De la maravilla a la brujería en *Don Quijote*

Antonio Cortijo Ocaña
University of California

Pareciera no quedar muy bien parada la brujería en el *Quijote*, como tampoco el andar por los aires. Brujos, magos, encantadores y astrólogos (Grisóstomo, el mono de Maese Pedro y la Cabeza Encantada) no son sino agentes de superchería, engaño o soberbia (embaucadores y embelesadores) y aparecen en episodios en que se privilegia la idea del desacato, antes que nada a uno mismo. Fingen y modifican la realidad para construir mentiras y contra ellos se erigen el hidalgo y Sancho en agentes, garantes, constructores de la *verdad*, a cargo de su propio destino y siempre transformadores posibles de su propia realidad. Pero como casi todo en el *Quijote*, las afirmaciones precedentes deben ser matizadas, porque muy frecuentemente las cosas no son lo que parecen a simple vista[1].

1 Remitimos a nuestro especial en *eHumanista* 26, 2014, sobre magia, hechicería y brujería, donde Antonio Cortijo y Eva Lara Alberola pasan revista a los hitos centrales bibliográficos sobre el tema en las letras hispánicas de los siglos XVI y XVII. Al respecto del *Quijote* decíamos: «Al igual ha sucedido, por poner otro ejemplo, con Miguel de Cervantes, en el cual han recalado también numerosos expertos, como, ya en 1973, José Luis Lanuza con *Las brujas de Cervantes*; Francisco Garrote Pérez en 1981, con «Universo supersticioso cervantino: su materialización y función poética», y en el mismo año Álvaro Huerga con «El proceso inquisitorial contra La Camacha» y en 2013, con «Brujas, hechiceras, magas y cortesanas en Cervantes: las caras de Venus Pandemo»; en 1989 Luis Miguel Vicente García, con «La Cañizares en el Coloquio de los perros: ¿bruja o hechicera?»; en 1990, Mª José Gómez Sánchez-Romate con «Hechicería en El Coloquio de los perros» y Edward C. Riley con «La profecía de la bruja (El coloquio de los perros)»; Carroll B. Johnson en 1991, con «Of Witches and Bitches: Gender, Marginality and Discourse in *El casamiento engañoso* y *Coloquio de los perros*»; en 1992, Antonio Cruz Casado, con «Auristela hechizada: un caso de maleficia en el *Persiles*», Juan Ignacio Díez Fernández y Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer

En II, 25, 611 don Quijote está convencido de que el mono de Maese Pedro tiene hecho un concierto con el demonio y que su dueño, tras enriquecerse a su costa, dará su alma al Enemigo.

> Y háceme creer esto el ver que el mono no responde sino a las cosas pasadas o presentes, y la sabiduría del diablo no se puede extender a más, que las por venir no las sabe si no es por conjeturas, y no todas veces; que a solo Dios está reservado conocer los tiempos y los momentos, y para Él no hay pasado ni porvenir, que todo es presente. Y, siendo esto así, como lo es, está claro que este mono habla con el estilo del diablo; y estoy maravillado cómo no le han acusado al Santo Oficio, y examinádole y sacádole de cuajo en virtud de quién adivina.

El mono, dice, *no es astrólogo* ni sabe *alzar* como *judiciario*, siendo esta última una profesión que practica verdaderamente la «verdad maravillosa de la ciencia». Cervantes, sin embargo, ha calificado el término *verdad* con el de *maravillosa*, y al hacerlo introduce a sabiendas una nota de ambigüedad. Don Quijote, al expresarse de dicha manera, está atrapado en su propia mentira/explicación. Si el mono solo puede conocer, como agente del Maligno, el pasado, debería saber si lo que le ocurrió a su amo en la cueva de Montesinos fue verdad o embeleco, si don Quijote fue o no *brujo* de su propia realidad:

> —Con todo eso, querría —dijo Sancho— que vuestra merced dijese a maese Pedro preguntase a su mono si es verdad lo que a vuestra merced le pasó en la cueva de Montesinos; que

---

con «Contexto histórico y tratamiento literario de la "hechicería" morisca y judía en el *Persiles*», Steven Hutchinson con «Las brujas de Cervantes y la noción de comunidad femenina» y Mauricio Molho con «El sagaz perturbador del género humano: Brujas, perros embrujados y otras demonomanías cervantinas»; Christian Andres en 1995-1997, con «Erotismo brujeril y hechicería urbana en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*»; José Enrique Díaz Martín, en 1999, con «Cervantes y la magia. Don Quijote en el límite» y en 2003, con Cervantes y la magia en el "Quijote" de 1605; Ignacio Padilla, *El diablo y Cervantes*, en 2005; Soledad Pérez Abadín Barro, en 2006, con «*La Arcadia* y otros modelos literarios del Coloquio de los perros de Cervantes: apuntes sobre magia»; Eva Lara en 2008, con «Hechiceras y brujas: algunos encantos cervantinos» y en 2010, en su libro *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*; Juan B. Martínez Bennecker, en 2013, con «Credulidad y magia en *La cueva de Salamanca* de Cervantes»; Raquel Schmidt con «La maga Cenotia y el arquero Antonio: el encuentro en clave alegórica en el *Persiles*», en 2013, etc.» (p. iii).

> yo para mí tengo, con perdón de vuestra merced, que todo fue embeleco y mentira, o por lo menos, cosas soñadas. [II, 25, 611]

¿Quién es brujo –podríamos preguntarnos– y agente demoniaco, el mono o don Quijote? ¿Quién (re)construye la realidad y al hacerlo la transforma? En I, 25, durante la penitencia en Sierra Morena, primer purgatorio declarado y autoimpuesto de don Quijote en la obra –y que ha sido buscado por él de manera deliberada a imitación de Amadís– el manchego se imagina en un *infierno de enamorados*, calificativo sin duda metafórico y exagerado. Sancho reacciona rebajando el coturno trágico de la situación y afirmando que no es el del hidalgo un lugar de condena *in aeternum*, sino temporal y del que su señor podrá salir con la mediación transformadora del escudero. Al expresarse así Sancho habla entreverando veras y burlas, aunque no puede ser consciente de las primeras por el momento y solo aprenderá la verdad de las mismas cuando la duquesa le informe de que su *invención* de Dulcinea –con la que él creyó estar *engañando* a don Quijote– tiene menos de fabulosa que de fidedigna a pesar de lo que él mismo cree:

> —¿Purgatorio le llamas, Sancho? —dijo don Quijote—. Mejor hicieras de llamarle infierno, y aun peor, si hay otra cosa que lo sea.
> —Quien ha infierno —respondió Sancho—, *nula es retencio*, según he oído decir.
> —No entiendo qué quiere decir retencio —dijo don Quijote.
> —Retencio es —respondió Sancho— que quien está en el infierno nunca sale dél, ni puede. Lo cual será al revés en vuestra merced, o a mí me andarán mal los pies, si es que llevo espuelas para avivar a Rocinante; y póngame yo una por una en el Toboso, y delante de mi señora Dulcinea, que yo le diré tales cosas de las necedades y locuras, que todo es uno, que vuestra merced ha hecho y queda haciendo, que la venga a poner más blanda que un guante, aunque la halle más dura que un alcornoque; con cuya respuesta dulce y melificada *volveré por los aires, como brujo*, y sacaré a vuestra merced deste purgatorio, que parece infierno y no lo es, pues hay esperanza de salir dél, la cual, como tengo dicho, no la tienen de salir los que están en el infierno, ni creo que vuestra merced dirá otra cosa. [I, 25, 167]

Santo Tomás, en su *Summa Theologiae* (III, *Supplem*, quaest. XVII, art. I) afirmaba que Dios es el único poseedor de las llaves del cielo y el infierno, y por extensión, y metafóricamente, también lo es la Iglesia (*clavis Ecclesiae*). Sancho, que se ha constituido en *clavero* por designación propia, tiene las llaves del destino de su amo y puede encantarle o desencantarle a él y a Dulcinea a su voluntad, constituyéndose así, irónicamente, en el mayor encantador y brujo del *Quijote*:

> Praeterea, cuicumque clauditur caelum, aperitur infernus et e contrario. Ergo quicumque habet claves caeli, habet claves inferni. Sed Ecclesia non dicitur habere claves inferni. Ergo nec claves caeli habet. […] Regni autem ostium nobis per peccatum clauditur et quantum ad maculam, et quantum ad reatum poenae. Et ideo potestas qua tale obstaculum removetur dicitur clavis. […] Et quia ex latere Christi dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, ex quibus Ecclesia fabricatur, ideo in sacramentis Ecclesiae efficacia passionis manet. Et propter hoc etiam ministris Ecclesiae, qui sunt dispensatores sacramentorum, potestas aliqua ad praedictum obstaculum removendum est collata, non propia, sed virtute divina et passionis Christi; et haec potestas metaphorice clavis Ecclesiae dicitur, qua est clavis ministerio.[2]
>
> [Asimismo, a quien se le cierra el cielo, se le abre el infierno y viceversa. Por eso quien tiene las llaves del cielo tiene las llaves del infierno. Pero la Iglesia no dice que tiene las llaves del infierno. Luego no tiene tampoco las llaves del cielo. […] Pero la puerta del reino se nos cierra por el pecado, tanto por la mancha como por la condena de la pena. Y por ello la potestad por la que se remueve tal obstáculo se llama *llave*. […] Y porque del costado del Cristo durmiente en la cruz fluyeron los sacramentos, con los que se hace la Iglesia, por eso en los sacramentos de la Iglesia permanece la eficacia de la Pasión. Y por esto también a los ministros de la Iglesia, que son dispensadores de los sacramentos, se les confiere algún poder para remover el obstáculo mencionado con anterioridad, no por su propia virtud sino por la divina y la de la Pasión de Cristo. Y este poder metafóricamente se llama *llave*, que es como *llave* de su oficio.]

2 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, ed. Blackfriars, New York, McGraw-Hill, 1964-1981, III, *Supplem*, quaest. XVII, art. I.

La afirmación de Sancho, pues, parece implicar un arrogarse (o confiar en) la capacidad de poder *remover* a voluntad *el obstáculo* que afecta a la felicidad y beatitud de su amo. No se trata de poseer una capacidad transformativa maligna de lo natural (Sancho no es brujo), sino de estar dotado de una de tipo voluntarista. Sancho se ofrece como un liberador, un mesías, una figura soteriológica para su amo cuando anuncia que «*volveré por los aires, como brujo*, y sacaré a vuestra merced deste purgatorio». Es un engaño y superchería por parte del escudero, que interpreta el comportamiento que tiene su amo como propio de un loco pero no sabe todavía que a lo largo de su andadura por la novela estas palabras de mofa acabarán alcanzando un significado profético, pues Sancho podrá, en verdad, ser *brujo* del destino de don Quijote si se da los azotes para desencantar a Dulcinea. En cualquier caso, Sancho es un brujo *in bonam partem* y haremos bien en tomar su afirmación de I, 25 sobre el volar por los aires a humo de pajas. Pareciera como si dos concepciones de lo *mágico*/*maravilloso*, una numénica, otra demoniaca, se opusieran en la obra. En efecto, si antes Sancho dijo que *volveré por los aires, como brujo*, más adelante se negará, durante el episodio de Clavileño, a ejercer precisamente de *brujo*, negando casi *verbatim* la afirmación anterior del episodio de Sierra Morena: «Sancho se niega a volar como hacen los brujos, por el aire y entre estrellas, corriendo el riesgo de aterrizar en el estrado inquisitorial de Peralvillo»[3]. Sancho, pues, no quiere ser brujo para andar por los aires, por mucho que Trifaldi confiese la buena *cristiandad* del encantador Malambruno:

> —Eso no haré yo —dijo Sancho—, ni de malo ni de buen talante, en ninguna manera; y si es que este rapamiento no se puede hacer sin que yo suba a las ancas, bien puede buscar mi señor otro escudero que le acompañe, y estas señoras otro modo de alisarse los rostros; *que yo no soy brujo, para gustar de andar por los aires*. Y ¿qué dirán mis insulanos cuando sepan que su gobernador se anda paseando por los vientos? [II, 41, 713]

Sancho acierta en no querer tener nada que ver con una brujería así entendida, porque supone una cesión de la libertad individual o una re-

3 Francisco Layna, «Todo gira alrededor de un grano de mostaza (a partir de Clavileño)», en *Cervantes y su tiempo*, ed. Carmen Hsu, Kassel, Reichenberger, 2010, p. 210.

nuncia a la misma. Ante el peligro de la desmesura, del vuelo a las alturas, Sancho recula, atemorizado, y descubre que su destino debe estar de tejas abajo. Será otro verdadero brujo y encantador, Merlín, este declarado, quien introduzca al escudero en su muy particular infierno (o mejor purgatorio) al confirmarle en su papel soteriológico (salvador de Dulcinea y por ende de don Quijote). Pero nótese que esta condición de *liberador* es ahora impuesta y no auto-elegida como en el caso de Sierra Morena, obligándole a una penitencia que él no buscaba. En Sierra Morena acepta de manera consciente y voluntaria ser salvador de don Quijote; en el palacio ducal la misma condición le viene impuesta desde fuera y no puede sino aceptarla a regañadientes:

—Yo soy Merlín, aquel que las historias
dicen que tuve por mi padre al diablo
(mentira autorizada de los tiempos),
príncipe de la Mágica y monarca
y archivo de la ciencia zoroástrica,
émulo a las edades y a los siglos
que solapar pretenden las hazañas
de los andantes bravos caballeros
a quien yo tuve y tengo gran cariño.
Y, puesto que es de los encantadores,
de los magos o mágicos contino
dura la condición, áspera y fuerte,
la mía es tierna, blanda y amorosa,
y amiga de hacer bien a todas gentes.
En las cavernas lóbregas de Dite,
donde estaba mi alma entretenida
en formar ciertos rombos y caráteres,
llegó la voz doliente de la bella
y sin par Dulcinea del Toboso.
Supe su encantamento y su desgracia,
y su trasformación de gentil dama
en rústica aldeana; condolíme,
y, encerrando mi espíritu en el hueco
desta espantosa y fiera notomía,
después de haber revuelto cien mil libros
desta mi ciencia endemoniada y torpe,
vengo a dar el remedio que conviene
a tamaño dolor, a mal tamaño.
¡Oh tú, gloria y honor de cuantos visten
las túnicas de acero y de diamante,
luz y farol, sendero, norte y guía
de aquellos que, dejando el torpe sueño
y las ociosas plumas, se acomodan
a usar el ejercicio intolerable
de las sangrientas y pesadas armas!
A ti digo ¡oh varón, como se debe
por jamás alabado!, a ti, valiente
juntamente y discreto don Quijote,
de la Mancha esplendor, de España estrella,
que para recobrar su estado primo
la sin par Dulcinea del Toboso,
es menester que Sancho, tu escudero,
se dé tres mil azotes y trecientos
en ambas sus valientes posaderas,
al aire descubiertas, y de modo
que le escuezan, le amarguen y le enfaden.
Y en esto se resuelven todos cuantos
de su desgracia han sido los autores,
y a esto es mi venida, mis señores.
[II, 35, 598]

Como conclusión de su soberbio *ascensus ad caelum* con Clavileño, que presupone un dejar parte de la independencia y libertad humana en el camino, Sancho iniciará en el episodio siguiente su particular intento

de *apoteosis* con el gobierno insulano, que le permitirá precisamente a través del ejercicio de la prudencia natural saber que su puesto no está en las alturas del gobierno y el poder, sino en su ámbito *ínfimo* y *bajo* de la aldea y la familia. A la subida brujeril de Clavileño, demoniaca y espeluznante, sucederá más tarde la *caída* de Sancho en la sima, dejadas ya sus funciones de rección y gobierno, lógica consecuencia de su aupamiento como gobernador y del reconocimiento de su humanidad.

Don Quijote, de manera semejante, entra en otro ámbito demoniaco, el de la cueva de Montesinos, para enfrentarse al mal del encantamiento de Montesinos y Belerma por Merlín y descubrir, como Sancho, su destino mesiánico. Estamos ahora en el espacio de lo numénico, de la ambigüedad más declarada y manifiesta en el *Quijote*, de la *locura* o *manía* báquica, donde se dan la mano lo divino y lo demoniaco. Dioniso puede ser una fuente de curación y júbilo, pero también de locura (μανία) o delirio, con la que el dios castiga a sus enemigos (por ejmplo a las hijas de Proteo, que se niegan a convertirse en bacantes). Como dios ambiguo, su epíteto βάχριος puede traducirse como *loco*, que, en su sentido más positivo, se entiende como el que conduce al éxtasis. Don Quijote actúa en la cueva (y en su subsiguiente salida de la misma) como una especie de demiurgo (δημιουργός). Dejando aparte el significado negativo y diabólico que luego alcanzará el término con el gnosticismo, para el platonismo y la filosofía neoplatónica el vocablo ('productor', 'artesano'), que aparece por primera vez en el *Timeo*, se asocia con el ente creador, productor de lo real, del universo físico de lo perceptible modelado según la imagen del mundo de las ideas. Como la crítica ha interpretado con respecto al *Quijote*, en el manchego hay una alternancia entre intentar modificar la realidad y hacer que la realidad se acople a su imaginación[4]. Como se encargará de repetir hasta la saciedad a Sancho y al primo una vez que sale de la cueva, el sueño que allí ha tenido, la *visión* de la *maravilla*, la iluminación dionisiaca que ha experimentado, la manía o locura de la que ha sido poseído, no ha sido sino *real* y *verdadera*, entendida como física y tangible: «Lo que he contado lo vi por mis propios ojos y lo toqué con mis mismas manos» (II, 23, 578). Para Plotino el demiurgo es el *nous*, la mente inteligente que ordena el caos primigenio, la conciencia humana (a la vez *arché* y *logos*) (para el gnosticismo

4 Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas (ed.), *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1994, p. lvi.

la madre del Demiurgo es Sofía, 'la Sabiduría'). El Demiurgo, figura ambigua, fue entendido por los ofitas como un ente desdoblado en Demonio y Demiurgo. Mientras el primero habita el mundo inferior, el segundo tiene su morada en el cielo (su madre Sofía habita entre los dos). La relación entre el Demiurgo (don Quijote) y los encantadores (representación del Demonio), ambos creadores, se establece a partir de la substancia creada por ambos: seres *espirituales* y *angélicos* en el caso del Demiurgo; la realidad demoniaca (confusa y caótica) en el caso del Demonio. Plotino insiste en esta distinción al hablar de la oposición entre lo numénico y lo fenoménico, en este último caso entendiendo que el mundo material es demoniaco.

Hay, pues, un espacio para lo mágico, lo *astrológico*, en la caballería, aunque nunca con un significado unívoco sino polivalente, entreverado de matices y con tendencia a la *enantiodromía*. La *brujería* puede a la vez *ocultar* o *encantar* la realidad de las cosas, o puede abrirlas en acto operativo, constructor y generador. Desde luego pesa sobre el manchego el recuerdo de lo que él mismo había explicado sobre la esencia de su profesión caballeresca, donde indicara que incluso la astrología y matemáticas quedaban dentro del campo de conocimientos esperados de los caballeros andantes:

> —Es una ciencia —replicó don Quijote— que encierra en sí todas o las más ciencias del mundo, a causa que el que la profesa ha de ser jurisperito, y saber las leyes de la justicia distributiva y comutativa, para dar a cada uno lo que es suyo y lo que le conviene; ha de ser teólogo, para saber dar razón de la cristiana ley que profesa, clara y distintamente, adondequiera que le fuere pedido; ha de ser médico y principalmente herbolario, para conocer en mitad de los despoblados y desiertos las yerbas que tienen virtud de sanar las heridas, que no ha de andar el caballero andante a cada triquete buscando quien se las cure; *ha de ser astrólogo, para conocer por las estrellas cuántas horas son pasadas de la noche, y en qué parte y en qué clima del mundo se halla; ha de saber las matemáticas, porque a cada paso se le ofrecerá tener necesidad dellas*; y, dejando aparte que ha de estar adornado de todas las virtudes teologales y cardinales, decendiendo a otras menudencias, digo que ha de saber nadar como dicen que nadaba el peje Nicolás o Nicolao; ha de saber herrar un caballo y aderezar la silla y el

> freno; y, volviendo a lo de arriba, ha de guardar la fe a Dios y a su dama; ha de ser casto en los pensamientos, honesto en las palabras, liberal en las obras, valiente en los hechos, sufrido en los trabajos, caritativo con los menesterosos, y, finalmente, mantenedor de la verdad, aunque le cueste la vida el defenderla. De todas estas grandes y mínimas partes se compone un buen caballero andante; porque vea vuesa merced, señor don Lorenzo, si es ciencia mocosa lo que aprende el caballero que la estudia y la profesa, y si se puede igualar a las más estiradas que en los ginasios y escuelas se enseñan. (II, 17, 426)

Pero la astrología no es conocimiento baladí. De hecho Grisóstomo, el gran soberbio y condenado en el *Quijote* por su desacato a Dios al cometer suicidio («mandó en su testamento que le enterrasen en el campo, como si fuera moro», I, 12, 158), también quedaba caracterizado, ahora menos positivamente, como *astrólogo*, brujo de las estrellas, con trazos no muy desemejantes de los que arriba presentaba el Merlín embaucador:

> Decían que sabía la ciencia de las estrellas, y de lo que pasan, allá en el cielo, el sol y la luna; porque puntualmente nos decía el cris del sol y de la luna.»
> —Eclipse se llama, amigo, que no cris, el escurecerse esos dos luminares mayores —dijo don Quijote.
> Mas Pedro, no reparando en niñerías, prosiguió su cuento diciendo:
> —«Asimesmo adevinaba cuándo había de ser el año abundante o estil.»
> —Estéril queréis decir, amigo —dijo don Quijote.
> —Estéril o estil —respondió Pedro—, todo se sale allá. «Y digo que con esto que decía se hicieron su padre y sus amigos, que le daban crédito, muy ricos, porque hacían lo que él les aconsejaba, diciéndoles: "Sembrad este año cebada, no trigo; en éste podéis sembrar garbanzos y no cebada; el que viene será de guilla de aceite; los tres siguientes no se cogerá gota".»
> —Esa ciencia se llama astrología —dijo don Quijote. [I, 12, 158]

Grisóstomo, cuyas palabras son de ira, despecho y rechazo en su *Canzone disperata* y que se condena con su arrogancia, a la par que quiere *condenar* con sus propias palabras a Marcela, muestra que el vuelo a las

estrellas que caracteriza su astrología brujeril no es sino soberbia alejandrina, la misma de la que se apercibe Sancho tras su gobierno y que acabará dando con sus huesos en la sima para rebajarla, como justa expiación al arrebato de su *ego*.

La astrología, por otra parte, no es sino embaucamiento. El sueño de la cueva de Montesinos transforma los miedos de don Quijote al imaginar un esquema profético del que él mismo participa y que confirma su convicción previa del acierto en su elección de forma de vida como caballero[5]. Lo mismo ocurre con Antonio en el *Persiles*, que interpreta sus ensoñaciones como profecías y opone el mundo de la conciencia identitaria obtenida por medios propios al de una astrología que otorga al destino un poder que se lo quita a la voluntad:

> Ni el sueño que a mí me turbó cae debajo de la observación de la astrología, porque sin guardar puntos ni observar astros, señalar rumbos ni mirar imágenes, me pareció ver visiblemente que en un gran palacio de madera, donde estábamos todos los que aquí vamos, llovían rayos del cielo que le abrían todo, y por las bocas que hacían descargaban las nubes, no sólo un mar, sino mil mares de agua; de tal manera que, creyendo que me iba anegando, comencé a dar voces y a hacer los mismos ademanes que suele hacer el que se anega; y aun no estoy tan libre de este temor que no me queden algunas reliquias en el alma; y, *como sé que no hay más cierta astrología que la prudencia, de quien nacen los acertados discursos*, ¿qué mucho que, yendo navegando en un navío de madera, tema rayos del cielo, nubes del aire y aguas de la mar? [I, 18, 137][6]

5 Ver Vicente Pérez de León, «La exploración de los límites de la razón, la fe y la lógica de los sueños como fuente de conocimiento cervantino: de la aventura del barco encantado al Persiles», *eHumanista/Cervantes*, 4, 2015, pp. 435-448.

6 Para Pérez de León, los episodios que exploran los sueños en el *Quijote* contribuyen en la segunda parte a constatar con evidencia empírica los límites de la agencia de los exploradores y los del propio territorio, real o imaginativo, que han conquistado; y a conocer, mediante un acto reflexivo, las fronteras de su naturaleza más recóndita» («La exploración de los límites de la razón», p. 436). Se contribuye con ellos a transformar los miedos de los protagonistas mediante la presentación de sueños proféticos que sus protagonistas entienden como reales, «los cuales parecen permitirles compartir un conocimiento privilegiado, el cual deriva en profundas reflexiones sobre la naturaleza humana» (445). Para los sueños y la astrología, ver Rachel Schmidt, «El discurso astrológico en el episodio de Grisóstomo y Marcela (Don Quijote I:12-14)», *eHumanista/Cervantes*, 1, 2012, pp. 183-197.

Es precisamente esa *prudencia* la única *brujería* que acepta también Sancho, que la ha venido aprendiendo a lo largo de su experiencia como escudero y que tiene ocasión de ponerla en práctica durante su actuación como gobernador, cuya guía ha sido la moderación y la defensa del minusválido y pobre.

La magia produce una transformación aparente y opera de modo contrario a la *fe* y la *porfía*, verdaderos motores de la conducta quijotesca:

> —¡Acude, Sancho, y mira lo que has de ver y no lo has creer! ¡Aguija, hijo, y advierte lo que puede la magia, lo que pueden los hechiceros y los encantadores! [I, 14, 194]

Ver para creer es la frase que suele asociarse a la condición intelectual del discípulo santo Tomás, que necesita, perdiendo por ello mérito al pedir pruebas (Juan 20, 24), que le muestren la llaga de la crucifixión para conocer en la figura que se ha presentado a sus condiscípulos a su maestro, pues no confía en el testimonio de estos. Jesús, acertadamente, se lo reprocha:

> Thomas autem unus ex duodecim, qui dicitur Didymus, non erat cum eis quando venit Jesus. Dixerunt ergo ei alii discipuli: Vidimus Dominum. Ille autem dixit eis: Nisi videro in manibus ejus fixuram clavorum, et mittam digitum meum in locum clavorum, et mittam manum meam in latus ejus, non credam. Et post dies octo, iterum erant discipuli ejus intus, et Thomas cum eis. Venit Jesus januis clausis, et stetit in medio, et dixit: Pax vobis. Deinde dicit Thomæ: Infer digitum tuum huc, et vide manus meas, et affer manum tuam, et mitte in latus meum: et noli esse incredulus, sed fidelis. Respondit Thomas, et dixit ei: Dominus meus et Deus meus. Dixit ei Jesus: Quia vidisti me, Thoma, credidisti: beati qui non viderunt, et crediderunt.

«Has creído porque me has visto», le dice; «bienaventurados los que creyeron sin ver». La fe es una creencia en busca de una justificación, diría más tarde san Agustín (*credo ut intelligam*)[7], y con él santo Tomás de

7 Santo Tomás de Aquino (1224/5-1274), que lucha contra la idea averroísta de la doble verdad, se afana denodadamente por defender la existencia de una verdad única, intentando alcanzarla con la luz natural de la razón. San Anselmo (ca. 1033-

Aquino, queriendo conciliar fe y razón y haciendo un esfuerzo intelectual casi sobrehumano para probar su aserto. De modo parecido parece expresarse Tertuliano en su *De carne Christi* al afirmar que «crucifixus est Dei Filius, non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile» [el Hijo de Dios fue crucificado, y no es vergonzoso, porque es vergonzante; murió el Hijo de Dios, y es de creer, porque es absurdo; y fue sepultado y resucitó, lo que es cierto, porque es imposible][8]. Don Quijote modela su *gnosis* y su *praxis* de acuerdo a un acto de fe, un salto en el vacío que consigue llenar de sentido su existencia. En un episodio en concreto, durante su estancia en la cueva de Montesinos, este salto llega a afectar a algunos de los personajes centrales de la obra: don Quijote mismo, Sancho, Cide Hamete Benengeli, Dulcinea. Sancho parece dudar claramente de la veracidad de lo narrado por don Quijote, diciendo que se trata de una mentira y embeleco, y convenciéndose, por ello, de la locura de su amo[9]. Don Quijote protesta enérgicamente y hace saber a Sancho que llegará un momento en que este podrá creer aun las cosas

---

1109), en su *Proslogion*, cap. I (Migne ed., vol. 158), incluye el siguiente texto, con referencia a san Agustín (*Tract. Ev. Johan.* 29.6): «Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam; quia nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo quia nisi credidero, non intelligam». [No intento, Señor, penetrar en tu alteza, pues en modo alguno puedo igualar mi inteligencia con ella. Deseo, sólo, comprender tu verdad, la que mi corazón ama y en la que cree: y no busco entender para creer, sino creo para comprender. Pues creo en esto porque, si no creyera, no podría entender] (las traducciones de textos latinos y griegos son mías a no ser que se indique otra procedencia). En el cap. XXXI del *Manuale* (Auctor incertus), *Aspiratio ad notitiam Dei*, leemos una variante de este texto, con final diferente: «Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut quantum scis expedire, intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus» (Migne, ed., vol. 40) [Por ello, Señor, que das inteligencia a tus fieles, otórgame que comprenda todo lo que sabes manifestar claramente, pues que eres tal como creemos, y eres lo que creemos]. Una variante más de esta idea es el *credo quia absurdum est* de Tertuliano (ca. 155-240) (*De carne Christi* V, 4). Ciego, podría decirse, es también quien no quiere ver la *realidad* (o creer en ella), como se decuce de la plática entre don Quijote y don Lorenzo, hijo de Diego Miranda, en II, 18.

8 J. P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, Parisiis, Apud Garnier, 1841-1855, vol. 2, V.

9 «¡Oh santo Dios! —dijo a este tiempo dando una gran voz Sancho—. ¿Es posible que tal hay en el mundo, y que tengan en él tanta fuerza los encantadores y encantamentos, que hayan trocado el buen juicio de mi señor en una tan disparatada locura? » (II, 23).

que tienen dificultad y le parecen imposibles: «Pero andará el tiempo, como otra vez he dicho, y yo te contaré algunas de las que allá abajo he visto, que te harán creer las que aquí he contado, cuya verdad ni admite réplica ni disputa» (II, 23)[10]. Cide Hamete, más precavido, expresa sus dudas también pero suspende su incredulidad, al menos temporalmente o quizá con su habitual sorna y ambigüedad: «Pues pensar yo que don Quijote mintiese, siendo el más verdadero hidalgo y el más noble caballero de sus tiempos, no es posible; que no dijera él una mentira si le asaetearan. Por otra parte, considero que él la contó y la dijo con todas las circunstancias dichas, y que no pudo fabricar en tan breve espacio tan gran máquina de disparates[11]; y si esta aventura parece apócrifa, yo no tengo la culpa; y así, sin afirmarla por falsa o verdadera, la escribo. Tú, letor, pues eres prudente, juzga lo que te pareciere»[12].

Ninguno de ellos parece encontrar acuerdo sobre la *realidad* y la *verdad* de lo visto y experimentado por el hidalgo. Don Quijote recuerda algo que vio y lo cuenta a sus interlocutores. Con estos elementos (*mnesis*, *gnosis*, *discurso*, *percepción*) parece que estamos entrando en la postmodernidad del psicoanálisis, Freud, Lacan y Wittgenstein[13]. Pues en esencia Cide Hamete somete a duda la capacidad del lenguaje para representar la realidad, y hasta el estatuto ontológico de *realidad* y *pensamiento*[14]. Pero dando un paso más allá de Wittgenstein, y entrando

---

10 La frase puede ser una réplica a I, 21, cuando Sancho, ante la visión de don Quijote del yelmo de Mambrino, dice: «A fe que si yo pudiera hablar tanto como solía, que quizá diera tales razones que vuestra merced viera que se engañaba en lo que dice».

11 Con esta expresión recuerda la descripción que cura y barbero hacen de los libros de caballerías en I, 32 en la venta, cuando se dice que *Don Cirongilio de Tracia* y *Félixmarte de Hircania* son «son mentirosos y están llenos de disparates y devaneos».

12 En otro episodio, II, 33, 590, la duquesa pregunta a Sancho el porqué de haber mentido a su amo sobre Dulcinea. El rústico replica que lo ha hecho porque sabe de sobra que su amo es un loco y mentecato y le hace creer lo que quiere. No por ello dejaría nunca de servirle, dice, porque es agradecido y, especialmente, fiel. Su fe (así como su caridad, como indica más adelante en el mismo capítulo) se sobrepone incluso a su creencia, dando una prueba más no de simplicidad, mas de sensatez cristiana y discreción: «Que si vuestra señoría no me quisiere dar la ínsula por tonto, yo sabré no dárseme nada por discreto».

13 Ver Michael Arbib y Mary Hesse, *The Construction of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; y Peter Homans, *Jung in Context: Modernity and the Making of a Psychology*, Chicago, University of Chicago, 1979.

14 Don Quijote (II, 10, 189), en el Toboso, esperando que Sancho vaya a comunicarle su embajada a Dulcinea, se percibe de esto cuando afirma poder conocer la

ahora en el camino de la psicología cognitiva, don Quijote cree (como verdad) en lo visto (*recordado*) porque necesita de esa experiencia para construir[15], con su *prudentia* y *synderesis*, una forma de vida, una moral de comportamiento y una fe con que mostrarse *porfiado* en su *búsqueda* de lo *posible*. De la *historia* de su vivencia y del relato (*memorístico*) de la misma parece haber extraído un modelo de mundo, una reflexión totalizante sobre la verdad de su existencia. Las *imagines* se le representan como reales y es claro que manifiesta un sentimiento de bienestar (*well-being*) al experimentarlas y al recordarlas, confirmando, como quieren Oliver Sacks y McHugh, que su *enfermedad* o su *locura* reúne más matices que una simple majadería o un problema psiquiátrico, y que quizá entra en el campo de la psicología cognitiva más que en el de la ciencia cognitiva, pues es la mente (*mind*) con la que nos la habemos, no simplemente el cerebro (*brain*)[16].

Durante el episodio de Clavileño Sancho llega a la culminación de su oficio como *mago*. A pesar de su miedo a ejercer de *brujo* volando por los aires, una vez se ve arriba ve e imagina un mundo inferior, el de la tierra, pequeño cual grano de mostaza. Quiere, además, que don Quijote, que duda de la veracidad de la construcción sanchesca, crea en lo *visto* por él. La duquesa vuelve a cuestionar la verdad de la percepción y el estatuto de lo fenoménico como objeto unívoco de conocimiento («mirad, Sancho

---

realidad de Dulcinea siempre y cuando Sancho se la transmita con palabras que den cuenta fehaciente de la misma, lo que, claro está, es imposible y nunca ocurre en la historia, sino es engañado con respecto a Dulcinea por su escudero: «Porque si tú me los relatares [las acciones y movimientos de Dulcinea cuando se encuentre con ella] como ellos fueron, sacaré yo lo que ella tiene escondido en lo secreto de su corazón acerca de lo que al fecho de mis amores toca». En ello insisten más adelante en el mismo capítulo Sancho al equiparar conocimiento de la realidad con *mi verdad*: «¿Qué sacaría yo de engañar a vuesa merced —respondió Sancho—, y más estando tan cerca de descubrir mi verdad?»; y don Quijote, al afirmar por verdad rotunda que las tres labradoras no son más que eso, y no princesas, o «a lo menos a mí tales me parecen», confesando tener «nubes y cataratas en mis ojos» (II, 10, 210). Dulcinea, sospecha el hidalgo, no se esconde en su verdadero ser a todos, sino solo a él, lo que añade si cabe más desgracia a su situación.

15 La importancia cognitiva de esta memoria prudencial hace incluso decir a Juan Huarte de San Juan que «en la medicina tiene más fuerza la experiencia que la razón, y la razón más que la autoridad», en *Examen de ingenios para las ciencias*, ed. Guillermo Serés, Madrid, Cátedra, 1989, p. 469.

16 Oliver Sacks, *The Man who Mistook his Wife for a Hat*, New York, Simon and Schuster, 1985, pp 45 y ss, P.R. McHugh, *Try to Remember: Psychiatry's Clash over Meaning, Memory, and Mind*, Washington, Dana Press, 2008, pp. 787 y ss.

–dijo la duquesa–, que por un ladito no se vee el todo de lo que se mira»). Lo que sigue merece la pena copiarse por extenso:

> Yo no sé esas miradas —replicó Sancho—: sólo sé que será bien que vuestra señoría entienda que, pues volábamos por encantamento, por encantamento podía yo ver toda la tierra y todos los hombres por doquiera que los mirara; y si esto no se me cree, tampoco creerá vuestra merced cómo, descubriéndome por junto a las cejas, me vi tan junto al cielo que no había de mí a él palmo y medio, y por lo que puedo jurar, señora mía, que es muy grande además. Y sucedió que íbamos por parte donde están las siete cabrillas; y en Dios y en mi ánima que, como yo en mi niñez fui en mi tierra cabrerizo, que así como las vi, ¡me dio una gana de entretenerme con ellas un rato…! Y si no le cumpliera me parece que reventara. Vengo, pues, y tomo, y ¿qué hago? Sin decir nada a nadie, ni a mi señor tampoco, bonita y pasitamente me apeé de Clavileño, y me entretuve con las cabrillas, que son como unos alhelíes y como unas flores, casi tres cuartos de hora, y Clavileño no se movió de un lugar, ni pasó adelante.
> — Y, en tanto que el buen Sancho se entretenía con las cabras —preguntó el duque—, ¿en qué se entretenía el señor don Quijote?
> A lo que don Quijote respondió:
> — Como todas estas cosas y estos tales sucesos van fuera del orden natural, no es mucho que Sancho diga lo que dice. De mí sé decir que ni me descubrí por alto ni por bajo, ni vi el cielo ni la tierra, ni la mar ni las arenas. Bien es verdad que sentí que pasaba por la región del aire, y aun que tocaba a la del fuego; pero que pasásemos de allí no lo puedo creer, pues, estando la región del fuego entre el cielo de la luna y la última región del aire, no podíamos llegar al cielo donde están las siete cabrillas que Sancho dice, sin abrasarnos; y, pues no nos asuramos, o Sancho miente o Sancho sueña.
> — Ni miento ni sueño —respondió Sancho—: si no, pregúntenme las señas de las tales cabras, y por ellas verán si digo verdad o no.
> — Dígalas, pues, Sancho —dijo la duquesa.
> — Son —respondió Sancho— las dos verdes, las dos encarnadas, las dos azules, y la una de mezcla.

> — Nueva manera de cabras es ésa —dijo el duque—, y por esta nuestra región del suelo no se usan tales colores; digo, cabras de tales colores.
> — Bien claro está eso —dijo Sancho—; sí, que diferencia ha de haber de las cabras del cielo a las del suelo.
> — Decidme, Sancho —preguntó el duque—: ¿vistes allá en entre esas cabras algún cabrón?
> — No, señor —respondió Sancho—, pero oí decir que ninguno pasaba de los cuernos de la luna.
>
> No quisieron preguntarle más de su viaje, porque les pareció que llevaba Sancho hilo de pasearse por todos los cielos, y dar nuevas de cuanto allá pasaba, sin haberse movido del jardín.
>
> […] Y, llegándose don Quijote a Sancho, al oído le dijo:
> — Sancho, pues vos queréis que se os crea lo que habéis visto en el cielo, yo quiero que vos me creáis a mí lo que vi en la cueva de Montesinos; y no os digo más. [II, 41, 856]

Don Quijote está convencido de que Sancho sueña o miente, precisamente las dos conclusiones a las que habían llegado Cide Hamete y el mismo Sancho con respecto al hidalgo cuando este les relató lo que había visto en la cueva de Montesinos[17]. Lo verdaderamente relevante es que Sancho se haya lanzado en un vuelo de su imaginación a construir una ficción novelesca autobiográfica[18]. De él no puede predicarse lo mismo que de don Quijote, que no se le conocía haber mentido nunca a sabiendas. ¿Miente ahora aquí Sancho? ¿Es la suya una *exageración* construida a propósito para ganarse el interés de su audiencia? Como don Quijote en la cueva, ahora Sancho relata acciones que pasan en un periodo de tiempo que no se ajusta al real, sino parece *dilatado*. Cervantes, sin embargo, no despeja la duda, pero sí gusta de establecer la posible equiva-

17 Podría también pensarse que es el miedo quien habla en Sancho, como él mismo afirmó en I, 20 antes de la aventura de los batanes, al querer convencer a su amo para que no le abandonase: «Tiene el miedo muchos ojos y vee las cosas debajo de tierra, cuanto más encima en el cielo». El conocimiento que ahora demuestra Sancho de las Cabrillas se emparenta con el de dicho episodio de la primera parte.

18 Su mentira se basa en la imaginación de don Quijote, que en la aventura del barco encantado pensaba haber recorrido medio mundo cuando Sancho claramente veía que andaban a paso de hormiga y que apenas se habían alejado del punto de partida, «porque allí están Rocinante y el rucio en el propio lugar do los dejamos» (II, 29, 456).

lencia entre sueño, ficción y mentira[19]. Don Quijote se convierte en un santo Tomás que reclama *pruebas* para poder creer. En el entretanto, se queda a solas con su lógica cerebral y silogística irrebatible: si hubiéramos llegado donde Sancho dice nos habríamos quemado; no nos hemos quemado; luego no pudimos haber llegado. Pero nótese, sin embargo, que deja dicho de antemano que las cosas del episodio de Clavileño, y de su *historia* en general, «van fuera del orden natural», es decir, pertenecen al sobrenatural de la *magia* y el *encantamiento*, por el que se truecan las *apariencias* y se crea la *sugestión* en el individuo[20]. Así pues, el relato de Sancho no es tampoco *verosímil* ni *contingible*, aunque ello no es óbice, parece pensar don Quijote, para que sea válido como *sueño*. Créeme a mí y yo te creo a ti: *do ut des*, parece decir don Quijote como soporte *jurídico* y basamento de la entidad *ficcional* de la vida y la novela. El mundo de la ficción se sostiene en una suspensión de la incredulidad, pues de lo contrario la lógica da al traste con dicho mundo. La duda que nos cabe es si su relato es una simple *necedad de industria* (I, 6) o un convencimiento, como el de don Quijote, de que su *sueño* fue real.

---

19 Recuérdese la opinión del cura en II, 1, 478, que los libros caballerescos son «todo es ficción, fábula y mentira, y sueños contados por hombres despiertos, o, por mejor decir, medio dormidos». Don Quijote responde diciendo que «con sus propios ojos» vio a Amadís de Gaula.

20 Valga decir que el relato de Sancho, del que parece estar autosugestionado y convencido, se basa en las palabras de la duquesa en II, 33, 789, donde había *convencido* a Sancho de que la mentira de este en lo tocante a haber visto a Dulcinea en dos ocasiones no era en realidad una falsedad o invención suya, sino engaño al que había sido sometido por los encantadores, pues en verdad la labradora de la segunda ocasión era Dulcinea misma («toda fue invención de alguno de los encantadores que al señor don Quijote persiguen; porque real y verdaderamente yo sé de buena parte que la villana que dio el brinco sobre la pollina era y es Dulcinea del Toboso»). Con ello Sancho se convence, entre otras cosas, de que lo visto por don Quijote en la cueva de Montesinos fue verdad: «Y agora quiero creer lo que mi amo cuenta de lo que vio en la cueva de Montesinos, donde dice que vio a la señora Dulcinea del Toboso en el mesmo traje y hábito que yo dije que la había visto cuando la encanté por solo mi gusto; y todo debió de ser al revés, como vuesa merced, señora mía, dice, porque de mi ruin ingenio no se puede ni debe presumir que fabricase en un instante tan agudo embuste, ni creo yo que mi amo es tan loco que con tan flaca y magra persuasión como la mía creyese una cosa tan fuera de todo término». Aun así, por mucho que acepte que pudo estar encantado, se ratifica en que lo visto por él fue una labradora. El juego entre apariencia, realidad y *verdad* es ciertamente complejo. En II, 44, 894, cuando Sancho y don Quijote reconocen en el rostro del mayordomo del duque el mismo de la condesa Trifaldi, don Quijote indica «que el rostro de la Dolorida es el del mayordomo, pero no por eso el mayordomo es la Dolorida; que, a serlo, implicaría contradición muy grande».

A pesar de las protestas de amo y escudero, que rechazan, con temor, el mundo de la brujería y la magia, ambos ejercen de *brujos*, como agentes de transformación de sí mismos y de la realidad que les circunda. La cueva de Montesinos y los episodios de Sierra Morena y Clavileño son los momentos cumbre del autoconvencimiento en sus poderes transformativos. Don Quijote y Sancho intentan despejar las nieblas del engaño de sus sentidos, o resolver la condición encantada de la realidad misma, como en II, 48, 856, cuando don Quijote ve entrar en su cuarto a quien piensa que es Altisidora y no es sino doña Rodríguez:

> Miróla don Quijote desde su atalaya, y cuando vio su adeliño y notó su silencio, pensó que alguna bruja o maga venía en aquel traje a hacer en él alguna mala fechuría, y comenzó a santiguarse con mucha priesa. Fuese llegando la visión, y, cuando llegó a la mitad del aposento, alzó los ojos y vio la priesa con que se estaba haciendo cruces don Quijote; y si él quedó medroso en ver tal figura, ella quedó espantada en ver la suya, porque, así como le vio tan alto y tan amarillo, con la colcha y con las vendas, que le desfiguraban, dio una gran voz, diciendo:
> —¡Jesús! ¿Qué es lo que veo? [II, 48]

En el bucear por la vida intentando despejar los obstáculos que se oponen al conocimiento claro y verdadero de la misma (*vade retro*), don Quijote y Sancho no pueden sino ejercer ellos mismos como *brujos* y *magos*. Sancho lo refleja mejor que nadie al afirmar y negar alternativamente que quiere y no quiere volar por los aires. No se trata de la única ocasión en que se afirma y niega una misma realidad en el *Quijote*[21], como si el

21 Así, Dulcinea es imposible y posible (en quien «se vienen a hacer verdaderos todos los imposibles y quiméricos atributos de belleza que los poetas dan a sus damas», I, 13); la historia narrada, para Cide Hamete Benengeli, puede afirmarse como «falsa o verdadera» (II, 24); don Quijote quiere saber del mono de Maese Pedro «si ciertas cosas que le pasaron en una cueva llamada de Montesinos, si fueron falsas o verdaderas» (II, 25), «soñadas o verdaderas», a lo que este responde «que parte de las cosas que vuesa merced vio, o pasó, en la dicha cueva son falsas, y parte verisímiles»; el narrador nos dice que don Quijote tuvo por la «historia más cierta en el mundo» la «máquina de las sonadas soñadas invenciones que leía» (I, 1); y, volviendo a Dulcinea, llega a usar el argumento ontológico de san Anselmo para afirmar que es Dios quien solo sabe si hay Dulcinea o no en el mundo, y que es algo «cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo» (II, 32).

hidalgo (y Sancho a medida que avanza la obra) pareciera rechazar la contradicción y decantarse por una especie de *media via*. De hecho, pudiera pensarse que concibe el universo como en estado de flujo permanente y tolera la contradicción (por dicha expectativa de cambio o flujo) con mayor amplitud que los demás personajes (salvo el Sancho del final de la obra), que aparecen enfrascados en una misión para descubrir si las *quimeras* quijotescas son *verdaderas* o *fingidas*. Como indica Spencer-Rodgers, esta tolerancia hacia la contradicción tiene «broad implications for cognition, emotion, and behavior»:

> In a world that is perceived as changing abruptly and rapidly (e.g., good becomes bad, but then bad becomes good), contradiction must be assumed and accepted (e.g., what is good is also bad).[22]

Estos rasgos dialécticos de don Quijote pueden también relacionarse con el tema humanista de los melancólicos Heráclito y Demócrito (Ficino, Alciato, Saavedra Fajardo y especialmente Gracián), el segundo catalogado como loco y, según la tradición, puesto en manos de Hipócrates para que le curara, lo que implica una aceptación de la noción de *concordia* o *coincidentia oppositorum* (la *enantiodromía* de Heráclito)[23], usada por Jung para explicar «la aparición, especialmente en sucesión temporal, del principio opuesto inconsciente»[24]. Si la *enantiodromía* (la superabundancia de cualquier fuerza produce su opuesto; el inconsciente actúa contra los deseos de la mente consciente) suele aparecer para Jung asociada a otros síntomas de neurosis aguda, también es cierto que, según este autor, se manifiesta como preámbulo de un *renacimiento* de la personalidad. Y esto es de clara aplicación a don Quijote, que ofrece

---

22 M.J. Spencer-Rodgers, M.J. Williams, y K. Peng, «Cultural Differences in Expectations of Change and Tolerance for Contradiction: A Decade of Empirical Research», *Personality and Social Psychology Review*, 14.3, 2010, pp. 296-297.

23 Ver también el *Fedón* 71a: «ἱκανῶς οὖν, ἔφη, ἔχομεν τοῦτο, ὅτι πάντα οὕτω γίγνεται, ἐξ ἐναντίων τὰ ἐναντία πράγματα» [de este modo justamente hemos establecido que todo se engendra de este modo, los opuestos [surgen] de los opuestos].

24 «Este fenómeno característico se da en casi todos los sitios donde una dirección extremadamente unilateral domina la vida consciente, de modo que se forma en el tiempo una posición opuesta inconsciente dotada de idéntica fuerza, la cual se exterioriza primero por la inhibición del rendimiento consciente y más tarde por la interrupción de la dirección consciente» (Spencer-Rodgers *et al.*, «Cultural Differences», p. 199).

con ello un preludio al gran desarrollo de textos escéptico-pragmáticos en el pensamiento hispano del siglo XVII (*Empresas políticas* de Saavedra Fajardo, *Oráculo manual y arte de prudencia* de Gracián, *Heráclito y Demócrito en nuestro siglo* de Antonio López de Vega, *El Criticón* de Gracián)[25].

El único modo de superar las nieblas del oscurantismo que vela la realidad y produce un desengaño tan barroco en quienes la experimentan es a través de los mecanismos de la *magia* y la *brujería*. Pero los dos términos se entienden en sentido lato como una transformación consciente del orden mental, no físico, que se opera mediante la fuerza de una voluntad guiada por la *prudentia* práctica y especulativa. Sancho y don Quijote pasan alternativamente de engañadores a engañados, a la par que adquieren una relativa conciencia de los límites del engaño de su transformación. Pero ambos se resisten durante la obra a que sean otros quienes *transformen* su realidad (brujería *in malam partem*) y el miedo demoniaco al que se refería don Quijote al hablar del mono de Maese Pedro tiene que ver solo con la aplicación de la *brujería* al futuro, campo reservado para el ejercicio de la autonomía individual. El pasado, la historia, así como el presente, la memoria, pueden manipularse ocultándose y apareciendo como las lagunas de Ruidera del episodio de Montesinos; no así el futuro, que a pesar de su carácter contingible queda siempre regido por la sabia dirección de quien tiene las riendas de su propia actuación y decisión, dejando espacio para las veleidades de la Fortuna, pero anclando siempre las mismas en la posibilidad de su *control* y *orden* que supone el ejercicio de la libre sindéresis. En suma, la magia *in bonam partem de* Sancho y don Quijote consiste en gran medida en ejercer de Baco *Eleuterios* o Liberador, que es condición indispensable de la *manía* o *locura* bien entendida, la que hace pasar a amo y escudero de las alturas sublimes a las profundidades de la caída[26], adquiriendo en el camino conciencia de su estrella y siendo astrólogos de sí mismos, o desencantando lo que el Demonio y la realidad habían querido ocultar o velar a sus ojos.

---

25 Ver Jeremy Robbins, *Arts of Perception. The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque, 1580-1720*, Glasgow, University of Glangow, 2005.

26 Ver Francisco Layna Ranz, «Cueva de don Quijote y sima de Sancho: las entrañas de una purgación ejemplar en el diseño compositivo del Quijote de 1615», en *Actas del Congreso Internacional "El Quijote" desde América (Segunda Parte)*, (Arequipa, 2015), Pamplona, Universidad de Navarra, 2015, en prensa.

Bibliografía

Alberola, Eva Lara y Antonio Cortijo Ocaña (ed.), *Magia, hechicería y brujería en la historia, la cultura y la literatura hispánicas de la Edad Moderna*, *eHumanista* 26, 2014, ‹http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/26›.

Aquino, santo Tomás de, *Summa Theologiae*, ed. Blackfriars, New York, McGraw-Hill, 1964-1981. 64 vols.

Arbib, Michael y Mary Hesse, *The Construction of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Biblia, Sagrada, ed. Eloíno Nácar y Alberto Colunga, Madrid, BAE, 1992.

Biblia Vulgata, ed. Alberto Colunga y Laurentio Turrado, Madrid, BAC, 1965.

Cervantes Saavedra, Miguel de, Francisco Rico (dir.), *Don Quijote de la Mancha*, Edición del Instituto Cervantes, Barcelona, Instituto Cervantes, Crítica, 1998.

Homans, Peter, *Jung in Context: Modernity and the Making of a Psychology*, Chicago, University of Chicago, 1979.

Huarte de San Juan, Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, ed. Guillermo Serés, Madrid, Cátedra, 1989.

Layna Ranz, Francisco, «Cueva de don Quijote y sima de Sancho: las entrañas de una purgación ejemplar en el diseño compositivo del *Quijote* de 1615», en *Actas del Congreso Internacional "El Quijote" desde América (Segunda Parte)*, *(Arequipa, 2015)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2015, en prensa.

— «Todo gira alrededor de un grano de mostaza (a partir de Clavileño)», en *Cervantes y su tiempo*, ed. Carmen Hsu, Kassel, Reichenberger, 2010, pp. 173-193.

McHugh, Paul R., *Try to Remember: Psychiatry's Clash over Meaning, Memory, and Mind*, Washington, Dana Press, 2008.

Migne, Jacques Paul (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, Parisiis, Apud Garnier, 1841-1855, vol. 182.

Pérez de León, Vicente, «La exploración de los límites de la razón, la fe y la lógica de los sueños como fuente de conocimiento cervantino: de la aventura del barco encantado al Persiles», *eHumanista/Cervantes*, 4, 2015, pp. 435-448.

Platón. Harold N. Fowler (tr.), *Plato in Twelve Volumes*, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1925.

Robbins, Jeremy, *Arts of Perception. The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque, 1580-1720*, Glasgow, University of Glasgow, 2005.

Sacks, Oliver, *The Man who Mistook his Wife for a Hat*, New York, Simon and Schuster, 1985.

Spencer-Rodgers, Julie, Melissa J. Williams y Kaiping Peng, «Cultural Differences in Expectations of Change and Tolerance for Contradiction: A Decade of Empirical Research», *Personality and Social Psychology Review*, 14.3, 2010, pp. 296-312.

Schmidt, Rachel, «El discurso astrológico en el episodio de Grisóstomo y Marcela (*Don Quijote* I:12-14)», *eHumanista/Cervantes*, 1, 2012, pp. 183-197.