoica que llega hasta Kant, la virtud no se ha de practicar por un supuesto premio que llevara aneja, sino que la virtud misma es el premio. Intentando racionalizar dicho aserto, era habitual considerar que el hombre virtuoso ya tenía suficiente premio con la buena imagen que tendría en sociedad, por ello dice Cervantes que “siempre la alabanza fue premio de la virtud” (Cervantes, 1998, II: 6). El ser virtuoso no puede dejar de traslucirse en obras porque es algo que se manifiesta necesariamente a través de la acción del hombre; por ello afirma Antonio Moreno en Barcelona que “así como el fuego no puede estar escondido y encerrado, la virtud no puede dejar de ser conocida, y la que se alcanza por la profesión de las armas resplandece y campea sobre todas las otras” (Cervantes, 1998, II: 62).

Sin embargo, como la tópica popular afirma una cosa y a continuación la contradictoria, también recoge Cervantes en el *Quijote* que no siempre la virtud tiene tan buena imagen como parece, sino que a menudo se persigue a los virtuosos, y se deja en paz a los viciosos porque “*dondequiera que está la virtud en eminente grado, es perseguida*” (Cervantes, 1998, II: 2).

La virtud, en fin, es el bien máspreciado que se puede tener, porque es el único cuya adquisición no depende del reconocimiento de los demás, ni de la ascendencia noble, ni de los vaivenes de la fortuna (II, 32). Es el mayor bien que unos padres pueden proporcionar a sus hijos, por ello Dorotea afirma ante el ignorante Cardenio, el cura y el Barbero: “Decíanme mis padres que en sola mi virtud y bondad dejaban y depositaban su honra y fama” (Cervantes, 1998, I: 28).

Para completar el cuadro de la ética aristotélica que está en la base del *Quijote*, cabe aludir a otros elementos de la acción moral, tales como la conciencia, la intención y la libertad. Por ejemplo, la conciencia es la norma subjetiva de acción moral, y obliga en cierto sentido, tal como reconocen las modernas legislaciones

(por ejemplo, el conocido artículo 30 de la Constitución Española o el artículo 19, núm. 6 de la Constitución Chilena). Por ello, dice don Quijote que “yo haré lo que soy obligado y lo que me dicta mi conciencia, conforme a lo que profesado tengo” (Cervantes, 1998, I: 29). Sin embargo, para que una acción sea buena no basta que esta en sí lo sea, sino que además ha de estar guiada por buenas intenciones. Por ello, defendiéndose de las graves acusaciones de vacuidad y locura que le había lanzado el eclesiástico residente en casa de los duques afirma don Quijote que “mis intenciones siempre las enderezo a buenos fines, que son de hacer bien a todos y mal a ninguno: si el que esto entiende, si el que esto obra, si el que desto trata merece ser llamado bobo, díganlo vuestras grandezas, duque y duquesa excelentes” (Cervantes, 1998, II: 32).

Para que la acción moral sea posible es necesaria la libertad. Ya Aristóteles había discutido en su ética a Nicómaco si la felicidad era cuestión del destino o estaba en la mano de uno procurarla, llegando a la conclusión de que era una mezcla de ambas. Ahora bien, en el pensamiento cristiano cervantino no cabe hablar de destino, sino que ha de hablarse necesariamente de providencia, que deja resquicio a la libertad; por ello, afirmará también que cada quien se labra su destino, contando con la providencia divina (Cervantes, 1998, II: 66).

2.2. Fortaleza

La fortaleza o valentía (*andreia*, *fortitudo*) es la virtud propia del soldado-caballero. La caracterización más detallada de dicha virtud la encontramos en varios lugares del texto que tratan de la vida del soldado y del caballero. Por ejemplo, en el discurso de las armas y de las letras (Cervantes, 1998, I: 38), cuando don Quijote pinta muy al vivo las adversidades de la vida del soldado frente a las cuales se ha de templar su ánimo, comparándolas con la vida menos accidentada de quien se dedica a las letras. Lo mismo cuando compara la vida de quien profesa la orden de caballería con quienes profesan cualquier orden religiosa:

Quiero decir que los religiosos, con toda paz y sosiego, piden al cielo el bien de la tierra, pero los soldados y caballeros ponemos en ejecución lo que ellos piden, defendiéndola con el valor de nuestros brazos y filos de nuestras espadas, no debajo de cubierta, sino al cielo abierto, puestos por blanco de los insufribles rayos del sol en el verano y de los erizados yelos del invierno (Cervantes, 1998, I: 13).

Don Quijote es prototipo del valiente, tal como declara él mismo y Sancho lo reconoce, pero también lo proclaman otros personajes (aun reconociéndole sin

juicio) y lo confirman los distintos narradores que conforman la compleja trama de la novela. Así don Quijote le dice a Sancho: “¿has visto más valeroso caballero que yo en todo lo descubierto de la tierra? ¿Has leído en historias otro que tenga ni haya tenido más brío en acometer, más aliento en el perseverar, más destreza en el herir, ni más maña en el derribar?” (Cervantes, 1998, I: 10); siendo lo más notorio del irónico asunto que en este momento de la trama ni Sancho ha visto aún nada que pudiera hacerle pensar tales cosas, ni menos aún don Quijote ha vivido aventura que corresponda con sus palabras.

Sancho reconoce la valentía de su señor, pues contemplando cómo ataca la caterva que acompañaba al cuerpo muerto exclama: “Sin duda, este mi amo es tan valiente y esforzado como él dice” (Cervantes, 1998, I: 19).

Ni siquiera el metanarrador cervantino se sustrae a esta admiración general por la valentía del Caballero de la Triste Figura, a propósito del episodio que le cambió el nombre por el Caballero de los Leones (Cervantes, 1998, II: 17).

Sin embargo, es evidente en este episodio y en otros similares, que don Quijote más peca por exceso de valentía que por defecto, tirando más hacia la temeridad que hacia la cobardía. El propio Sancho le recuerda que es propio de la valentía acometer aventuras con esperanza de éxito, porque si no se da en temeridad, y “la valentía que se entra en la jurisdicción de la temeridad, más tiene de locura que de fortaleza” (Cervantes, 1998, II: 17).

La contrafigura de don Quijote en cuestión de valentía es, evidentemente, Sancho. En numerosos pasajes, Cervantes nos presenta el comportamiento cobarde del fiel escudero. Por ejemplo, cuando empieza a ser adiestrado en las cuestiones de caballería, se excusa de cualquier pelea futura que le pueda ocurrir, e incluso perdona las injurias y agravios que le hayan de hacer, con tal de no entrar en batalla con nadie (Cervantes, 1998, I: 15). Más adelante se encuentran con el cuerpo muerto, “cuya temerosa visión de todo punto remató el ánimo de Sancho Panza, el cual comenzó a dar diente con diente, como quien tiene frío de cuarta; y creció más el batir y dentellear cuando distintamente vieron lo que era” (Cervantes, 1998, I: 19).

Sancho antes aconseja la retirada que el afrontamiento del peligro, excusándose en que “el retirar no es huir, ni el esperar es cordura, cuando el peligro sobrepuja a la esperanza, y de sabios es guardarse hoy para mañana y no aventurarse todo en un día” (Cervantes, 1998, I: 23). Don Quijote reconoce el comportamiento cobarde de Sancho, y por ello, cuando lo ve subirse a un árbol antes del enfrentamiento con el Caballero del Bosque o de los Espejos, le dice donosamente a su fiel escudero: “Antes creo, Sancho (...) que te quieres encaramar y subir en anda-

mio por ver sin peligro los toros” (Cervantes, 1998, II: 14). Y le recrimina que tenga tan poco aguante para sufrir los azotes que el mago Merlín le había impuesto como pago del desencantamiento de Dulcinea; azotes que cualquier niño de escuela sufría sin rechistar, pero que Sancho no hacía más que evitar (II, 35).

2.3. Prudencia

La prudencia (*frónesis, prudentia*) es la *recta ratio agibilium*, según reza la vieja definición, mientras que la *recta ratio factibilium* sería el arte o destreza. Es decir, enunciado al modo de una analogía de proporcionalidad, la prudencia sería a la vida humana lo que el arte a un jarrón salido de las manos de un buen alfarero. La prudencia sería en cierto sentido la reina de las virtudes, porque es la virtud propia de los gobernantes del cuerpo social, como quiso Platón, y la encargada de conducir adecuadamente la inteligencia, en donde tiene su asiento. En la caracterización aristotélica de esta virtud, es un cierto término medio entre la imprudencia de quien no piensa antes de actuar y quien se lo piensa tanto que pierde la oportunidad.

Todo el *Quijote* puede también considerarse como una novela sobre la prudencia, que no otra cosa es la discreción de juicio. don Quijote, en cierto sentido (nótese la prevención), es el prototipo de prudente o discreto, en el sentido de buen sentido en el razonar práctico (Tomás de Aquino, 1990, II-II, q. 47, a2)³. Al parecer todos concuerdan en que la discreción de juicio de don Quijote funciona a la perfección, y únicamente falla en el pequeño pero inmenso detalle de tomar lo imaginario por real. Así lo reconoce el cura, para quien “fuera de las simplicidades que este buen hidalgo dice tocantes a su locura, si le tratan de otras cosas discurre con bonísimas razones y muestra tener un entendimiento claro y apacible en todo; de manera que como no le toquen en sus caballerías, no habrá nadie que le juzgue sino por de muy buen entendimiento” (Cervantes, 1998, I: 30). Mayor elogio aún recibe del Caballero del Verde Gabán, pues le dice a su hijo que “le he visto hacer cosas del mayor loco del mundo y decir razones tan discretas, que borran y deshacen sus hechos” (Cervantes, 1998, I: 18).

La prudencia es, en cierto sentido, la base de todas las otras virtudes, y así lo entendieron los ilustradores del *Quijote* que estimularon la lectura en el nivel simbólico, considerando a la novela como un manual de la prudencia y que redireccionaron, desde variadas imágenes, la interpretación del texto con significaciones de mayor seriedad que las propiciadas por los reduccionismos de las primeras lecturas, interesadas exclusivamente en la comicidad (González y Urbina, 2012).

La prudencia es la que permite distinguir los casos que se pueden afrontar valientemente con esperanza de éxito de los que no (actuando, en consecuencia, imprudentemente). Así por ejemplo lo reconoce don Quijote, comportándose en el episodio de la aventura del rebuzno, de un modo que contradice, ciertamente, su tendencia a la temeridad. Aquí es don Quijote quien matiza que retirarse no es huir, fundándose en las mismas razones a las que apeló Sancho a propósito de la valentía:

Porque has de saber, Sancho, que la valentía que no se funda sobre la basa de la prudencia se llama temeridad (...). Y, así, yo confieso que me he retirado, pero no huido, y en esto he imitado a muchos valientes que se han guardado para tiempos mejores, y desto están las historias llenas, las cuales, por no serte a ti de provecho ni a mí de gusto, no te las refiero ahora. (Cervantes, 1998, II: 28)

Precisamente allí donde encontramos una tendencia en don Quijote a la temeridad, encontramos un fallo en la prudencia, una imprudencia. Y de estos ejemplos está llena la obra: la aventura de los leones, la aventura de los gigantes que son molinos o la aventura de los ejércitos que son rebaños son buena muestra de la “imprudencia” de don Quijote al acometer tales aventuras. Claro que si la imprudencia reside en la desproporción entre las fuerzas requeridas para salir con éxito y las fuerzas que se cree tener a disposición, al menos en el magín de don Quijote la desproporción no era tal. La prudencia en tanto que fiel reflejo de la realidad (recordemos que una doncella con un espejo es una de las representaciones más habituales para la prudencia) es precisamente lo que falla en el entendimiento de don Quijote.

En el episodio de los galeotes, don Quijote, en un alarde de erudición, afirma que “*una de las partes de la prudencia es que lo que se puede hacer por bien no se haga por mal*” (Cervantes, 1998, I: 22). La edición dirigida por Fco Rico en 1998 indica que aquí “parte” significa “cualidad”, pero en realidad se está haciendo referencia a algo muy concreto del tratamiento clásico de las virtudes: las partes de la prudencia que pueden ser integrales, subjetivas y potenciales.

Sancho se presenta como poco prudente, poco discreto, al no saber dominar el ímpetu de enristrar un refrán tras otro sin venir o no a cuento. A causa de su verborrea don Quijote le impone silencio, pese a las resistencias que él opone.

Sin embargo, resulta curioso que también Sancho represente uno de los momentos más brillantes de la novela en cuanto a prudencia o discreción de juicio se refiere. Se trata de los juicios que ha de emitir, ya nombrado juez de la Ínsula Barataria. El caso es que, como todos los que le rodean no cesan de reconocer, en

la supuesta ínsula Sancho no para de emitir juicios prudentísimos sobre cuantos casos se le presentan: el acertijo de los dos que querían cruzar el puente, la deuda escondida en una caña, la mujer forzada que no lo fue tanto, los mozos escapados, etc.

1.4. Templanza

La templanza (*sofrosine, temperantia*) es la virtud que regula el uso de los placeres del cuerpo. Es la virtud del equilibrio. Para Platón era la virtud encargada de regular la casta de los mercaderes y artesanos, dados a los intereses más materiales y al placer. Corporalmente se ubicaría en el estómago y los órganos sexuales; por ello las dos aplicaciones más concretas de esta virtud están en los placeres de la comida y los placeres del sexo. De nuevo aquí hay un justo medio entre el defecto de templanza (intemperantes) y el exceso de la misma.

En esta virtud existe un contraste entre la figura templada en exceso de don Quijote, y la figura destemplada e intemperante de Sancho. Por ejemplo, si tomamos el aspecto de la templanza en el comer y el beber, don Quijote es el prototipo de una persona que practica la templanza en exceso, puesto que del poco comer sufre un hambre continua. Hace una promesa fallida de no comer pan a manteles (Cervantes, 1998, I: 10). Y le aconseja a Sancho: “Come poco y cena menos, que la salud de todo el cuerpo se fragua en la oficina del estómago” (Cervantes, 1998, II: 43).

Por el contrario, la glotonería de Sancho es evidente a lo largo y ancho de la novela. Ha quedado grabada en la cultura colectiva es la imagen del buen escudero royendo un trozo de pan o queso, montado en su fiel rucio. Recuérdese el éxtasis de felicidad de Sancho en el banquete de las bodas de Camacho (Cervantes, 1998, II: 20) o la sensación de impotencia ante la mesa bien surtida de la Ínsula Barataria y el férreo control al que le somete el doctor Pedro Recio (Cervantes, 1998, II: 47). Don Quijote le recuerda: “Yo, Sancho, nací para vivir muriendo y tú para morir comiendo” (Cervantes, 1998, II: 59). Lo mismo cabe decir de su afición a empuñar el codo, patente en el episodio de los cabreros con los que vacía un par de cueros (Cervantes, 1998, I: 11), o en el hecho de que el no tener vino a mano lo repunte Sancho como la mayor desgracia (Cervantes, 1998, II: 19).

El mismo o parecido contraste puede encontrarse en la templanza de las pasiones sexuales. Pero la honestidad de don Quijote que Cervantes nos quiere presentar tiene una alta carga irónica. Por ejemplo, en las palabras que le dirige a Maritornes en el capítulo 43 de la primera parte:

Lástima os tengo, hermosa señora, de que hayades puesto vuestras amorosas mientes en parte donde no es posible corresponderos conforme merece vuestro gran valor y gentileza, de lo que no debéis dar culpa a este miserable andante caballero, a quien tiene amor imposibilitado de poder entregar su voluntad a otra que aquella que en el punto que sus ojos la vieron la hizo señora absoluta de su alma. Perdonadme, buena señora, y recogeos en vuestro aposento y no queráis con significarme más vuestros deseos que yo me muestre más desagradecido (Cervantes, 1998, I: 43).

Al contrastar esta actitud quijotesca con la de otros personajes y episodios de la novela, la comparación no puede ser más iluminadora. Es cierto que en este caso el contraste no es Sancho, quizá para no hacer del personaje alguien inmoral. Piénsese en el episodio del arriero con Maritornes (Cervantes, 1998, I: 16), o en el caso que Sancho juzga en la Ínsula Barataria sobre la mujer forzada que no en realidad no lo fue (Cervantes, 1998, II: 45). Incluso el pacífico de Rocinante se muestra excesivamente rijoso, en contraste con su amo, al encontrarse con unas yeguas al cargo de unos yangüeses (Cervantes, 1998, II: 15).

2.5. Justicia

La justicia (*dikaiosine, iustitia*) es la cuarta de las virtudes morales, y según Platón aquella que comparece cuando se dan las otras, tanto en el cuerpo social como en la vida humana; así que viene a ser como la armonía en el funcionamiento de las partes. Para Aristóteles, la justicia es dar a cada uno lo suyo, situada entre los extremos de dar menos (avaricia) y dar de más (prodigalidad). En realidad bien podríamos haber comenzado el estudio de las virtudes morales en el *Quijote* situando esta en el primer lugar, dada la importancia que tiene en el desarrollo de la trama, como motor que impulsa a don Quijote; pero por respetar su lugar clásico lo situamos en último lugar.

La justicia, pues, para Cervantes, es lo que le mueve a don Quijote. La búsqueda de renombre, en realidad, no es superior a la justicia, porque don Quijote podría alcanzar renombre siendo un bandolero y no se decide por tal camino; del mismo modo que si sus obras no salieran finalmente a la luz, no por ello parece que don Quijote dejara de ser caballero andante. Lo que a él le corresponde es ayudar, como recuerda en el conocido pasaje de los galeotes:

Majadero —dijo a esta sazón don Quijote—, a los caballeros andantes no les toca ni atañe averiguar si los afligidos, encadenados y opresos que encuentran por los caminos van de aquella manera o están en aquella angustia por sus culpas o por sus gra-

cias: solo le toca ayudarles como a menesterosos, poniendo los ojos en sus penas, y no en sus bellaquerías (Cervantes, 1998, I: 30).

La búsqueda de la justicia es el elemento clave de la autocomprensión del *Quijote*. Es lo que da sentido a su oficio, y por tanto la médula de su vocación. Da igual si las supuestas aventuras son tales o no, si confunde la realidad con la ficción: nadie puede poner en duda el impulso justiciero que le mueve. Para don Quijote, la prioridad es dar ayuda al menesteroso, en una concreción muy evidente de las obras de misericordia cristiana. De su necesidad para la vida social no hay más que hablar, puesto que el propio Sancho reconoce que “es tan buena la justicia, que es necesaria que se use aun entre los mismos ladrones” (Cervantes, 1998, II: 60).

La justicia, clásicamente, se dividía en tres tipos: conmutativa (la que se da en los contratos), la distributiva (la que se refiere a cómo los bienes se distribuyen entre la sociedad) y la legal (la justicia general, en cierto sentido, que coordina las partes de una sociedad como un todo en torno al bien común). Pues bien, Cervantes, conocedor de los rudimentos de la filosofía de su época, tiene presente esta distinción al hablar de cómo Roque Guinart distribuía los bienes entre sus secuaces (Cervantes, 1998, II: 60).

La justicia es una virtud que regula especialmente las relaciones sociales. Esto resulta singularmente importante para las jerarquías establecidas que siempre han estado presentes, pero que en la época de Cervantes aún eran más evidentes. Por ello don Quijote se niega a luchar con gente de inferior categoría social: “porque no me es lícito poner mano a la espada contra gente escuderial; pero llamadme aquí a mi escudero Sancho, que a él toca y atañe esta defensa y venganza” (Cervantes, 1998, I: 44). Nótese en la frase cómo alude también a la venganza, incluyéndola como parte de la justicia. Aunque pueda resultarnos hoy llamativo, la justicia vindicativa ha sido considerada como parte real de la justicia por tratadistas clásicos del tema como santo Tomás (Tomás de Aquino, 1990, II-II, q. 108, a2),⁴ y vendría a ser una subespecie de la justicia conmutativa.

La justicia legal se encuentra dignamente representada en los casos en los que Sancho, gobernador de la Ínsula Barataria, ejerce como juez, ya mentados a propósito de la prudencia. Cuando la justicia atañe a cuestiones económicas, al dar lo debido en dinero sobre todo cuando se tiene para gastar se le llama liberalidad. Y los dos extremos son la avaricia (por defecto) y la prodigalidad o derroche (por exceso). El propio Cervantes define con precisión la liberalidad en las coplas cantadas en las bodas de Camacho (Cervantes, 1998, II: 20).

En distintas partes del texto se hace notar que la liberalidad sólo se puede dar en aquel que tiene para gastar, porque de lo contrario falla una de las condiciones de posibilidad esencial a esta virtud: “Que, mía fe, señor, el pobre está inhabilitado de poder mostrar la virtud de liberalidad con ninguno, aunque en sumo grado la posea” (Cervantes, 1998, I: 50). Algo parecido a lo que le sucedería a quien no tiene para comer o beber, pues en ese estado no podría ejercitar la virtud de la templanza.

Frente a la liberalidad de don Quijote, que está dispuesto a pagar los azotes de Sancho, o a recompensarle debidamente por los servicios prestados, se recorta —aunque en menor medida— la avaricia de Sancho: en cuanto sabe que su amo está dispuesto a recompensar económicamente los azotes, codiciosamente se presta de inmediato a propinarse los palos (Cervantes, 1998, II: 71). También cuando se plantea la posibilidad de que su reino esté en África, Sancho se muestra como un codicioso negrero en ciernes:

¿Qué se me da a mí que mis vasallos sean negros? ¿Habrá más que cargar con ellos y traerlos a España, donde los podré vender y adonde me los pagarán de contado, de cuyo dinero podré comprar algún título o algún oficio con que vivir descansado todos los días de mi vida? (Cervantes, 1998, I: 29).

Lo que Cervantes realiza por medio de su personaje es una defensa de la justicia tanto en el orden natural como en el sobrenatural, lo cual implica retornar al medio justo y a la proporción debida entre los iguales a través de la prudencia y del buen juicio, con el objeto de restituir en el hombre lo que Dios y la naturaleza le han conferido: su libertad (Borrell, 2005). Al servicio de ella están sus distintos componentes, incluso los que puedan parecer hoy ajenos a ella, porque el texto básicamente debe leerse desde su propia época de gestación, donde el conjunto de ideologías que lo conforman adquieren sentido pleno como base estructural de los comentarios posteriores.

3. APLICACIONES EN LA CRÍTICA TEXTUAL

Las posiciones sobre las virtudes presentadas en la novela pueden, en primer lugar, ser ampliadas por conjeturas varias realizadas desde la crítica; en segundo término, utilizarse para establecer valoraciones axiológicas en su carácter de modelos necesarios como criterios de acción generales; y en tercer lugar, para dise-

ñar planes que den cuenta de la vigencia y efectos de la lectura. Éstas serán, en lo fundamental, las tres orientaciones generales entrevistadas, y cuyas lecturas —entendido el concepto en su más lato sentido— se revisarán enseguida.

El proyecto caballeresco al que se lanza don Quijote es espacio idóneo para que, tanto a partir de los diálogos mantenidos como de las intervenciones de las voces narrativas, se plasmen reflexiones sobre cada una de las virtudes y para que los personajes examinen desde sus experiencias, las implicaciones de su ejercicio en la brecha que divide su verbalización y los avatares experimentados en las aventuras acometidas; de tal manera que en la ejecución de ese proyecto se representa la plena vivencia de una misión realizándose no sólo desde unos signos visibles, sino también desde las evocaciones imaginadas que han favorecido el planteamiento de visiones fluctuantes entre palabra y silencio, entre incontables afanes reconciliatorios y distanciamientos explicables desde el análisis de la situación histórica que le corresponde a cada revisión crítica.

Mora (2007), analizando las más diversas posiciones surgidas en el hispanismo centradas en las comprensiones, disidencias, objetivos y significaciones posteriores de la obra cervantina, y considerando prolongados períodos de revalorización y apartamiento sistemático de la tradición española, resalta la necesidad de una clasificación con criterios historiográficos, de las distintas escuelas, orientaciones y autores que se han ocupado tanto de la incidencia del texto en el momento actual, como de la profundización en la búsqueda de la perspectiva propia de la época de Cervantes. Partiendo del supuesto según el cual es en España en donde se crea la novela moderna, el crítico busca esclarecer en qué medida la obra contribuye a una ampliación de los propósitos de la filosofía tal como se la ha concebido hasta la germinación de la obra, aunque no tarda en reconocer que ese recorrido forzosamente ha de advertir la ingente cantidad de análisis disponibles que se alejan del texto en el empeño manifiesto de aproximarse a él desde la vía que fuere.

En este esbozo de comentario sobre comentario, y habiendo constatado la existencia de tan dispares autores y matices interpretativos, el trabajo se apresura en detectar que las agrupaciones construidas en torno a cualquiera de sus aspectos temáticos han de ocuparse, primeramente, de establecer las demarcaciones necesarias que permitan el ordenamiento buscado a partir de sólidas pautas que doten de coherencia interna a los estudios clasificados. En esta dirección y en lo concerniente a una perspectiva que ponga como centro del problema la cuestión de las virtudes, la novela de don Quijote se ha comprendido —sobre todo, a partir de las afirmaciones de Montesquieu (1992, 142 y ss.)— en el nivel simbólico como expresión de lo mejor y lo peor (virtudes y vicios) del pueblo español, de sus defec-

tos y de sus virtudes, lo que trae aparejados los juicios más variados que se pueden formular sobre los caracteres hispánicos.

La novela de don Quijote reafirma, de esta manera, el aspecto universalizable de los más elevados ideales del ser humano, y niega cualquier forma de posibilismo en su renuncia a la negociación de las convicciones transmitidas, al postular la absoluta seguridad de todas las ideas y creencias encarnadas en cada acción suya. Si bien esta visión universalizante recoge la vastedad del texto moderno en lo tocante a los valores morales que defiende, con esto no queda omitida la primacía de los valores estéticos contenidos en la obra, entendiéndose que tiene que procurarse la justa puesta en perspectiva de cualquier aproximación realizada en torno a los problemas filosóficos derivados de los enunciados textuales, puesto que proceder de otro modo implicaría sacrificar la naturaleza del texto en el propósito de realzar sin el soporte necesario las virtudes que ennoblecen al ser humano (Mora García, 2008).

Dicha naturaleza textual debe ser abordada en su dimensión ficcional; esto es, el reconocimiento de los valores estéticos contenidos en ella no precisa subordinar el componente literario a cualquier virtud moral que posean sus figuras o personajes, ni menos aún, a las doctrinas morales o religiosas impugnadas. En el nivel teórico/crítico que se elabore o en el plano didáctico hecho efectividad, no puede don Quijote obtener un estatuto localizable más allá del nivel de la propia literatura (Pozuelo, 1993). De una vez, hay que aceptar la elección de una perspectiva axiológica, pero restringiéndola desde los límites acordados para toda novela, con independencia de su época, de la forma genérica o del gusto de sus lectores. En el plano de una pedagogía de las virtudes, esto no implica, por cierto, un olvido de las transferencias que puedan efectuarse, siempre que el marco referencial sea la novela misma y no el pretexto de establecer valoraciones con propósitos de adoctrinamiento más o menos evidentes.

En razón de la renuente actividad más característica de la crítica y del adjunto problema de la incapacidad de los lectores para posicionarse en el sitio que les es lícito dentro de esta enrevesada cuestión, las direcciones indagativas acceden, bajo este prisma, a otras tantas ópticas igualmente legítimas de reflexión, las que se han focalizado en un lugar intermedio entre el *Quijote* del autor y el del lector, evidenciando la necesidad de una redefinición de la tarea analítica en términos del tratamiento de una filosofía del *Quijote* o una filosofía sobre el *Quijote*. Esta distinción, al constituirse en los márgenes del pragmatismo relativista contenido en lecturas interesadas exclusivamente en el nivel vivencial de las virtudes proclamadas, parte desde una hipótesis distinta, pero vinculable a las observaciones previas, condensada en la idea de que la novela en sí es una actividad expresiva, cristaliza-

ción de la vida humana de un personaje que posee unas cualidades espirituales en virtud de las cuales puede el espectador lograr una existencia plena de ideales que, surgidos de una voluntad creadora, salgan del libro para eternizarse en seres particulares (Basave, 2008).

Puede parecer infranqueable el obstáculo de mantenerse sin más en esa dimensión humanitaria que aporta el texto, sin precisar la manera como esta visión se complementaría con preocupaciones de corte estrictamente filológico. Conviene entonces establecer la relación partiendo de elementos lingüísticos y su proyección en la índole filosófica (práctica) del problema. Serés (2005), al conectar *virtus*, delirio e ingenio, plantea que la unión entre tales conceptos se desarrolla en la totalidad del argumento de la novela, porque es en las acciones más ingeniosas en donde la virtud alcanza su grado sumo, y este ingenio, en cuanto magnificado por medio de las aventuras librescas, enfatiza en el ejercicio de las *virtutes* y valores típicos de su condición de caballero.

Según este autor, la suplantación de la realidad más próxima por los disparates de los libros de caballerías pone en entredicho el punto de vista del simple y reforma los paradigmas habituales, a través de las relaciones y descripciones de una percepción alterada en la que la virtud estimativa se ofusca e impide la escisión entre historia y ficción.

Así que don Quijote es, alternativamente, un loco cuerdo y un cuerdo loco, un frenético y un discreto, un exaltado y un prudente. Porque Cervantes se cuida mucho de caracterizar a Alonso Quijano como colérico y melancólico, con los rasgos de inventiva y singularidad que se les adjudicaba a este temperamento compuesto, desde un enfoque paralelo al que aducen los filósofos contemporáneos para referirse al *Ingenium*, o sea, al furor natural que impulsa a la creación, bordeando o desbordando las fronteras de la locura. (Serés, 2005: 518)

Queda claro, pues, que la vida virtuosa del ingenioso caballero está en relación directa con los rasgos de temperamento que lo definen desde el comienzo y, por lo tanto, su afán de discurrir y practicar las virtudes descritas está mediatizado por percepciones reformadas y contagiadas de literatura. Con esto puede justificarse, parcialmente, la perspectiva axiológica exigida para la apropiación actual que de la obra intenta efectuar la crítica. Retornando a esta dimensión vital del asunto, resulta más productivo abocarse a las tentativas de explicación y disección que se han hecho del problema, pues ya se han ligado suficientemente los escorzos que en apariencia se presentaban inconexos y que ahora se representan a través de la conjunción de lo ético y lo estético.

Así, la voluntad del caballero lo orienta hacia la búsqueda de unos ideales de los cuales está convencido, y serán esas determinaciones las que continuamente permitirán las más variadas intervenciones y ejecuciones de las virtudes. El interés de la obra, en este sentido, radica en la forma como el personaje participa de sus propias aventuras y concretiza tales valores, pues su voluntarismo exacerbado lo motiva a buscar lo que a los demás mortales les ocurre sorpresivamente y sin preparación, aunque sin desasirse en ningún momento de los límites impuestos por los héroes literarios que le sirven como modelos (Cordua, 2005). Solo con la integración y presuposición literaria de tan altos ideales, puede lograrse la potenciación más plena de una vida autocontrolada, tal como es demostrado a través de la novela y como lo ratifican los juicios vertidos en diversas fuentes que la analizan.

Bajo estas directrices, parece un tanto precipitado señalar como rasgo definitorio del héroe el estado de locura en el que ha caído, pues, si bien este carácter le imprime un sello particular, las diversas modulaciones que tal desequilibrio adquiere en las distintas aventuras, tanto como el resto de las cualidades personales que lo identifican, aminoran las muestras de violencia propiciadas por su enajenación (Baquero Escudero, 2005). Justificación y control de un desajuste psicológico vienen a convertirse, de esta manera, en ocasiones para representar discursivamente un conjunto de disposiciones dirigidas a la consecución de una vida buena y virtuosa matizada por una serie de episodios que desencadenan su elaboración narrativa en varios niveles diegéticos.

En este orden de situaciones, resulta demasiado simplista ampararse en la hipótesis —refutada ya varias veces— que atribuye al hidalgo una visión idealista y a Sancho una realista. En lo concerniente a las virtudes, tal aserción es especialmente cuestionable, pues el escudero, al experimentar en la segunda parte un proceso de vaciamiento físico y simbólico de su cuerpo adquiere una cierta autonomía, al no ser parte de la figura unitaria constituida hasta el momento en compañía del caballero, porque ahora, además de expandirse sus cualidades morales e intelectuales, es por sí solo una integridad (Koper, 2006: 441-444). En esta afirmación la crítica retoma una idea formulada durante el siglo pasado, según la cual el proceso de modelamiento que afecta a Sancho lo transforma no menos en su exterior que en la imitación interna que él realiza de su amo. Prueba suficiente de este proceso paralelo es la ilusión concreta que motiva a Sancho y que es simbólica de su ilusión abstracta, pues para él la ínsula Barataria materializa el poder, como para don Quijote Dulcinea representa la gloria (Madariaga, 2005: 110).

La implicación entre elementos de diferente naturaleza que definen estos comentarios, no solo confirma la incidencia que determinados hitos en la crítica continúan ejerciendo, sino que valida el propósito del autor de instalar dialécticamente en un espacio compartido a las dos figuras prototípicas de actitudes humanas arraigadas hasta hoy en cualquier circunstancia vital. Por ello no es inmediatamente equiparar ni anular la mencionada constitución vivencial y estética debatida, puesto que en los episodios más mínimos los agentes del mundo construido emiten valoraciones de diferente alcance que sirven como ejemplos orientativos o modelos comportamentales apreciables.

Sin embargo, algunos actos protagonizados por don Quijote sugieren lo difuso de este conflicto entre principios éticos y estéticos, porque él mismo

confunde, adrede sin duda, la imitación artística, plenamente justificada en la pintura [...] con la emulación de conducta. Un caballero andante normal (si los hubo) trataría de emular la conducta de Amadís, su fortaleza, sinceridad, devoción y demás virtudes ejemplares, pero no trataría de imitar las circunstancias en las que se ejecutaron los diversos actos de su vida, y en los que se desplegó tal conducta. Cuando lo que se imita no es ya el sentido de una vida, sino también, y muy en particular, sus accidentes, nos halla con que el imitador quiere vivir la vida como una obra de arte. [...] En el caso de nuestro hidalgo no hay crimen, pero sí hay error, y esto porque, arrebatado por su deseo imaginativo de vivir la vida como una obra de arte, ha permitido que su voluntad se convierta en autosuficiente. (Avalle-Arce, 1976: 80-82).

Todo el que relea el texto y se percate de la brecha existente entre el nivel conductual del personaje, la general arremetida estética contenida en la obra y las distantes perspectivas que tal escisión desencadena en la crítica, no dejará de reparar en las operaciones discriminatorias necesarias para proponer una interpretación unitaria que incluya la totalidad de los criterios diferenciados. Barnés observa lo complicado de rebatir los razonamientos del hidalgo, puesto que parece claro que sus excursiones por el mundo clásico son las que más consistencia otorgan a su pensamiento, las que le atrincheran subjetivamente en sus posiciones y objetivamente desarmen al adversario dialéctico. Su entendimiento especulativo ha asimilado el concepto de virtud de los clásicos, pero el equívoco se desata al elevar su acción a un grado tal de heroicidad, que lo hace excederse en su imaginario caballeresco (Barnés, 2008: 78-82).

Lo que en principio exigía una explicación a nivel puramente textual, requiere ahora una exégesis del material crítico reunido, puesto que el ejercicio de auto-comprensión reclamado se ha fragmentado en visiones de mundo que precisan una

ordenación según sus concretas instancias de generación. Por un lado, don Quijote, en su propio momento, se ejerció en unas virtudes definidas, pero tropezó con la dificultad consabida de parangonar lo esencial de su propósito caballeresco con lo secundario de metamorfosearse repitiendo una vida ajena; por otro, los especialistas han omitido tal error, y los trabajos de análisis inscritos en el terreno filosófico han mantenido, cuando menos, su fidelidad a la literalidad de los pasajes reestructores de los ideales postulados.

Si se procediera únicamente repasando la configuración sígnica del texto cervantino, bastaría con presentar los diálogos, buscar las fuentes de la tradición de las que éstos pudieron beber y comentar el sentido moralizante de sus enunciados; pero resulta que

comprender una obra no se limita a ser capaces de determinar su significado literal, su estructura, etc. Se supone que comprenderla en tanto que literatura, en tanto que obra de arte, debe ser algo más y tener algo de específico. Pues el caso es que las obras literarias tienen una vida peculiar que les permite superar el tiempo que las vio nacer, [y en esta comprensión habría que considerar también, para completar el ejercicio], cómo vive la obra a través del tiempo. (Romo, 2010: 68-70)

Lo que han hecho estos vaivenes enjuiciadores no ha sido más que ratificar la condición multisémica del discurso cervantino, y la última crítica que aborda las virtudes morales ha desarrollado esta actividad, en forma independiente, desde vertientes teóricas y prácticas. Debido a que esta crítica posee el dominio de ambas vertientes en cuanto expresiones de la inscripción del texto en ciertas coordenadas discursivas, reconoce que las fuentes ideológicas que actúan como trasfondo están codificadas y comentadas mediante una serie de signos explicativos de los criterios caracterizadores de los personajes y de la valoración de sus conductas, el horizonte de sus diálogos y los criterios valorativos que los personajes mutuamente se aplican. Estos mencionados sistemas ideológicos representados subyacen al despliegue de las cualidades artísticas y constituyen, como semiótica derivada de unos axiomas filosóficos y teológicos, la clave misma de la obra en su carácter de creación del espíritu humano (Morón Arroyo, 2005).

Desde el examen de esos sistemas como componentes de la función educadora contenida en aquellos pasajes en los que Cervantes hace ejercer a sus personajes una labor pedagógica, o desde la misma historia metaficticia que escribe en la dedicatoria al conde de Lemos para dar razón del requerimiento de tal decisión con objetivos doctrinales (Verdín, 2005), en toda la ficción el autor extiende su ámbito de dominio hacia la instauración de una concepción pedagógica centrada en la per-

secución del sumo bien, reafirmación de la intencionalidad universalizadora que lo envuelve. En este supuesto, que en ocasiones condiciona al crítico o al aprendiz, reposan las miradas preferentemente eticistas del mundo quijotesco que consideran los momentos en los que los soportes filosófico/teológicos se tornan manifiestos, en su papel de elementos de absorción del estatuto de obra ficcional que desde su gestación el texto ha demandado. Se responde con ello a una necesidad distinta que, en un plan formativo, prioriza una visión de acción fundada en el desarrollo de los episodios que resaltan las virtudes consideradas en su particularidad.

En el recorrido entre un tipo de incursión y otro, entre la revisión académica y la utilitaria, se encuentra la indudable apuesta que la novela realiza por mantener unos valores inmodificables, resultado final de alcanzar la virtud moral en su grado máximo. Se abre el camino con ello a una modalidad exegética que, no por distante de la tradicionalmente validada, deba encontrarse en la periferia de las respuestas descritas, porque generalmente se crea que detiene su acción en niveles superficiales del texto, fijándose como límite cierto normativismo a veces forzado derivado del carácter instrumental de su lectura. Sin embargo, esta postura olvida que tal carácter instrumental queda justificado por un rasgo definitorio del personaje de don Quijote observable especialmente en la segunda parte de la novela, y que está representado por el carácter didáctico del mismo, el que lo hace a un tiempo elevado y cómico. Actuando como soporte de la serificación de que ha sido objeto el texto, el elemento peripécico de las aventuras narradas puede secundarse en una comprensión del texto en tanto novela educativa anticipatoria del *bildungsroman* o de otras formas de novelar (Beltrán Almería, 2008).

Cuando se deriva de los conceptos éticos implicados en el texto un conjunto de acciones orientadas por la defensa que Cervantes hace de las virtudes morales, es evidente que se da un cambio en el género textual producido y que ya no es una crítica textocentrista la que se vierte con estas exploraciones; sin embargo, no debe pensarse que tal práctica esté desvinculada de la actividad interpretativa considerada en la variedad de posibilidades del análisis, en cuanto es forma de concreción de las virtudes como abstracciones conceptuales proclamadas por los personajes. Esta línea de investigación ha planteado la lectura, comentario y estimación de los conceptos morales abordados, desde una perspectiva que resalte las virtudes en lo que ellas tienen de universalidad y capacidad de ser ejercidas por nuevos lectores en el marco de experiencias de aprendizaje nacionales y extranjeras (Duffé, 2005; Callejas Berdonés, 2005 y 2015). Con estos ejemplos no sólo se innovan metodologías y propósitos de lectura, sino que desde ellos se critican y actualizan con fines específicos, los diversos elementos de juicio ético que el texto involucra, y

que son, finalmente, los que han dado razón de la revisión del estado de la cuestión en lo referente a esta temática, como región extensible a dominios que amplían las fronteras de los alcances habituales que, por su endogamia, restringen el texto a una visión unitaria, desde la que parece admitirse un marco de lecturas bastante normado.

Si el *Quijote* es obra pedagógica por excelencia, la visión de las virtudes en él presente reclama niveles de interpretación amplios, en los que se dé necesario espacio a aquellas propuestas que extraigan de los enunciados textuales, las pautas de actuación que permitan, efectivamente, alcanzar los ideales y valores defendidos por la pluma cervantina, habiendo realizado previamente una crítica documentada de las virtudes en cuanto hábitos operativos o especie de segunda naturaleza propia del ser humano.

4. CONCLUSIÓN

En primer lugar, este trabajo ha sistematizado la reflexión clásica sobre las virtudes, tal y como viene presentada por Cervantes en su principal obra. De este modo, se evidencia que el trasfondo de pensamiento del cual bebe su autor no se aparta de la tradición filosófica de su tiempo: la escolástica (Morón Arroyo, 2005). Por ejemplo, al presentar la virtud como un término medio entre el exceso y el defecto y constituirse como el bien máspreciado al que puede aspirar el hombre.

Tomando en su conjunto cada una de las virtudes cardinales, don Quijote representa la temeridad (o al menos la valentía que apunta más hacia el exceso que hacia el defecto), mientras que Sancho sería un modelo de cobardía. En cuanto a la prudencia, fulcro de las demás virtudes, está ausente en don Quijote cuando no distingue lo real de lo imaginario, aunque presente en otras cuestiones como los personajes con los que se encuentran no cesan de reconocer. Sancho representa un exceso de circunspección, en la línea de la cobardía, aunque en el proceso de transformación acaba asemejándose a su señor, como muestra el conocido pasaje de la *Ínsula Barataria*. Don Quijote es modelo extremo de templanza en el comer, el beber y el uso de la sexualidad (en los que tiende también a un extremo: la ascesis excesiva), mientras que Sancho es ejemplo de destemplanza sobre todo en las cuestiones atingentes a la alimentación y la bebida. Por fin, la reflexión clásica sobre la justicia también está presente en el *Quijote*, cuando Cervantes distingue entre los tipos de justicia, y reflexiona en torno a los extremos de la liberalidad: entre la avaricia y la prodigalidad.

En la segunda parte, se han seguido algunos hilos de la crítica textual de los últimos años en torno al problema de las virtudes. Se ha constatado aquí cómo las aplicaciones de que han sido objeto las virtudes en el Quijote admiten, en términos generales, dos niveles de lectura: uno, teórico; práctico, el otro. De ellos, el práctico es el que permite, por su propia naturaleza, mayores posibilidades en el plano didáctico, y pueden ceñirse al propio Quijote o referirse a sus distintas recreaciones o comentarios. Las visiones sobre las virtudes en la novela han consistido en la verificación del ideario filosófico español en sus distintas vertientes y manifestaciones, atendiendo a criterios tan diversos como sea posible, en el marco de las respectivas escuelas y tendencias en que se insertan los estudios. Cada una de estas críticas requiere de una ubicación en el lugar que le corresponda, considerando sus contextos de aplicación didáctica y sus posibilidades de transferencia en espacios concretos.

Por ello, es preciso volver al propio texto para constatar la aplicación que se realiza de las virtudes morales. Una estrategia adecuada en este sentido es la que prioriza el examen de fragmentos dados, su comentario y proyecciones (Carratalá, 2016). Este tipo de orientación permite la extrapolación de los episodios analizados a contextos próximos que admitan visiones problematizadoras de las aventuras, identificando en ellas los valores más necesarios para una cultura tan heterogénea como la actual. Trabajos hechos desde perspectivas interdisciplinarias, como los ofrecidos por López Navia (2005), pueden expandir las posibilidades de lectura del texto al considerar transposiciones a otros sistemas o códigos artísticos. Este acercamiento no ha de obviar la conjunción entre ética y estética, sabiendo que se trata de una obra surgida en momentos en que existe un cambio de mentalidad que repercute en la estructuración misma del material narrativo. Se trata siempre de potenciar lo que en el texto hay de virtuoso para que la transferencia de su contenido y valores estilísticos puedan ser descubiertos por el lector actual.

5. REFERENCIAS

- AVALLE-ARCE, J. (1976). *Don Quijote como forma de vida*. Fundación Juan March: Madrid.
- BARNÉS VÁZQUEZ, A. (2008). *“Yo he leído en Virgilio”: análisis sincrónico de la tradición clásica en el Quijote*. Tesis doctoral. Granada: Universidad de Granada.

- BAQUERO ESCUDERO, A.L. (2006). “La creación del personaje novelesco moderno en el *Quijote*”, en Miguel Ángel Lozano Marco (coord.), *El Quijote” libro abierto*. Alicante: Universidad de Alicante, pp. 13-38.
- BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A. (2008). “Don Quijote y el valor de lo caballeresco”, *Revista de estudios cervantinos*, 6, [s. p.].
- BELTRÁN ALMERÍA, L. (2008). “La lectura seria del *Quijote*”, en R. Fine y S. López Navia (eds.), *Cervantes y las religiones*. Madrid: Iberoamericana Ver-vuert, pp. 727-738.
- (2009). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- BORRELL MERLÍN, M.D. (2005). “La justicia y la paz en el *Quijote*”, *Cuader-nos de estudios manchegos*, 29, pp. 157-168.
- CALLEJAS BERDONÉS, J.M. (2005). “El Quijote educador I”, *Diálogo filosófi-co*, 63, pp. 473-497.
- (2015). “El Quijote educador II”, *Diálogo filosófico*, 93, pp. 471-490.
- CARRATALÁ TERUEL, F. (2016). *La utopía vital quijotesca. Una lectura de El Quijote en las aulas de Educación Secundaria*. Madrid: Grupo Editorial Sial Pigmalión.
- CASTAÑO LÓPEZ DEL VALLE, C. (2004). “Ética de don Quijote y Sancho”, *Claustro: Revista de la agrupación de miembros*, 15, [s. p.].
- CERVANTES, M. (1998). *El Ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Ed. Francisco Rico. Madrid: Instituto Cervantes.
- CORDUA, C (2005). “Voluntad de vencer y de vencerse”, *Revista chilena de lite-ratura*, 67, pp. 91-102.
- DE AQUINO, T. (1990). *Suma Teológica*. Madrid: BAC Maior.
- DELGADO VALDEZ, J. (2011). “De los valores de don Quijote o la razón de la sinrazón: una aproximación a la literatura cervantina desde la axiología”, *Investigación Universitaria Multidisciplinaria: Revista de investigación de la Universidad Simón Bolívar*, 10, [s. p.].
- DUFFÉ, L. (2005). “Los valores que nos transmiten don Quijote y Sancho Panza”, *Didáctica (lengua y literatura)*, 17, pp. 49-67.
- FINELLO, D. (2005). “El Quijote entre los románticos y los neoclásicos”, *Ínsula: Revista de letras y ciencias humanas*, 700-701, pp. 21-22.
- GARCÍA, C. (2010). “Cervantes, un hombre de letras y de fe”. *Revista de la Uni-versidad Gabriela Mistral*, [s.n.]. [s.p.].
- GONZÁLEZ, F. y URBINA, E. (2012). “Elogio de la prudencia: alegorías de la locura en el *Quijote*”, *Anuario de estudios cervantinos*, 8, pp. 31-48.

- KOPER, A. (2006). "Padre de los refranes, padre de las virtudes: dos miradas sobre el personaje de Sancho Panza", en A. Parodi; J. D'Onofrio y J. D. Vila (coords.), *El Quijote en Buenos Aires: lecturas cervantinas en el cuarto centenario*. Buenos Aires: UBA/Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas Dr. Amado Alonso, pp. 441-448.
- LÓPEZ NAVIA, S. (2005). *Inspiración y pretexto. Estudios sobre las recreaciones del "Quijote"*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- MONTEJANO, B. (2006). "Don Quijote y la filosofía práctica", *Verbo: Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, 445-446, pp. 471-500.
- MONTESQUIEU (1992). *Cartas Persas*. Consejo nacional para la cultura y las artes: México.
- MORÓN ARROYO, C. (2005). "El Quijote: filosofía, teología, obra de arte", *Príncipe de Viana*, 236, pp. 677-694.
- MORA GARCÍA, J.L. (2008). "Lecturas filosóficas del Quijote", en Carlos Alvar (ed.), *Gran Enciclopedia Cervantina*, vol. V. Madrid: Castalia, pp. 4768-4790.
- NEUSCHAFER, H. (1999). *La ética del Quijote. Función de las historias intercaladas*. Madrid: Gredos.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Á. (2012). *El Quijote y su idea de virtud*. Madrid: CSIC, Madrid.
- POZUELO YVANCOS, J.M. (1993). *Poética de la ficción*. Madrid: Síntesis.
- RICO, F. (2005). "Don Quijote, Cervantes, el justo medio", *Estudios públicos*, 100, pp. 63-70.
- ROMO FEITO, F. (2010). *La hermenéutica: la aventura de comprender*. Barcelona: Montesinos.
- RUIBAL, M. (2005). "Alonso Quijano, vencedor de sí mismo", *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*, 1, pp. 61-71.
- SERÉS, G. (2005). "La delirante virtud del ingenioso hidalgo", *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 81, pp. 517-556.
- VERDÍN, G. (2005). "Cervantes, educador, consejero y buen amigo", *Didáctica (lengua y literatura)*, 17, pp. 17-25.