

UNA CUESTIÓN ÉTICA EN CERVANTES: MENOSPRECIO DE DEFECTO Y ALABANZA DE EXCESO EN EL QUIJOTE¹

Todo lector del *Quijote* recordará la escena que transcurre en la casa de don Diego de Miranda cuando don Quijote, instado por don Lorenzo a explicar en qué consiste la "ciencia" de la caballería andante, afirma que el caballero, entre otras cosas, "ha de ser teólogo, para saber dar razón de la cristiana ley que profesa, clara y distintamente, adondequiera que le fuere pedido" (II.18,171)². La idea no pertenece exclusivamente a don Quijote, claro está; en su *Libro de la orden de caballería* Ramón Llull obliga al escudero que pretende ser armado caballero a entender todas las cosas que atañen a la fe católica (p. 58). En el caso de don Quijote la gran interrogante es ésta: ¿Cumple él mismo con ese requisito de su profesión? Sancho, cuando menos, cree que sí, porque en una ocasión le dice a su amo: "más bueno era vuestra merced para predicador que para caballero andante" (I:18,226), y en otra ocasión exclama: "¡El diablo me lleve si este mi amo no es teólogo!" (II.27,254). Esto lo dice precisamente después del razonamiento de don Quijote a los del rebuzno, discurso que Enrique Moreno Báez llama "una explosión de cristiana espiritualidad" ("Perfil", p. 242). Y si don Quijote es teólogo (huelga decir que estoy usando la palabra "teólogo" *sensu lato*), lo será más aún su padrastró, el mismo Cervantes, en cuyo caso no debe sor-

¹ Esta es una versión ampliada de un estudio presentado en el Mountain Interstate Foreign Language Conference en Richmond, Virginia, EE.UU. el 9 de octubre de 1987. Aprovecho esta oportunidad para agradecer a mi colega Jorge Febles, quien ha tenido la amabilidad de leer mi manuscrito y ofrecerme valiosas sugerencias y enmiendas.

² Cito del texto del *Quijote* según la edición de Luis Murillo, indicando parte o tomo, capítulo, y página.

prendernos que su obra maestra acuse un conocimiento por-menorizado de los decretos del Concilio de Trento, como ha demostrado Paul Descouzis en el primer tomo de su libro *Cervantes a nueva luz*. El propósito de este ensayo es bien restringido y humilde: no pretendo sino agregar una breve nota a los estudios magistrales de eruditos como Helmut Hatzfeld, Paul Descouzis, Enrique Moreno Báez y Luis Rosales, quienes han destacado, siempre con sendos enfoques y matizaciones, el contenido católico de todas las obras de Cervantes y del *Quijote* en particular.

A mi parecer, nadie ha sabido elucidar tan acertadamente la tesis del *Quijote* como Hatzfeld en su libro *El 'Quijote' como obra de arte del lenguaje*. Valdrá la pena citar sus palabras textuales:

La universalidad de la novela no estriba en lo alegórico, sino en la profunda comprensión humana con que Cervantes trata a su Don Quijote, no sólo como padre sino también como padrastro, según sus propias palabras y con la que observa con agrado la humanización del rústico Sancho en la sombra de su maestro. Su simpatía pertenece igualmente al caballero y al escudero. Pero como español católico al cabo de la época ascético-mística comprende que el idealismo sincero para un ideal absurdo se aleja no menos del único ideal verdadero, la santidad, como el materialismo puro y sin disfraz. Por eso Don Quijote y Sancho Panza son locos, y como no se distinguen de los humanos imperfectos en general, se los trata con humor y con cariño (p. 1).

Pero este resumen de la idea central de la obra, por bueno que sea, me parece susceptible de una ligera pero necesaria enmienda. Por motivos que espero sean evidentes al final de esta ponencia, creo que conviene sustituir las palabras "no menos" por "casi tanto", lo cual nos dará lo siguiente: "... el idealismo sincero para un ideal absurdo se aleja casi tanto del único ideal verdadero, la santidad, como el materialismo puro y sin disfraz". Que esto es necesario y conveniente lo demuestra un concepto de la teología moral articulado por el "teólogo" don Quijote en el capítulo die-

cisiete de la segunda parte. Esa idea de don Quijote no ha recibido mucho comentario crítico. Lo cual podría deberse a que el concepto, por obvio, no precisa de una explicación detallada. Pero voy a sugerir que ése no es el caso y que estamos frente a una de las ideas fundamentales de la novela. Éste no es el momento indicado, sin embargo, para exponer dicha noción clave. Primero habrá que considerar algunos principios de la teología moral, colocándonos así en la inclinación debida para que el destello de lo afirmado por don Quijote nos llegue debidamente a los ojos.

Omnis virtus moralis debet esse prudens ("Cada virtud moral tiene que ser prudente"). He aquí el alma, el eje central, de la teología moral católica. Este es un principio que Cervantes, el escritor lego del Siglo de Oro que, en palabras de Descouzis, "más participa . . . al afianzamiento de la ideología de la Contrarreforma Española" (*Cervantes a nueva luz* I.25), no ignoraba ni podía ignorar. No es mucha exageración, empero, afirmar que ésta es una verdad desconocida casi por el cien por ciento de la humanidad actual, y de ahí la necesidad (dicho sea de paso) de fomentar la lectura del *Quijote*. El hombre moderno, lejos de comprender, como comprendía Cervantes, que la fortaleza, si es imprudente, deja de ser una virtud, tiende más bien a creer que fortaleza y prudencia son contrarios. Ya que la imprudencia es la clave no sólo de la enajenación mental de Alonso Quijano, sino también del consiguiente trastorno mental de don Quijote, me parece harto difícil que el *Quijote* nos ponga en contacto con el auténtico parecer de su autor a menos que recuperemos el sentido clásico-cristiano de la prudencia³.

³ Hay que evitar que nos despiste el hecho de que Cervantes a veces llame la virtud de la prudencia "discreción". Un buen ejemplo sería la carta que don Quijote dirige a Sancho (II.51,428), que viene siendo una amplificación de los consejos que le había dado en II.42. En dicha carta le aconseja lo siguiente: "No seas siempre riguroso ni siempre blando, y escoge el medio entre estos dos extremos; que en esto está el punto de la discreción". Descouzis observa que "la voz *discre-*

A esta necesidad obedece el siguiente brevísimo esbozo⁴.

La preeminencia de la virtud de la prudencia es una función de la siguiente jerarquía: el ser, la *ipsa res*, precede y tiene preeminencia sobre la verdad, y ésta tiene preeminencia sobre la conducta, lo bueno. Esta estructura jerárquica es la base de la metafísica cristiana: lo bueno se apoya en lo verdadero y lo verdadero, en lo real. Una clásica definición de la prudencia sería la siguiente: "la perfeccionada capacidad para decidir correctamente" (Pieper, p. 6). Implica "una transformación del conocimiento de la verdad en unas decisiones atemperadas a la realidad" (Pieper, p. 162). Una predisposición al bien obrar no es virtud a menos que intervenga la prudencia, purificando esa tendencia natural. La prudencia ha de imponer su sello sobre la volición y la actividad, ya que tanto los fines como los medios para conseguirlos han de ser prudentes, conformes a la realidad. En

ción, sinónimo de prudencia, pasa por vocablo de la Contrarreforma Española" (*Cervantes a nueva luz*, I.116). Josef Pieper presenta los términos latinos *prudentia* y *discretio* como sinónimos (p. 123). Fray Luis de Granada, por su parte, alude a "aquella altísima y rarísima virtud de la prudencia y discreción" (p. 1043). Con todos los debidos respetos a Luis Rosales, que son muchos, sigo sin comprender cómo puede afirmar que "la prudencia no es... una virtud quijotesca ni cervantina; no hay excesiva prudencia en la obra de Cervantes" (p. 979). En la *Galatea* Tirsi dice que "los dones de amor, si con templanza se usan, son dignos de perpetua alabanza, pues siempre los medios fueron alabados en todas las cosas, como vituperados los "estremos" (II.63-64). Y Tomás Rodaja, el Licenciado Vidriera, uno de los personajes más imprudentes de toda la obra cervantina, da indicios de haber recuperado el juicio "dejando fama en su muerte de *prudente* y valentísimo soldado" (*Novelas ejemplares* II.83 [el subrayado es mío]). Pero sería prolijo y poco prudente seguir recogiendo ejemplos. Lo más probable es que Rosales usara la palabra "prudencia" con su sentido moderno (y poco riguroso) de cautela rayando en cobardía. Y de eso, ocioso es decirlo, no hay nada en "el hombre más integral que ha producido España, y tal vez toda la humanidad" (Rubio, p. 10).

⁴ Este análisis sigue muy de cerca el capítulo sobre la prudencia en la obra de JOSEF PIEPER, *The Four Cardinal Virtues*. Pieper es un destacado comentador de la obra de Santo Tomás de Aquino. Las traducciones al castellano son mías.

su *Manual de confesores* Azpilcueta dice que la prudencia nos enseña a “querer lo que es bueno por medios buenos” (citado por Descouzis, *Cervantes a nueva luz* I.122). Las buenas intenciones en modo alguno bastan. Obsérvese: no digo que don Quijote se equivoque al decir que “siempre favorece el cielo los buenos deseos” (II.43,365); el fin de la novela claramente nos prueba lo contrario. Sólo digo que las buenas intenciones, aunque necesarias, no son suficientes. En la liturgia de la iglesia católica hay una oración que con muy pocas palabras expresa el valor primordial de la prudencia en la actividad ética: *Deus. qui errantibus, ut in viam possint redire justitiae, veritatis tuae lumen ostendis* (“Dios, tú muestras la luz de tu verdad a los errantes para que vuelvan a los caminos de la justicia”). Es decir, sin la luz de la verdad, no hay justicia posible. ¿Cabe imaginar una novela que más realce esta verdad que el *Quijote*? A esto alude Luis Murillo al escribir: “A don Quijote el autor le permite la conciencia interior de su perfección y de su eficacia, pero nunca permite al lector suponer que, en un sentido material, don Quijote resuelva o repare ni un solo caso surgido de la vida social; en lengua quijotesca: que ‘desfaga agravios y enderece entuertos’...” (II.14).

Las decisiones prudentes que realizamos y que informan nuestra actividad libre derivan de dos fuentes: 1) el conocimiento de los principios universales de la razón (esto nos llega por *sindéresis*, es decir, por conciencia natural, innata); y 2) el conocimiento de las cosas singulares que constituyen el terreno de la actividad ética. En la transformación de conocimiento en decisión hay tres etapas: 1) deliberación; 2) juicio; y 3) decisión. Cualquier falla en uno, dos, o tres equivale a un acto de imprudencia. De esta manera vemos que la prudencia es una virtud de doble filo, siendo a la vez cognición e imperativo.

Santo Tomás dice en su *Summa theologiae* que sin prudencia ninguna virtud moral es posible (II-II, Q47, A14)⁵.

⁵ Cito la *Summa theologiae* de Santo Tomás indicando la parte (con números romanos), la *questio*, el artículo, y en algunos casos,

Pero también afirma que, sin las virtudes morales, no hay prudencia posible (I, Q22, A1, ad3). Un examen de esta aparente contradicción nos muestra en qué sentido la imprudencia es la clave del trastorno moral de don Quijote. A la prudencia no le compete determinar los fines, o el fin, de la vida. No nos dice que hemos de ser justos, valientes y moderados; ese conocimiento nos llega por *sindéresis*, conciencia natural. Y, una vez llegado ese conocimiento, se supone que hemos de afirmarlo por medio de un acto de voluntad. La prudencia, entonces, presupone la *intentio finis*, la persecución de un fin bueno; lo que ella hace es determinar los medios a usar para conseguir dicho fin. Sólo una persona que previa y simultáneamente *ama* y *desea* lo bueno puede ser prudente, pero sólo una persona que es previamente prudente puede *realizar* cosas buenas y ser agente eficaz en la vida social. Es importante hablar con claridad aquí: la prudencia depende de la voluntad, como hemos visto, pero el contenido de una decisión prudente no lo determina la voluntad sino la *ipsa res*, la realidad, la situación concreta en que la persona se encuentra. La realidad es la medida de toda cognición y de toda decisión. No de otra cosa habla Moreno Báez al observar que “en el *Quijote* se precisa la conveniencia de atemperar nuestra conducta a la realidad” (*Reflexiones*, p. 34). Por su parte, Ramiro de Maeztu observa que “. . . para medir bien la propia fuerza nos hará falta ver las cosas como son. La veracidad es deber inexcusable. Tomar los molinos por gigantes no es meramente una alucinación sino un pecado” (p. 69). Si no fuera así, don Quijote podría ser un modelo de prudencia, cuando en realidad es el más colosal voluntarista de todos los siglos. Y por lo expuesto hasta ahora, debe ser evidente que la prudencia está radicalmente reñida con todo tipo de voluntarismo. Don Quijote, a su manera, ama lo bueno y desea lo bueno, pero, por imprudente, casi nunca hace nada bueno en concreto.

la respuesta a una objeción (ad1, ad2, etc.) Son más las traducciones al castellano.

Nos queda un concepto de la prudencia por aclarar para entender por qué, a pesar de sus pecados de imprudencia, don Quijote es alguien que merece nuestro respeto, por lo menos hasta cierto punto. Sus fracasos no son unos fracasos cualesquiera, y esto no lo digo sólo porque ama y desea lo bueno, sino por la misma manera en que peca contra la prudencia. Volviendo a la *Summa theologica* vemos que el fin de las virtudes morales es encontrar el *medium rationis*, el justo medio entre dos extremos pecaminosos, y que le compete a la prudencia determinar en qué manera esto ha de hacerse (II-II, Q47, A7). Una virtud moral deja de serlo, y se convierte en pecado, por defecto o por exceso. (Sólo las virtudes teologales no admiten exceso.) El avaro es pecador y el pródigo también lo es. Ni el uno ni el otro dan en el blanco de la virtud de la liberalidad.

Don Quijote conoce esta doctrina de la prudencia, porque se la recomienda a Sancho en la carta de II.51 que citamos antes (nota 3). Lo único es que él mismo no la pone en práctica. Y de eso, del hecho de que no la ponga en práctica, está plenamente consciente, y hasta se defiende de la acusación de imprudencia que se le podría hacer. Esa defensa merece un examen detenido.

El contexto no es fortuito, Don Quijote acaba de conocer a don Diego de Miranda, "justamente el tipo de la piedad de la Contrarreforma" en palabras de Helmut Hatzfeld (*El Quijote*, p. 135). Por su parte, Paul Descouzis ha sabido ver en el Caballero del Verde Gabán la encarnación de las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza, y templanza (*Cervantes a nueva luz* I.121-4). En el mismo orden de ideas, Moreno Báez afirma que Cervantes opone a los ideales caballerescos el del discreto, representado por el Caballero del Verde Gabán (*Reflexiones*, p. 34). Y Oscar Mandel hace ver que don Diego de Miranda es un caso paradigmático de ese proceso por medio del cual Cervantes atribuye autoridad moral a sus personajes normales (p. 58). El hecho de que sea un personaje mucho menos interesante y atractivo que don Quijote no es en absoluto óbice para que Cervantes le presente como caballero ejem-

plar, y así lo hace. Y este caballero ejemplar es el que presencia la descomunal e inaudita aventura de los leones, aventura que él, don Diego, califica de la "mayor temeridad y disparate" (II.17,166) que cabe imaginarse. Es ahora cuando don Quijote aprovecha el momento para defenderse contra la acusación de imprudencia, acusación que don Diego pensaba para sí sin lanzársela a don Quijote, y que éste intuía. Su defensa me parece brillante, razonable y, *mirabile visu*, hasta ortodoxa, a pesar de que no baste para exonerarle de culpabilidad en esta aventura ni en su conducta en general. Escuchemos lo que dice:

—¿Quién duda, señor don Diego de Miranda, que vuestra merced no me tenga en su opinión por un hombre disparatado y loco? Y no sería mucho que así fuese, porque mis obras no pueden dar testimonio de otra cosa. Pues, con todo esto, quiero que vuestra merced advierta que no soy tan loco ni tan menguado como debo de haberle parecido. . . [C]omo me cupo en suerte ser uno del número de la andante caballería, no puedo dejar de acometer todo aquello que a mí me pareciere que cae debajo de la jurisdicción de mis ejercicios; y así, el acometer los leones que ahora acometí derechamente me tocaba, puesto que conocí ser temeridad esorbitante, 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 al avaro, así es más fácil dar el temerario en verdadero valiente que no el cobarde subir a la verdadera valentía; y en esto de acometer aventuras, créame vuesa merced, señor don Diego, que antes se ha de perder por carta de más que de menos, porque mejor suena en las orejas de los que lo oyen "el tal caballero es temerario y atrevido" que no "el tal caballero es tímido y cobarde" (II.17,166-8)⁶.

⁶ Este trozo ha recibido poco comentario. En su libro *Utopía y contrautopía en el "Quijote"*, José Antonio Maravall lo menciona muy de paso, pero sin detenerse a examinar el concepto ético que la defensa de don Quijote encierra (148, n. 78). En su artículo "Virtue

Hay dos cosas que conviene subrayar aquí. Primero, don Quijote no dice que no sea loco o que no sea menguado; sólo dice que no es *tan* loco ni *tan* menguado como debe de haberle parecido a don Diego. Segundo, no dice que no haya pecado al atacar los leones; dice que ha hecho *menos mal* con su acto temerario del que hubiera hecho con el acto contrario de la cobardía. De todas formas, la ironía aquí es deliciosa: don Quijote, el loco, en la presencia de la ejemplaridad hecha carne, don Diego de Miranda, tiene la gentileza de matizarle a éste el mismo concepto de la prudencia. Y lo hace tan convincentemente que don Diego se ve obligado a darle la razón: “Digo, señor don Quijote —respondió don Diego—, que todo lo que vuesa merced ha dicho y hecho va nivelado con el fiel de la misma razón” (II.17,168). Evidentemente, siempre es posible que don Diego diga esto por el mismo espíritu de prudencia que antes le había aconsejado no oponerse a don Quijote, por ser éste un loco, cuando se disponía a atacar los leones. Es decir, que opte por no descubrir su auténtico parecer. Sin embargo, recordemos que, un poco después de esto, don Diego le dirá a su hijo, cuando éste pregunta por el extraño y jamás visto huésped que su padre ha llevado a casa: “le he visto hacer cosas del mayor loco del mundo, y decir razones tan discretas, que borran y deshacen sus hechos” (II.18,170). Por lo tanto, don Diego, sin aceptar lo hecho

in the *Quijote*”, Ernest Siciliano también alude a este pasaje, pero le dedica aún menos atención que Maravall y, lo que es peor, parece entender mal la idea, afirmando que para don Quijote la temeridad es virtud (p. 602). Esto es justamente lo que *no* dice don Quijote. (Obsérvese que digo “parece entender mal”, porque la oración deja lugar a dudas. Las palabras textuales del profesor Siciliano son: “In the next chapter [II,17] we come upon a clear-cut equivalent; Don Quijote, answering the charge that he is foolhardy, states that *valentía* is a virtue”). Y Américo Castro, aduciendo evidencia para señalar cuánto le gustaban a Cervantes la ponderación y la medida, cita la primera parte de la exposición de don Quijote en que éste explica que la virtud ocupa el centro entre dos extremos pecaminosos (p. 49), pero deja sin comentar la defensa que ofrece el caballero de su conducta imprudente, que me parece precisamente lo más interesante del episodio.

por don Quijote, sí suscribe lo que ha dicho, lo cual no debe sorprendernos, ya que el "teólogo" de la Mancha lo único que ha hecho es brindarnos una matización perfectamente ortodoxa de la doctrina católica de las virtudes morales. Lo que es más, tiendo a sospechar que, si consideramos este trozo en el contexto global de la novela, es verosímil que lleguemos a la conclusión de que don Quijote habla por Cervantes aquí. No niego la validez del criterio de Hatzfeld, quien insiste en que don Quijote no es Cervantes (*Results*, p. 134), pero el mismo Hatzfeld dice que "although Don Quijote-cuerdo like other reasonable persons in his works is sometimes the mouthpiece of Cervantes, Don Quijote-loco is Cervantes' highly blamed stepson whom he takes to task time and again as a real *padrastró*" ("Results", p. 134). Habremos de volver sobre esto.

Pero antes de especular sobre la función en la novela de esta idea de don Quijote de que es preferible pecar de más que de menos, quisiera examinar dos posibles fuentes de este concepto, una fuente más o menos remota (siglo XIII) y otra más bien próxima (primer cuarto del siglo XVI). (Siempre es posible, claro está, que se trate de un lugar común del catolicismo que Cervantes pudiera oír en cualquier sermón).

Dado el enorme cuerpo de materia crítica sobre Cervantes, sería imprudente en grado sumo ser terminante en cuestiones de este jaez; pero, hasta donde llegan mis conocimientos, nadie ha hecho notar que la autodefensa que profiere don Quijote es prácticamente una cita textual de Santo Tomás de Aquino. Pude dar con dos manifestaciones de esta idea en la *Summa theologica*. La primera se encuentra en la *Secunda secundae*, cuestión 107, que versa sobre el pecado de la ingratitud, donde el Doctor Angélico dice lo siguiente:

[O]mne vitium ex defectu virtutis nominatur, quia magis virtuti opponitur; sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati, quam prodigalitas: potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per excessum; puta si recompensatio

beneficii fiat, vel pro quibus non debet, vel citius quam debet, . . . sed magis opponitur gratitudini vitium, quod est per defectum; quia virtus gratitudinis . . . in aliquid amplius tendit; et ideo proprie ingratitude nominatur ex gratitudinis defectu (II-II, Q107, A2). (Cada vicio recibe su nombre de una deficiencia de alguna virtud, ya que [la deficiencia] se opone más a la virtud; de modo que la iliberalidad está más opuesta a la liberalidad que la prodigalidad. Cabe la posibilidad de que algún vicio se oponga a la gratitud por exceso; por ejemplo, si uno se mostrara agradecido sin causa suficiente, o si tratara de recompensar precipitadamente un favor hecho. Pero el vicio por defecto siempre se opone más a la gratitud, ya que la virtud de la gratitud de por sí tiende a devolver más de lo recibido. Por lo tanto, la ingratitude, propiamente hablando, recibe su nombre de una deficiencia de gratitud.)

El segundo ejemplo, de este concepto lo encontramos en la cuestión 119, sobre la prodigalidad, y será más útil para nuestros propósitos, ya que uno de los argumentos de don Quijote, el que tiene que ver con la posible conversión del pecador, parece un calco de este trozo de Santo Tomás:

[P]rodigalitas secundum se considerata minus peccatum est, quam avaritia, et hoc triplici ratione: primo quidem quia avaritia magis differt a virtute opposita: magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quam accipere, vel retinere, in quo superabundat avarus: secundo, quia prodigus est multis utilis, quibus dat; avarus autem nulli, sed nec sibi ipsi . . . : tertio, quia prodigalitas est facile sanabilis; et per hoc quod declinat ad aetatem senectutis, quae est contraria prodigalitati; et per hoc quod pervenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, et sic pauper factus non potest in dando superabundare; et etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter similitudinem quam habet ad ipsam: sed avarus non de facili sanatur. . . (II-II, Q119, A3). (La prodigalidad, considerada per se, es un pecado menos serio que la avaricia, y esto por tres razones: primero porque la avaricia difiere más de la virtud contraria, ya que el acto de dar, en que el pródigo se destaca, pertenece más a la liberalidad que los actos de recibir o

retener, que son los propios del avaro: *segundo*, porque el pródigo beneficia a las personas a quienes les da sus bienes, mientras que el avaro no beneficia a nadie, ni a sí mismo. . . : *tercero*, porque la prodigalidad se cura fácilmente: por una parte, el pródigo sigue envejeciendo, y la vejez de por sí es incompatible con la prodigalidad; también, de tantos gastos innecesarios el pródigo viene a caer en la penuria, y su pobreza le impide dar desmesuradamente; además, la prodigalidad fácilmente se convierte en liberalidad, por la semejanza que guarda con dicha virtud, pero el avaro no se cura fácilmente. . .).

Si de lo dicho por Santo Tomás en estas dos cuestiones tomamos una idea de la primera y otra de la segunda, tenemos, en sus líneas esenciales, la defensa que de su conducta nos ofrece don Quijote. En la cuestión 107 tenemos la idea de que un vicio por defecto está más reñido con la virtud contraria que un vicio por exceso, y en la cuestión 119 vemos el argumento clave utilizado por don Quijote: un vicio por exceso es mejor porque más fácilmente se convierte en virtud. De modo que don Quijote no sólo es teólogo, como él mismo afirma, sino teólogo tomista. Claro, no pretendo sostener que esta idea de don Quijote es propiedad exclusiva del tomismo, ni del catolicismo; lo que sí quisiera dejar asentado aduciendo la doctrina de Santo Tomás es que la idea forma parte de una larga tradición católica y que, aunque parezca heterodoxa a primera vista, no lo es. (En este mismo error cayó un no menos fino conocedor del dogma católico como Ernest A. Siciliano, cuando afirmó que, según don Quijote, la temeridad es virtud [*Virtue*, p. 602; véase nota 6]. Como espero haber demostrado, el caballero no dice nada semejante.)

Pero dejemos la doctrina de aquel siglo lejano y vengamos a lo de ayer: la segunda posible fuente para esta idea, la fuente más próxima (y, por lo tanto, una obra que Cervantes podría haber conocido directamente) es un libro que guarda varios puntos de contacto con el *Quijote*, aunque su finalidad es muy distinta. Se trata del *Tratado del esfuerzo bélico heroico* de Juan López de Palacios Rubios, uno de

los más eficaces colaboradores de los Reyes Católicos (Tudela, p. 8)⁷. El libro se lo dirige a su hijo primogénito, Gonzalo, con el propósito de explicarle en qué consiste el esfuerzo (es decir, la virtud cardinal de la fortaleza). El libro viene siendo una alabanza de la fortaleza (entendida de modo arcaico, que es justamente como la entiende don Quijote, ya que ve el ejercicio de las armas como una manera de perfeccionamiento espiritual [Maravall, p. 140]), siempre y cuando esa virtud sea informada por la prudencia. La idea principal, para nuestros propósitos, se encuentra en el capítulo dieciséis. Merecerá la pena citar este trozo en luengo:

[P]orque acertar puntualmente en el medio es muy dificultoso, pues finalmente queda a la discreción de cada uno, consideradas las cualidades y circunstancias necesarias, es bien que veamos, en caso de duda dada igualmente de los extremos, a cuál de ellos debe el hombre más declinar... [M]ejor es declinar a la osadía que al temor; porque la osadía está más cerca del medio y es más semejante a él, del cual en alguna manera es participante, porque ya estuvo en el medio y pasó adelante, y el temor nunca llegó al medio, pues el hombre esforzado osa lo que según la razón reglada debe osar, y no osa lo que no debe osar. El osado ósalo todo: lo que debe y lo que no debe. En cuanto osa lo que debe es semejante y más cercano al esforzado que no el medroso, que ni osa lo que debe ni lo que no debe. También la osadía puede más aína y mejor refrenar, para reducirla al medio, que despertar, mover y llevar adelante al temor para llegar al medio (p. 47).

En todo el libro López Palacios Rubios sigue bastante de cerca la doctrina de Santo Tomás, sólo quitándole el apoyo metafísico para hacerla más accesible al lector profano⁸.

⁷ La presencia en el libro de López de Palacios Rubios de este concepto ético que estamos analizando es un dato que debo a José Antonio Maravall (p. 148, n. 78).

⁸ Según la tesis de Descouzis, ésta es precisamente la operación literaria que Cervantes supo realizar con los decretos del Concilio de

Aquí vemos las dos ideas que había expuesto Santo Tomás: 1) el pecado por exceso participa, en cierto modo, de la virtud a que se opone; y 2) es más verosímil que uno pueda refrenar un exceso y dar en el blanco de la virtud. Por esto, don Quijote puede afirmar que “mejor suena en las orejas de los que lo oyen ‘el tal caballero es temerario y atrevido’ que no ‘el tal caballero es tímido y cobarde’”. Suena mejor porque es mejor.

Quizá éste sea el momento para hacer una aclaración. Don Quijote se defiende contra una posible acusación de temeridad. Paul Descouzis, sin embargo, construye en su artículo “Cervantes y San Pablo” un fuerte argumento para sugerir que el vicio principal del caballero habrá sido un deseo completamente desmesurado de fama (ver esp. p. 46); de ahí la necesidad de que en la segunda parte su autor/padrastro le dejara aplastado por una serie de experiencias a cual más humillante. A eso yo sólo quisiera añadir el dato de que López de Palacios Rubios ya había señalado el estrecho nexo entre osadía y vanagloria (pp. 37-38). Pero como la vanagloria es también un pecado por exceso, el *dictum* de don Quijote se puede aplicar a ese vicio lo mismo que a la temeridad. Y si existe tan estrecho nexo entre vanagloria y temeridad (su pecado anciliar, por así decirlo), lo normal sería esperar que a lo largo de la serie de humillaciones destinadas a curarle de su ambición desmesurada, veríamos un paralelo proceso de depuración de la temeridad. Y eso es exactamente lo que advertimos, en incidentes como el acaecido en II.27, cuando don Quijote abandona a Sancho en manos de los del rebuzno y pone los pies en polvorosa, “temiendo a cada paso no le entrase alguna bala por las espaldas y le saliese al pecho” (II.27,255). Reunido

Trento. Dice: “Es, en realidad, en *más* de DOCE Decretos del Concilio de Trento que se inspiran algunos de los más intrigantes episodios del *Quijote*. Su ‘plagio’ confirma las dotes poéticas de su autor en valorizar y superar sus fuentes; y si se eleva por cima de ellas con ‘tanto arte y humanidad’ (como lo dice *Azorín*) es por su arte inigualado de transformarlas en creaciones literarias, en ‘humanizarlas’ sin alterar su carácter de proyección universal” (*Cervantes a nueva luz* I.19).

con Sancho, se justifica con la misma sana doctrina que nos había proferido en el capítulo diecisiete: "Has de saber, Sancho, que la valentía que no se funda sobre la base de la prudencia se llama temeridad" (II.28,257). La cura de temeridad y vanagloria es un solo proceso. La trayectoria ética de don Quijote corresponde a lo elucidado por él en el capítulo diecisiete de la segunda parte: está aprendiendo a refrenar su temeridad para poder encontrar el centro donde reside la virtud de la valentía o fortaleza. El hecho de que, en este momento, su conducta raye en el polo opuesto, que es la cobardía, forma parte de su necesario proceso de humillación⁹.

La carrera de don Quijote ha sido una larga serie de imprudencias por exceso, empezando por la primera, la cual es, hasta cierto punto, la causa eficiente de las demás: "la delectación morosa en una actividad peligrosa para el alma" (DESCOUZIS, *Cervantes a nueva luz*, I.74), la lectura excesiva de libros profanos. Esto lo hizo, obsérvese, antes de perder el juicio, de modo que la culpabilidad que atañe a esa primera imprudencia se extiende también a los actos que de ella siguen.

Ningún pecado, desde luego, puede ser bueno *simpliciter* (usando el lenguaje de Santo Tomás), pero los pecados por

⁹ En las *Confesiones* de San Agustín hay un pertinente trozo (libro 4, capítulo 12) en que el autor relaciona la necesidad de la humillación con la historia de la redención:

Fili hominum, quo usque graves corde? Numquid et post descensum vitae non vultis ascendere et vivere? Sed quo ascenditis, quando in alto estis et posuistis in caelo os vestrum? Descendite, ut ascendatis, et ascendatis ad deum. Cecidistis enim ascendendo contra deum (I.182).

Esto nos muestra que la necesidad de bajar primero para después subir arranca de la naturaleza del pecado original en el cual el hombre se puso a sí mismo demasiado alto (pecado de exceso). Quizá ésta sea la razón por la cual los pecados por exceso son menos dañinos que los pecados por defecto: son pecados paralelos al original. Este trozo siempre me ha parecido útil para explicar la estructura de la *Divina Comedia* de Dante, pero bien pensado, no es menos su utilidad para ayudarnos a comprender el proceso de conversión del "teólogo" de la Mancha.

exceso pueden considerarse, en cierto modo (no quisiera exagerar este detalle), buenos *secundum quid*, es decir, relativamente. El pecado por exceso de don Quijote ha sido bueno *secundum quid* en dos maneras. Primero, para el personaje, como él mismo ha intuido en II.17, porque pecando de esa manera era más fácil que supiera frenarse, que supiera eliminar lo indebido y quedarse con el centro auténtico de la virtud. También, el haber pecado por exceso ha hecho que don Quijote tuviera una serie de experiencias (las humillaciones, especialmente las de la segunda parte) que venían siendo un *auxilium fidei* que contribuyó, y no poco, a su ejemplar muerte, que Cesare de Lollis no vacila en llamar "una redención" (p. 40). Segundo, el pecado por exceso del caballero ha sido sumamente beneficioso para Cervantes, ya que le proporcionó un personaje con cierta grandeza moral, un personaje, diríamos vulgarmente, que no conoce la pequeñez ni por el forro. La misma perfección de don Diego de Miranda impide que sea lo suficientemente interesante como para ser el protagonista de una novela en el sentido moderno de la palabra. Resulta un poco incoloro, a pesar de su indumentaria.

Cervantes, aunque es padrastro de don Quijote y le castiga hasta dejarle sumido en el abismo de la humillación, no le niega su compasión, porque el pecar por exceso siempre encierra una porciúncula de virtud, y quizá también porque el cielo siempre favorece los buenos deseos. Pero su compasión sí se la niega a los que pecan por defecto. Será útil examinar un caso de este último (y peor) tipo de pecado. El personaje que está en el polo antagónico al que ocupa don Quijote no es don Diego de Miranda, sino el grave eclesiástico de los duques. El espacio no nos permite estudiarlo con el detenimiento que fuera de desear, pero baste decir que carece casi totalmente de las virtudes cardinales de prudencia, fortaleza, y justicia. (De su templanza, o falta de ella, nada sabemos.) Podemos inferir que carece de la fortaleza, porque no practica las virtudes de ella derivadas, como son la magnanimidad (es "destos que quieren que la grandeza de los grandes se mida con la estrechez de

sus ánimos" [II.31,278]) y la paciencia (recordamos cómo Sancho le sacó de su quicio con la dilatada anécdota del hidalgo de su pueblo). Es imprudente por precipitado e inconsiderado. Aconsejó a don Quijote a cuidar a su esposa e hijos sin saber si los tenía. Y, para colmo, es injusto, siendo "destos que, queriendo mostrar a los que ellos gobiernan a ser limitados, les hacen ser miserables" (*ibid.*). Todo esto lo ha visto Descouzis (*Cervantes a nueva luz*, pp. 128-129), pero lo que no ha articulado es que todos los vicios del clérigo se basan en un *defectus* —hay algo que le falta para que llegue a la auténtica prudencia, justicia, y fortaleza. (Santo Tomás hace una observación sorprendente, que sería interesante estudiar detenidamente cuando ocasión hubiere: todas estas imprudencias por defecto tienen su origen en una falta de castidad, en una entrega a los bienes del mundo sensual [II-II, Q53, A6]. Y como don Quijote no tiene quien le gane en lo que a castidad se refiere, quizá es perfectamente normal que su manera de pecar sea por exceso y no por defecto.) Este clérigo, pues, representa el polo contrario del que ocupa don Quijote. Y mientras éste merece la compasión del autor, el grave eclesiástico es tratado por Cervantes con sumo rigor. Es casi como si dijera Cervantes que, mediante una combinación de castigo y consejo¹⁰, un pecador de más como su protagonista, que exagera las virtudes, quizá llegue a ser virtuoso de verdad, mientras que una persona que peca careciendo de las virtudes, hartamente dudoso es que se salve.

Concluamos: Si don Quijote es pecador, ¿cómo puede ser un personaje tan poderosamente atractivo? La respuesta está en ese *distingo* de Santo Tomás y de López Palacios Rubios, un *distingo* que don Quijote ha hecho suyo en II.17: "antes se ha de pecar por carta de más que de menos" (p. 168).

¹⁰ Don Quijote en la segunda parte es menos refractario al consejo que en la primera (DESCOUZIS, *Cervantes y San Pablo*, p. 36). Esto significa que está aprendiendo a ser prudente, ya que según Santo Tomás (en II-II, Q47, A1, ad2) la prudencia "electionem per consilium dirigit".

Una advertencia que Luis Rosales lanza a todo crítico literario es que "las fichas no son textos" (p. 914). Es decir, sólo con suma cautela podemos afirmar que un trozo representa el auténtico pensar del autor, viéndolo en el contexto de toda la obra. Y aceptada esa advertencia, todavía me atrevo a afirmar que en el momento en que don Quijote intenta justificar sus intervenciones imprudentes es el portavoz del Príncipe de los ingenios españoles, puesto que el andamiaje de la fábula se apoya en gran parte sobre ese concepto de la ética cristiana. Viendo la frase a la luz del capítulo final, el que trata la ejemplar muerte del hidalgo, me parece que su valor funcional en la novela es enorme. Es casi como si toda la obra hubiera sido ideada para probar que Santo Tomás tenía razón: es realmente más verosímil que el temerario llegue a ser fuerte de veras, temiendo y osando apropiada y prudentemente; la prueba luminosa de ello la descubro yo en la santa fortaleza de Alonso Quijano en su lecho de muerte. De este modo vemos por qué ha sido necesario matizar (muy respetuosamente, desde luego) lo que ha dicho Helmut Hatzfeld respecto de la tesis del *Quijote*: el idealismo sincero para un ideal absurdo se aleja del único ideal verdadero, pero no tanto como el materialismo puro y sin disfraz; no tanto.

ROBERT W. FELKEL

Western Michigan University
Kalamazoo, Michigan.

OBRAS CITADAS

- AGUSTÍN, SAN: *St. Augustine's Confessions*. Texto latino de Knöll, con traducción inglesa de William Watts. 2 tomos, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1968.
- AQUINO, SANTO TOMÁS DE: *Summa theologica*. 6 tomos, Roma, Forzani, 1923-1925.
- AZPILCUETA NAVARRO, MARTÍN DE: *Manual de confesores*. Evora, 1574.

- CASTRO, AMÉRICO: *El pensamiento de Cervantes*. 2ª ed., Barcelona-Madrid, Editorial Noguer, 1972.
- CERVANTES, MIGUEL DE: *La Galatea*. 2 tomos, Ed. Juan Bautista Avalle-Arce, 2ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1968 (*Clásicos castellanos*, 154-155).
- *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ed. Luis Murillo, 2ª ed., 3 tomos, Madrid, Castalia, 1978.
- *Novelas ejemplares*. 2 tomos, Ed. Francisco Rodríguez Marín, Madrid, Espasa-Calpe, 1962 (*Clásicos castellanos*, 27 y 36).
- DE LOLLIS, CESARE: *Cervantes reazionario*. Florencia, 1947.
- DESCOUZIS, PAUL: *Cervantes a nueva luz*. 2 tomos, I: *El "Quijote" y el Concilio de Trento*. Francfort, Vittorio Klostermann, 1966. II: *Con la iglesia hemos dado, Sancho*. Madrid, Ediciones Iberoamericanas, 1973.
- "Cervantes y San Pablo", *Anales Cervantinos*, 10 (1964), pp. 33-57.
- GRANADA, FRAY LUIS DE: *Guía de pecadores. Seguida de la carta de Euquerio a Valeriano*. Madrid, Aguilar, 1962.
- HATZFELD, HELMUT: *El "Quijote" como obra de arte del lenguaje*. 2ª ed., Madrid, CSIC, 1972 (Anejo 83 de la RFE).
- "Results from *Quijote* Criticism since 1947", *Anales Cervantinos*, 2 (1952), pp. 131-157.
- LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, JUAN: *Tratado del esfuerzo bélico heroico*. Ed. José Tudela, Madrid, Revista de Occidente, 1941.
- LLUL, RAMÓN: *Libro de la orden de caballería*. Trad. Luis Alberto de Cuenca, Barcelona-Madrid, Enciclopèdia Catalana-Alianza Editorial, 1986.
- MAEZTU, RAMIRO DE: *Don Quijote, Don Juan y la Celestina: Ensayos en simpatía*. Madrid, Espasa-Calpe, 1938 (Colección Austral, 31).
- MANDEL, OSCAR: "The function of the Norm, in *Don Quixote*", *Modern Philology*, 55 (1958), pp. 154-163.
- MARAVALL, JOSÉ ANTONIO: *Utopía y contrautopía en el "Quijote"*. Santiago de Compostela, Pico Sacro, 1976.
- MORENO BÁEZ, ENRIQUE: "Perfil ideológico de Cervantes", en *Summa cervantina*, Ed. Juan Bautista Avalle-Arce y E. C. Riley, London, Tamesis Books, 1973, pp. 233-272.
- *Reflexiones sobre el "Quijote"*. Madrid, Editorial Prensa Española, 1968.
- PIEPER, JOSEF: *The Four Cardinal Virtues*. Trad. Richard y

- Clara Winston *et al.*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1965.
- ROSALES, LUIS: *Cervantes y la libertad*. 2ª ed., 2 tomos (págs. numeradas consecutivamente), Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985.
- RUBIO, DAVID: *La filosofía del "Quijote"*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1943.
- SICILIANO, ERNEST: "Virtue in the *Quijote*", en *Cervantes, su obra y su mundo*: Actas del I Congreso Internacional sobre Cervantes. Ed. Manuel Criado de Val, Madrid, EDI-6, 1981, pp. 601-604.
- TUDELA, JOSÉ (ed.): véase LÓPEZ DE PALACIOS.