

## LA INDIVIDUALIDAD DE DON QUIJOTE VISTA POR HEGEL

Carlos Másmela

### RESUMEN

El objetivo de este artículo consiste en desentrañar, con base en los elementos proporcionados por la Estética, la constitución irónica de la individualidad en la interiorización de los mitos, tal como ocurre en El Quijote. Para realizar esta tarea nos apoyaremos en dos textos de la Fenomenología del espíritu, a saber, “la ley del corazón y el desvarío de la infatuación” y “la virtud y el curso del mundo”, en los cuales se hará corresponder el despliegue que Hegel ejecuta en ellos a diferentes pasajes del Quijote.

### PALABRAS CLAVE

*Ley del Corazón, individualidad, curso del mundo y conciencia virtuosa.*

### ABSTRACT

The purpose of this essay is, based on elements given by the Aesthetics, to study the ironic construction of individuality in the internalizing of myth, as it happens in Don Quixote. In order to do this, the author will take support on two texts of the Phenomenology of Spirit where correspondences will be shown between Hegel's writings and different passages from Don Quixote.

### KEY WORDS

*Law of the heart, individuality, way of the world and virtuous conscience.*

*eidos*

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: noviembre 2007

Fecha de revisión: enero 2008

Fecha de aceptación: marzo 2008

Son pocas y escuetas las referencias de Hegel a *El Quijote*. Éstas se encuentran en su *Estética*, y de manera relevante, en el tercer capítulo de “La forma artística romántica: La autonomía formal de las particularidades individuales”. Hegel determina dicha forma a partir del nuevo contenido que caracteriza el arte romántico, comprendido como la “interioridad absoluta”, en correspondencia con la cual la forma es “la subjetividad espiritual en cuanto aprehensión de su autonomía y libertad” (*Vorlesungen über die Ästhetik*, tomo 14, p. 129) que “ha devorado toda exterioridad” en su elevación al espíritu desde la naturaleza. A la subjetividad espiritual alcanzada de este modo por el ideal romántico pertenece una “autonomía individual”, con la que Hegel atribuye al individuo una totalidad, mas no en el sentido de una totalidad concreta constitutiva de la individualidad, o bien, de una totalidad concreta que se hace efectiva individualmente, sino de una totalidad que el individuo asume y de la que se apropia. La autonomía individual es en este sentido una “autonomía aventurera”, propia, según Hegel, de los “individuos caballerescos”, la cual, en tanto “quiere mantenerse como lo único válido y enderezar entuertos y socorrer a los oprimidos en el sentido de la caballería, cae en el ridículo, en el que Cervantes nos presenta a su Don Quijote” (Ibíd., tomo 13, p. 257). Su autonomía es meramente formal y un “aislamiento subjetivo” (Ibíd., tomo 15, p. 411).

---

\* Conferencia dictada en la Universidad de Estocolmo el 10 de octubre de 2005.

\*\* Universidad de Antioquia. [bdiaz@epm.net.co](mailto:bdiaz@epm.net.co)

Pero “la más profunda novela de Cervantes” no es de manera alguna una reivindicación de los libros de caballería, pues es consciente de que los códigos de caballería carecían de vigencia y de que el heroísmo individual y anárquico de los mitos caballerescos había perdido por completo su validez. Esto significa, en términos de Hegel, que dicha novela “tiene ya a la caballería a sus espaldas como un pasado que sólo puede, por consiguiente, entrar en la prosa real y en el presente de la vida como imaginación aislada y extravío fantástico, pero que, según sus grandes y nobles aspectos, se eleva también igualmente a su vez sobre lo en parte torpe, necio, en parte insensato y subordinado de esta prosaica realidad efectiva, y saca vivamente a la luz los defectos de ésta” (Ídem). La gran virtud de Hegel, en contraste con las lecturas usuales de *El Quijote*, consiste en haber comprendido justamente la distinción entre el pasado de las hazañas individuales de los caballeros andantes y el presente crítico de esa tradición novelesca, es decir, que Cervantes sabía del cambio al que debía sujetarse la visión interna, subjetiva de un mundo que se disuelve en sí mismo, y de las nuevas formas de conciencia y de organización de la “vida ciudadana y política civilizada” (Ibíd., tomo 13, p. 255).

Por ello *El Quijote* es para Hegel “auténticamente romántico”, cuyo dominio resalta de tal modo la individualidad espiritual, que la figura externa se convierte en una contingencia, tal como sucede en la caballería, en la que “han de consumarse, en vez de una obra universal, sólo fines particulares” (Ibíd. tomo 14, p. 216), en los que tiene lugar “un retorno del hombre a sí mismo, un descenso al interior de su propio pecho” (Ibíd., p. 237), conforme a una interioridad que se satisface en sí. Hegel ve así en el aventurerismo de la caballería una “contradicción cómica entre un mundo intelectual, ordenado por sí mismo, y un ánimo aislado que quiere crearse este orden y estabilidad sólo por sí” (Ibíd. p. 218). Dicho ánimo es una “aberración cómica” que alberga una perfecta seguridad “de sí mismo y de su causa”, en su “irreflexiva tranquilidad respecto al contenido y a las consecuencias de su acción” (Ídem). Hegel atribuye el ánimo en estos términos a Don Quijote. Él expresa con su autocerteza un desequilibrio entre

éste y su mundo, y es la clara manifestación del carácter formal de su autonomía y de su aislamiento subjetivo. El disparate presente en la autocerteza del ánimo no se resuelve trágicamente, sino por medio del humor “subjetivo”, esto es, en el cual el sujeto creador sólo se deja ver y se exhibe a sí mismo. El humor radica en instalar lo subjetivamente aparente, es decir, su contingencia interna, en el orden imperturbable de su contenido objetivo, cuya autonomía “se anula en sí” y cuya representación “no es más que un juego con los objetos, una deformación y subversión del material tanto como un divagar de un lado para otro, un entrecruzarse de exteriorizaciones, enfoques y actitudes subjetivas” (Ibíd., p.229). La presencia de este tipo de humor en Don Quijote se trasluce bajo la forma de la aberración y contradicción cómicas. Pero, dado que la obra es “una caricatura de la caballería romántica”, ella es, según Hegel, “una verdadera ironía de principio a fin” (Ídem). La ironía acuñada en el desatino caballeresco encierra no sólo una ambigüedad, sino también una disimulación y una inversión, puesto que ella reviste la apariencia de un propósito contrapuesto a lo que se dice. En el desequilibrio entre lo dicho expresamente y lo que se da a entender, o bien, lo mencionado de manera contrapuesta, se invierte lo que se dice textualmente en la mera apariencia de lo mencionado subjetivamente en forma contrapuesta.

El objetivo de la presente ponencia consiste en desentrañar, con base en los elementos proporcionados por la *Estética*, la constitución irónica de la individualidad en la interiorización de los mitos, tal como ocurre en *El Quijote*. Para realizar esta tarea nos apoyaremos en dos textos de la *Fenomenología del espíritu*, a saber, “La ley del corazón y el desvarío de la infatuación” y “La virtud y el curso del mundo”, en los cuales se hará corresponder el despliegue que Hegel ejecuta en ellos a diferentes pasajes de *El Quijote*.

En el primer caso, el ser individual se rige por su corazón, esto es, por la singularidad inmediata que actúa como necesidad universal y que se declara de esta forma como ley del corazón. En esta ley confluyen, por tanto, el ser singular y el ser universal, mas no en el sentido de una singularidad que ha conquistado una universalidad, sino en el

sentido de una singularidad que se ha apropiado de ella. El individuo que procede de acuerdo con la ley del corazón, la asume para sí mismo como una ley interna que “aún no se ha realizado”, a la cual se contrapone una ley externa que no solamente le es extraña, sino que, además, la contradice. El individuo se desdobra en una singularidad, en tanto la ley del corazón es sólo para sí o para la conciencia y en una universalidad, en tanto ésta es una ley interna, convirtiéndose así en el portador del conflicto con el mundo. La individualidad que se proclama como ley del corazón se enfrenta a una realidad que “opreme a la individualidad singular”, a “un orden del mundo violento que contradice a la ley del corazón” (*Fenomenología del espíritu*, *stw*, tomo 3, p. 275). Dicha individualidad tiende a superar la necesidad opresora que le es extraña, y para ello se apodera de ella al circunscribir una universalidad en una singularidad inmediata, de tal forma que las confunde. Ella es una conciencia desgraciada por cuanto se desdobra en el interior de sí misma, en su pretensión de vivir conforme a la interiorización de la ley del corazón. Ella es desgraciada porque aspira a una unificación entre lo subjetivo y la ley, y, al mismo tiempo, permanece cautiva de su singularidad, pues no va más allá de sí misma. Tiene inmediatamente en sí la necesidad universal y, al mismo tiempo, tiene que enfrentarse a una realidad extraña que la oprime y que se resiste a ser absorbida por el ser para sí individual, puesto que alberga una ley que no es producida según la ley del corazón. Pero la desgracia cobija igualmente a quienes actúan conforme a esta ley, bien sea porque acatan la ley que se opone a la ley del corazón, o porque la transgreden.

Al contrario, quien se rige por la ley del corazón busca sujetarse a una ley universal cuyo orden brota justamente de la individualidad de su corazón. Pero en dicho intento el individuo debe ajustarse a una exteriorización, con la cual no sólo se extraña a sí mismo, sino que también tropieza con el orden de una universalidad que surgió del corazón y que al mismo tiempo se torna tan coercitiva como la ley de un orden sin corazón. De este modo, la puesta en obra de la ley del corazón pone al descubierto la contradicción inherente a su individualidad. “La ley del corazón deja de ser ley del *corazón*

precisamente al realizarse” (Ibíd. p. 277). El individuo se entusiasma por salir de sí y exteriorizar su ley, con el fin de hacerla válida para todos, pero, en realidad, no se da cuenta de que esta exteriorización destruye la ley del corazón, pues se somete a una objetividad y a una realidad hostiles, con las cuales se vuelve contra él mismo y contradice, al mismo tiempo, la ley universal, puesto que “es su obrar” (Ibíd. p. 277s.). La pretendida universalización de la ley del corazón conduce al individuo a la contradicción entre su obrar y la realidad en la que quiere reconocerse, con lo cual Hegel nos dice: no basta la ley del corazón para lograr una ley que sea válida para todos, no basta el entusiasmo de la interioridad individual para establecer un principio universal del mundo, pues el mundo que emerge de la ley del corazón es un mundo en el cual cada individuo no sólo actúa conforme a la ley de su corazón, sino que, además, arremete contra los otros, ya que “encuentra contrarios a sus excelentes intenciones los corazones mismos de los hombres, y abomina de ellos” (Ibíd. p. 278). Así mismo los unos, quienes tienen igualmente pretensiones de universalidad, se abalanzan contra los otros en el obrar individual de su corazón y se rechazan con ello al mismo tiempo a sí mismos, lo cual indica que un colectivo de individuos está tan poco capacitado por alcanzar la universalidad de la ley en la esfera de la interioridad como el sujeto individual. Tanto aquél como éste se disuelven cuando se ponen en obra, esto es, en su extrañamiento, puesto que cada quien pretende afianzar su obrar de acuerdo con la ley del corazón, pero cada quien no reconoce la acción del otro, ni su acción es reconocida por el otro. De esta forma, cada quien resulta ser el contrario de lo que procura ser, y se sumerge en un mundo en el que tiene lugar “una lucha de todos contra todos” (Ibíd., p. 282).

La presunción demencial del individuo de identificar su interioridad subjetiva con la necesidad universal, de establecer la unidad de corazón y ley, de proclamar la ley interna como pública, lo hace ver el mundo como loco, con lo cual no hace otra cosa que espejarse a sí mismo en el mundo, pues es, en realidad, otro que lo que pretende ser, a saber, una conciencia a sí misma demencial que invierte el orden universal y que experimenta su individualidad “como lo no-real y la

no-realidad como su realidad” (Ibíd., p. 281). Es así como la locura ínsita a la ley del corazón, conduce al individuo a la contradicción consigo mismo en su afirmarse a sí mismo. Intentemos pensar ahora esta contradicción de la ley del corazón a la luz de *El Quijote*.

En esta obra se lleva a cabo una interiorización de los mitos de la caballería andante. Éstos se arraigan en la vida interior de Don Quijote, de tal manera que crean un conflicto en el heroísmo individual del Hidalgo de la Mancha, quien lucha por imponer una visión interna subjetiva, entre su ideal caballeresco y el proceder social dominante de una época que no suscitaba el entusiasmo de nadie. Hay en Don Quijote, en términos de Hegel, un “disparate” entre su individualidad y la realidad, sin que se presente un reconocimiento entre Don Quijote y su mundo, en el cual busca realizarse, pues en lugar de ajustarse a éste, pretende que su individualidad es la que vale universalmente. Pero su idealidad individual no es aceptada por los demás, bajo el convencimiento de que Don Quijote está loco y éstos están cuerdos. Aunque su locura se vuelve contra el mundo, así como los demás se vuelven contra él, esta resistencia no sólo evidencia la contradicción en la que cae la individualidad del caballero andante, sino que deja entrever también el intento por superarla con el fin de alcanzar una universalidad verdadera.

La antítesis de locura y cordura es una constatación de la contradicción que recorre la obra. Ella compete tanto a la interioridad de Don Quijote como a la contraposición entre éste y su mundo o, en un caso específico, entre Don Quijote y Sancho. Éste le dice a su mujer acerca de él: “Es un loco cuerdo y un mentecato gracioso” (II, 36). La aventura de los leones es una prueba para el Caballero del Verde Gabán de que Don Quijote es un “cuerdo loco y un loco que tiraba a cuerdo” (II, 17). Al escuchar los consejos hechos por Don Quijote a Sancho, los “Duques se admiraron de nuevo de la locura y del ingenio de Don Quijote” (II, 44). La polarización entre ambos corresponde a “la locura del amo y [a] la simplicidad del criado” (I, 30). Toda manifestación de aquél le estimula la contradicción, cuando, por ejemplo, niega lo que él le pregunta. “Pero no me negarás, Sancho, una cosa: cuando llegaste junto a ella, ¿no sentiste un

olor sabeo, una fragancia aromática, y un no sé qué de bueno, que yo no acierto a darle nombre?” A lo que Sancho responde: “Lo que sé decir es que sentí un olorcillo algo hombruno, y debía ser que ella, con el mucho ejercicio, estaba sudada y algo correosa” (I, 31). Esta respuesta antes que evidenciar una confrontación directa y abierta con su amo, refleja su actitud irónica frente al punto de vista idealista de éste y, al mismo tiempo, su afirmación y afianzamiento del mundo ante sus ojos. Sancho adopta irónicamente la postura de su amo: “Dígame vuestra merced qué haremos deste caballo rucio rodado, que parece asno pardo, que dejó aquí desamparado aquel Martino que vuestra merced derribó” (I, 21). El propio Don Quijote alude a su tajante polaridad con su escudero: “Yo velo cuando duermes, yo lloro cuando cantas, yo me desmayo de ayuno cuando tú estás perezoso y desalentado de puro hartó” (II, 68).

La individualidad presente en el mundo idealizado de Don Quijote está siempre sujeta al trastocamiento de sentido de las apariencias por obra de los encantadores. “¿Vees? Allí ¡oh amigo! se descubre la ciudad, castillo o fortaleza donde debe estar algún caballero oprimido, o alguna reina, infanta o princesa malparada, para cuyo socorro soy aquí traído.

¿Qué diablos de ciudad, fortaleza o castillo dice vuesa merced, señor? —dijo Sancho—. ¿No echa de ver que aquéllas son aceñas que están en el río, donde se muele el trigo?

Calla Sancho —dijo Don Quijote—; que aunque parecen aceñas no lo son; y ya te he dicho que todas las cosas trastuecan y mudan de su ser natural los encantos. No quiero decir que las mudan de uno en otro ser realmente, sino que lo parece, como lo demostró la experiencia en la transformación de Dulcinea, único refugio de mis esperanzas” (II, 29).

Don Quijote admite el disparate de las apariencias y la realidad de los fantasmas encantados (II, 35): Dulcinea trasformada en labradora gracias a los encantadores (II, 10). El trastocamiento del disparate desemboca en una paradoja: “admirado quedó el canónigo de los concertados disparates, si los disparates sufren concierto” (I, 50). Después del discurso de Don Quijote al recluta dice Sancho: “¿Y es

posible que hombre que sabe decir tales, tantas y tan buenas cosas como aquí ha dicho, diga que ha visto los disparates imposibles?” (II, 24). En Barcelona un castellano se lamenta de que “el buen ingenio que dicen que tiene este mentecato se le desagüe por la canal de su andante caballería” (II, 62). Esto significa que Cervantes no se limita a relatar los disparates en la vida interior de Don Quijote, ni a mostrar la contradicción inherente a su heroísmo individual, o a la desarmonía entre él y su mundo, sino que señala igualmente las consecuencias positivas desencadenadas por la experiencia negativa de la polaridad que se difunde a través de la obra, en tanto Cervantes intenta resolver la contradicción en la que cae permanentemente Don Quijote. Comprender este intento quiere decir, desde el punto de vista de Hegel, superar “la individualidad que se ha arrogado la realidad” (*Fenomenología del espíritu*, p. 224), por medio de la conciencia *virtuosa*.

Ésta plantea un nuevo nivel de reflexión, en vista de que la ley del corazón no puede conservar su individualidad singular, ni puede establecerse tampoco como la ley de todos los corazones. Puesto que ella individualiza lo universal existente y, al mismo tiempo, quiere universalizarse, cae en una contradicción que ella no admite por sí misma, y desemboca en una locura al afirmarse inmediatamente a sí misma. Pensar la ley del corazón en estas condiciones no significa tanto superar la individualidad en cuanto tal como en pensarla de manera diferente. Hegel lo hace a partir de la tensión del individuo como virtud y el curso del mundo. Éste menciona el orden tradicional de los asuntos humanos, el cual existe como un poder establecido y como una polaridad frente a una individualidad que se retrae frente a dicho poder. La conciencia virtuosa no supera la ley del corazón en tanto se apoya en la virtud para realizar su vida interior, sino en tanto, y en contraste con esa ley, sabe sacrificarse como individualidad para alcanzar precisamente la individualidad, en aras de la esencia común. El individuo virtuoso se sacrifica por ésta, por lo cual debe exteriorizarse a sí mismo y proclamar la esencialidad de lo universal, en lugar de identificarlo con su individualidad, como lo hacía la ley del corazón. Sin embargo, aunque la conciencia virtuosa está

expuesta así a un movimiento de exteriorización en su consideración del mundo objetivo, permanece “todavía conciencia personal” (Ibíd., p. 224).

Dado que lo universal es para la conciencia virtuosa una conquista, y no una apropiación, ella sólo puede conquistarlo en el mundo gracias a su propia virtud. Pero el individuo que actúa a partir de la virtud, con el fin de lograr un mundo mejor, se contrapone al curso del mundo y se desliga de éste, pues sólo así puede proclamar lo universal como lo sublime, a lo cual debe elevarse la individualidad para establecerse como virtuosa. Sin embargo, “en el curso del mundo, la individualidad se comporta de modo inverso a como se ponía en la conciencia virtuosa, a saber, se hace esencia y, en cambio, supedita a sí misma el bien y lo verdadero en sí” (Ibíd. p. 224s.). ¿Qué significado y qué consecuencias tiene esta inversión para la conciencia virtuosa? Lo invertido no es otra cosa que la relación entre universalidad e individualidad que se realiza en el mundo. Lo universal adquiere su “verdadera realidad” por la virtud, pues en su tendencia a lo universal y en su sacrificio por lo universal ella quiere superar la individualidad. No obstante, esta intensión depende de “invertir de nuevo el curso invertido del mundo y hacer brotar su esencia verdadera” (Ibíd., p. 226). Pero este orden ideal no existe realmente en el mundo, y por eso el individuo tiene que limitarse “a *creerlo*” (Ídem). Cuando éste actúa con el fin de producir su “esencia verdadera”, tiende a realizar su acción en un mundo que invierte el orden ideal que él se esfuerza por instaurar, y que superaría la acción de la conciencia virtuosa, en caso de que ésta alcanzara a ejecutarla.

Hegel explicita esta inversión en la contraposición de la virtud y el curso del mundo mediante una metáfora de la lucha, en la que las armas de los luchadores constituyen su propia esencia. La virtud proyecta una imagen sobre el curso del mundo, con el fin de conquistar en éste una realidad que no existe. El bien que ella quiere realizar en el mundo no es una universalidad real y absoluta, sino abstracta, producto de la representación de la conciencia virtuosa, con lo cual el bien se encuentra sujeto a ésta y no ésta al bien. “La virtud *quiere* primero llevar a cabo el bien y no da todavía al bien mismo

como realidad” (Ídem). El bien que la virtud quiere llevar a cabo es un fin que sólo existe en la conciencia individual, por fuera de la realidad. La conciencia virtuosa se encuentra así ante la compleja tarea, para cumplir su cometido, de forjar la transición del bien abstracto de su pensamiento al bien en el mundo, pues “el bien surge en la lucha contra el curso del mundo, se presenta así como lo que es para *un otro*, como algo que no es *en y para sí mismo*” (Ídem).

La conciencia virtuosa quiere ciertamente sacrificarse en aras de un bien universal, quiere emprender una lucha para invertir el curso ya invertido del mundo, pero el bien al que aspira es un bien abstracto que exige su realización y que necesita para ello de una individualidad “para ser animado y cobrar movimiento” (Ídem). Pero el bien es remitido con ello a una individualidad en la que él aparece simplemente como donación de sus fuerzas y capacidades individuales, con respecto a las cuales el bien en sí se mantiene imperturbable, pues la conciencia virtuosa quiere realizarlo por sí misma. Además, la única instancia en la que ella puede ejecutar el bien absoluto es un orden dominante solidificado, “una realidad que es su destrucción; una materia carente de vida y sin independencia propia” (Ibíd., p. 227). Por esta razón su lucha es simplemente un simulacro y, como tal, no puede tomarse en serio, a pesar de que la conciencia virtuosa tiene el convencimiento de la transformación de la realidad existente en su lucha con el curso del mundo. Procura el bien en sí, “pone su verdadera fuerza en el hecho de que el bien es *en y para sí mismo*, es decir, se cumple por sí mismo”, aunque “lo que aquí se expone son solamente los dones y capacidades indiferentes” (Ídem), que se mantienen alejados del bien en sí. Aparece así una duplicidad en la lucha entre la virtud y el curso del mundo, en la que aquélla cree encontrar “la unidad originaria de su fin y de la esencia del mundo” (Ídem), con lo cual aquellas dos posturas del bien no pueden mantenerse distantes una de otra. La creencia de la virtud en la concordancia con la esencia propia del curso del mundo, no sólo convierte su lucha en una lucha aparente, sino que también se vuelve contra sí misma, exponiéndose a su desgaste así como al de su enemigo, quien también se ha invertido. El “caballero de la

virtud” (Ídem) se encuentra así en una situación tragicómica, ya que debe mantener limpias las armas que debe exponer en la lucha precisamente para la realización del bien. El caballero de la virtud queda así inmovilizado, porque sus armas, es decir, “estas capacidades y estas fuerzas” (Ídem), en lugar de caer sobre el enemigo, no pueden ser utilizadas, ya que de lo contrario él se apropiaría de esa “*esencia* de los luchadores mismos”, que son las armas, y se lanzaría con ellas contra el curso del mundo, cuya manifestación es la encarnación del bien por el cual la conciencia virtuosa combate. Por eso tiene que mantener ilesos a sus enemigos y a sus armas.

Si bien en su comienzo se pensaba en el triunfo de la virtud sobre el curso del mundo, es finalmente éste el que vence en su lucha contra la virtud. Hegel justifica esta victoria como sigue: “La virtud es vencida, pues, por el curso del mundo porque su fin es, de hecho, la *esencia* abstracta no-real y porque, con vistas a la realidad, su acción descansa sobre lo *diferente*, que reside solamente en las palabras” (Ibíd., p. 229). Al final, luego de la “fluctuación” de la lucha entre “mantener y sacrificar” (Ibíd., p. 228), vence el curso del mundo “sobre lo que, por oposición a él, constituye la virtud” (Ibíd., p. 229) que, si bien quiere sacrificarse para el bien universal, comprende lo universal como abstracción “carente de esencia”. Pero precisamente por esta razón el triunfo del curso del mundo es pírrico, pues no es un triunfo “sobre algo real, sino sobre la invención de diferencias que no lo son, sobre esas pomposas frases sobre el bien más alto de la humanidad y lo que atenta contra él, sobre el sacrificarse por el bien y el mal uso que se hace de los dones: —tales esencias y fines ideales se derrumban como palabras vacuas que elevan el corazón y dejan la razón vacía, que son edificantes, pero no edifican nada” (Ídem). Pues bien, ¿qué puede significar el resultado de esta reflexión de Hegel sobre la relación dialéctica de la virtud y del curso del mundo en la figura de Don Quijote?

Éste es el portador de la virtud o, en palabras de Hegel, el “caballero de la virtud”. La virtud de lo caballeresco se aprecia en la lucha de Don Quijote por imponer una visión interna, subjetiva del mundo, en su inclinación a hacer el bien. Su lucha indica, entre otras cosas, que

en lugar de dedicarse a escribir tratados sobre la caballería andante, y de ceñirse a su aspecto libresco, Don Quijote quiere ponerla en práctica, pues “mejor gobernará el timón de una nave el que hubiera sido marinero que no el que se sale de las escuelas de la tierra para ser piloto” (*Persiles* I, 14). La acción es constitutiva de la virtud de lo caballeresco, tal como la realiza Don Quijote. Sus acciones brotan de su sentirse depositario personal de la virtud, cuya producción es, “como *acción*, conciencia de la individualidad” (*Fenomenología del espíritu*, p. 225). La constante lucha de Don Quijote por imponer su ideal caballeresco acarrea siempre una tensión entre el mundo interno y el mundo externo, de acuerdo con la cual lo universal solamente puede ejecutarse en este último gracias a su propia virtud. Por eso Don Quijote combate a quienes impiden la realización del bien en el mundo, y la aplicación a éste de los principios de la caballería andante. Sus acciones no son la manifestación de una idea, sino de un ideal, a saber, el de la lucha por alcanzar el bien universal, para lo cual requiere “del principio de la individualidad para ser animado y cobrar movimiento” (*Ibíd.*, p. 226s.). Don Quijote siente la satisfacción del triunfo por sus acciones, pues se adjudica la aplicación noble del bien, pero, aunque adopta con ello una superioridad sobre los demás, dicho triunfo se hace cuestionable, así como su sacrificio por el bien universal, porque éste queda sujeto a las acciones individuales del “caballero de la virtud”. Si bien Don Quijote resulta derrotado una y otra vez, y a pesar de que le llueven golpes por todas partes, se mantiene fiel a su propósito de realizar el bien en el mundo, adjudicándoles tales derrotas a encantadores o a fuerzas sobrenaturales. Él no se da cuenta de que el bien por el que lucha no puede emerger de él mismo, de que éste es un bien abstracto, y no universal, que depende de su individualidad. Realizar por sí mismo el bien es una manifestación de su obrar demencial, y por eso su lucha resulta fingida. La individualidad caballerisca de Don Quijote es inadecuada con respecto a la realidad del mundo exterior.

Pero él se enfrenta con su mundo interior, y tiene que despedirse por ello de su convicción de ser el portador de la virtud. Tiene que

expiar la desmesura inherente a su conciencia virtuosa. Su *hybris* lo conduce al abatimiento y a la humillación, tal como se evidencia en el final conmovedor de la obra. La admisión para sí de los principios de caballería, su creencia en un bien que quiere ejecutar por sí mismo y que mantiene una diferencia infranqueable con el bien en sí, conducen finalmente al “caballero de la virtud”, mediante una serie de dudas y fracasos, al desenmascaramiento del bien abstracto que asume y de su desconexión de lo universal real. El desequilibrio de Don Quijote y su mundo se resuelve con el triunfo, no tanto del curso del mundo, como del orden universal, sobre la individualidad soberana. El desenlace del caballero andante hace desvanecer el mito de su vida interior y disuelve la contradicción, en el doloroso momento en que se declara vencido y reconoce su desfallecimiento como caballero, aunque trata de salvar el mito de Dulcinea. “Dulcinea de Toboso es la más hermosa mujer del mundo, y yo el más desdichado caballero de la tierra, y no es bien que mi flaqueza defraude esta verdad. ¡Aprieta caballero, la lanza, y quítame la vida, pues me has quitado la honra!” (II, 64). No casualmente afirma Don Quijote: “Los sucesos lo dirán, Sancho... que el tiempo, descubridor de todas las cosas, no se deja ninguna que no la saque a la luz del sol” (II, 25). Uno es el Quijote que afirma al comienzo de la novela: “Yo sé quién soy” (I, 5), y otro el que, abatido y desesperanzado, se lamenta hacia el final: “Ya no puedo más”, “aquí se oscurecieron mis hazañas; aquí, finalmente, cayó mi ventura para jamás levantarse” (II, 66). Pero, a pesar de darse cuenta de su incapacidad de encarnar el “caballero de la virtud”, y de sentirse abandonado a sí mismo, reconoce los disparates de la caballería andante, “y sus embelecos, y no me pesa sino que este desengaño ha llegado tan tarde, que no me deja tiempo para hacer alguna recompensa” (II, 74). Él sabe en su desamparo final que no puede realizar el bien por sí mismo, que su sacrificio individual por la esencia universal no es el camino indicado para procurar el bien. Este saber tiene una connotación positiva, pues acontece en el viaje de retorno de Don Quijote, luego de su marcha de ida guiado por su propio fantasma, y por el heroísmo individual de los caballeros andantes. Su viaje de retorno y su elección de llevar

una vida pastoril, son la respuesta a su *hybris*. El regreso a su aldea ha supuesto el transitar un camino, acerca del cual anota Cervantes que lo importante no es tanto la posada como el camino que hacia ella nos lleva, pues sólo por medio de éste se logra un saber de sí mismo. Don Quijote le dice en este sentido a su escudero: “Has de poner los ojos en quién eres, procurando conocerte a ti mismo, que es el más difícil conocimiento que pueda imaginarse. Del conocerte saldrá el no hincharte como la rana que quiso igualarse con el buey” (II, 42). Cervantes no permanece sujeto a la polaridad fija de los contrastes. En el camino de retorno se realiza paulatinamente una transformación de los disparates. El desenlace pone a prueba la individualidad, en el sentido, no de claudicar frente al curso del mundo, sino en el sentido de superar la individualidad que se proclama a sí misma como soberana. Cervantes no se limita por ello a mostrar la acción negativa de Don Quijote, ni la contradicción inherente a ésta, pues en la experiencia de su desindividualización, él no puede aparecer finalmente como una conciencia virtuosa que Hegel equipara con una razón edificante que no edifica nada (*Fenomenología del espíritu*, p. 229). Si en el retorno hay una desindividualización es porque hay un desencantamiento de la conciencia virtuosa de Don Quijote y, al mismo tiempo, la apertura a una universalidad que desliga al individuo de su interioridad contradictoria y lo ajusta a una unidad inseparable con la realidad.



GABRIEL ACUÑA RODRÍGUEZ  
*Serie Zoonidos*  
Pintura Zumi sobre papel Edad Media (2007).