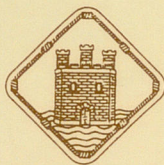


VOLUMEN XV (2003)

# Anales COMPLUTENSES

VOLUMEN XV  
(2003)

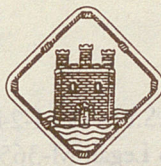
ANALES COMPLUTENSES



Institución de Estudios Complutenses  
Alcalá de Henares

# Anales COMPLUTENSES

VOLUMEN XV  
(2003)



Institución de Estudios Complutenses  
Alcalá de Henares

## CONSEJO DE REDACCIÓN

MARGARITA VALLEJO GIRVÉS  
(Directora)

LUIS DE BLAS FERNÁNDEZ

ÁLVARO LINAJE Y DE LEÓN

JOSUÉ LLULL PEÑALBA

M.<sup>a</sup> ÁNGELES SANTOS QUER

JOSÉ LUIS VALLE MARTÍN

FRANCISCO VIANA GIL

GEMA GORDO FRAILE  
(Secretaria)

INSTITUCIÓN DE ESTUDIOS COMPLUTENSES

Edificio Santa Úrsula

C/. Santa Úrsula, 1 - Despacho 2

28801 Alcalá de Henares (Madrid)

I.S.S.N.: 0214-2474

Depósito Legal: M-36530-1995

---

Imprenta: MANUEL BALLESTEROS. INDUSTRIAS GRÁFICAS, S.L.  
Plaza de los Irlandeses, locales 2 y 3. 28801 Alcalá de Henares (Madrid)



## ÍNDICE

### ACTIVIDAD INSTITUCIONAL

Junta de Gobierno	7
Consejo de Redacción	8
Memoria de Actividades	9
Catálogo de Publicaciones	13
<i>Presentación</i>	19

### ESTUDIOS

<i>Razones y sinrazones en el Quijote</i> , por VEGAS GONZÁLEZ, Serafín	23
<i>La guerra en los fueros medievales de Alcalá de Henares y de su tierra en los siglos XII y XIII</i> , por DÍAZ GONZÁLEZ, Francisco Javier	49
<i>Las iniciales en libros impresos en Alcalá de Henares por Juan de Brocar hasta 1560</i> , por SANTOS QUER, M. <sup>a</sup> Ángeles	59
<i>Una pequeña obra de arte oculta</i> , por GARCÍA GUTIÉRREZ, Francisco Javier	65
<i>Una Santa Teresa de Jesús, de Juan Delgado en el Oratorio de San Felipe Neri en Alcalá de Henares y algunas noticias sobre su autor</i> , por BARRIO MOYA, José Luis	75
<i>A propósito de las propiedades rústicas y urbanas del colegio-convento "San Nicolás de Tolentino" de Alcalá de Henares en 1753</i> , por ORTEGA CALAHORRA, Jesús	111
<i>Enterramientos. Las normas ilustradas y su impacto en Alcalá y su partido</i> , por VALLE MARTÍN, José Luis	129
<i>Noticias sobre la arquitectura de Alcalá de Henares en los siglos XIX y XX</i> , por LLULL PEÑALBA, Josué	151
<i>La U.G.T. en Alcalá de Henares</i> , por VADILLO MUÑOZ, Julián	177
<i>Prisioneros franceses internados en el Real Sitio de San Fernando tras la Batalla de Bailén</i> , por DE DIEGO PAREJA, Luis Miguel	187

## DOCUMENTOS

- Un cuadernillo del censo de vecinos de Alcalá en 1619*, por PAREDES, Florentino 199
- Autores jansenistas en la biblioteca del Oratorio de Alcalá de Henares*, por ALBA, Ángel 217
- Documentos relativos a Alcalá de Henares y sus personajes en el "Codoin"*, por RUIZ JIMÉNEZ, Daniel 231

## RESEÑAS

- Fernando I de Habsburgo*, de Arsenio Lope Huerta, por M. Vicente SÁNCHEZ MOLTÓ 245
- Río Henares abajo*, de Arsenio Lope Huerta, por Jesús PAJARES ORTEGA 247
- Historia de la villa de Campo Real*, de Jesús Antonio de la Torre Briceño, por Luis Miguel de DIEGO PAREJA 249
- Historia de Meco*, de Francisco Javier García Gutiérrez, por Luis Miguel de DIEGO PAREJA 251
- Acta Antiqua Complutensia III: Santos, Obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Internacional Hispania en la antigüedad tardía*, de Luis García Moreno, Elvira Gil Egea, Sebastián Rascón Marqués y Margarita Vallejo Girvés, por María Jesús ALBARRÁN MARTÍNEZ 252
- Alcalá de Henares. La ciudad literaria*, de Enrique M. Pérez Martínez, por José Luis VALLE MARTÍN 254
- Villalbilla y Los Hueros. Historia de dos villas castellanas*, de M. Vicente Sánchez Moltó, por Francisco Javier GARCÍA GUTIÉRREZ 256
- Fernando I. Un emperador español en el Sacro Imperio (1503-1564)*, de Ramón González Navarro, por Francisco Javier GARCÍA GUTIÉRREZ 258
- Alcalá de Henares, crónica general*, de Luis Miguel de Diego Pareja y José Carlos Canalda Cámara, por José Antonio MONTERO 260
- Visita de los miembros de la sociedad hispánica de Peterborough a Alcalá de Henares*, por M.<sup>a</sup> Jesús VÁZQUEZ MADRUGA 261

## NORMAS DE COLABORADORES

269

## RAZONES Y SINRAZONES EN EL QUIJOTE

Serafín Vegas González

Universidad de Alcalá



Una afirmación trivial es que el *Quijote* está considerado con toda justicia como uno de los textos clásicos más sobresalientes de la literatura universal. Y, a primera vista, no menos trivial resulta ser la afirmación de que se conoce el *Quijote* cuando se le ha leído o *porque* se le ha leído. La cosa, sin embargo, se complica desde el momento en que, desde esta perspectiva inmediata y trivial, estamos dando por supuesto que «conocer» un texto clásico dado significa «comprender» ese texto. Ocurre, en efecto, que un texto clásico, en la acepción estricta de «clásico», nunca termina de *ser comprendido* del todo, por más que haya sido leído una y mil veces ya sea por nosotros o ya sea por otros que nos han precedido en una lectura tal o por los que vengan cuando todos hayamos desaparecido. Un texto realmente clásico es aquél que no cesa nunca de abrir un *horizonte de preguntas* a las que las diferentes lecturas que de aquel texto se hagan tratarán de dar respuestas, incesantemente renovadas y continuadamente nuevas.

El *Quijote* es tenido con toda razón como un texto clásico, y de los más eminentes, en la medida en que se nos re-vela, se nos des-cubre y se nos hace manifiesto como un manantial *inagotable* de preguntas que buscan unas respuestas que, a su vez, nunca serán *definitivas*, sino que, en un indefinidamente incesante círculo, suscitan en sí mismas nuevos juegos de preguntas y de respuestas. Cuando, por la razones que fueren, un texto tenido por clásico deja ya de suscitar preguntas a los lectores, el texto en cuestión pierde su significado de «clásico», se convierte

en un mostrenco espacio de cuestiones sin objeto, que los lectores de un tiempo concreto consideran ya *totalmente* superadas, sin sentido *vivo*, reducidas a su contingente situación *histórica*.

Si el juego de preguntas y de respuestas de los textos clásicos carece de un final, la comprensión de un texto clásico va más allá de lo que *se lee* en lo que la *inmediatez* del texto mismo dice. Vamos a una frutería y nos tropezamos con un papel que *dice* cosas como «comprar dos kilos de plátanos canarios»; en este caso, el *sentido* de este texto, de ese mensaje, se agota en lo que «dice». Si queremos comprender del todo ese sentido de lo que se dice en un *texto* tal, sólo nos hará falta descubrir su marco histórico-contingente, un marco que engloba tanto a la *circunstancial contextual* emisión de aquel texto-mensaje como a su *emisor* y a su *destinatarios* concretos.

Ciertamente, descubrir aquel marco contingente y determinado nos puede resultar más o menos trabajoso. Acaso se trate de un escrito en el que una madre prudente avisa al hijo al que ha mandado a comprar fruta lo que ha de adquirir porque, conociéndole bien, teme que al salir de casa se entretenga en jugar con sus amigos y que, llegado a la frutería, se le vaya a olvidar el contenido del encargo a realizar. Pero acaso se trate de algo más complicado. Por ejemplo, de un mensaje que un terrorista ha puesto en un aglomerado supermercado para que un cómplice, confundido con la multitud, pueda cogerlo con disimulo y sin ser detectado por la policía. Al leer el mensaje, el cómplice en cuestión *leerá* el mensaje en función de una clave previamente acordada y *comprenderá* lo que el mensaje *dice*: que ha de adquirir, pongamos por caso, dos potentes explosivos plásticos. O, puestos a imaginar, pensemos en el caso de que el escrito al que nos estamos refiriendo venga a manos de un investigador situado en un mundo mil años posterior al nuestro. El investigador en cuestión lo más probable es que se pase meses y meses intentando desentrañar qué demonios pueda significar «plátanos canarios» cuando a lo mejor las plataneras hace muchos años que desaparecieron en el mundo entero y las Canarias no sean entonces más que un centro de explotación y de distribución petrolíferas.

Por innumerables que sean las hipótesis, más o menos lúdicas, que podamos hacer acerca de casos como estos, ninguna de ellas cambiará el hecho de que el sentido de lo que dice aquel «texto» está *limitado* a unas circunstancias contingentes y que por ello un lector ajeno a su «contexto» no será él mismo concernido por las preguntas que el escrito le suscite. Un texto eminente, un texto clásico como el *Quijote*, por el contrario, únicamente se nos hace *comprensible* cuando su horizonte de preguntas es *i-limitado* y cuando estas preguntas son algo que *afecta*

íntimamente, personalmente, a todo posible *lector*, independientemente de cualquier circunstancia histórico-temporal concreta. El texto eminente, el texto clásico, va más allá, *sobre-vive*, a su condición de producto contingente, es decir, de producto (a) realizado en una circunstancia históricamente determinable, (b) por un autor concreto y (c) destinado a un lector o un género de electores específico. El texto clásico no solamente *dice*, sino que es capacidad siempre presente de *comunicación efectiva*. El emisor, el *autor* de un texto clásico o eminente se disuelve en el *sentido* mismo del texto, que sigue estando *vivo* en la *lectura* que interpela y seguirá interpelando a los más variados lectores de los más diferentes tiempos.

Resulta entonces que el sentido y el significado de un texto clásico no se reducen a la *génesis* concreta del texto ni a lo que el autor *quiso decir* o tuvo presente al hacer nacer aquel texto eminente ni al significado que pudieran haberle dado los lectores de un tiempo y de una sociedad dados a los que pudiera haberse dirigido el autor. En contra de lo que decía el Ortega de las *Meditaciones del Quijote*, no hay un único «sentido profundo» del *Quijote* que hubiera que descubrir de una vez por todas por un hipotético lector futuro que pusiera de manifiesto la *intención* del autor del *Quijote*: «¡Cervantes — un paciente hidalgo que escribió un libro —, se halla sentado en los elíseos prados hace tres siglos, y aguarda, repartiendo en derredor melancólicas miradas, a que le nazca un nieto *capaz de entenderle*». Frente a estas vanas esperanzas orteguianas, el texto clásico es *comprendido* cuando es *leído e interpretado* en el *sentido del propio texto*, es decir, cuando es de-terminado en función de la pregunta a la que aquel texto quiere responder. Pero ya hemos dicho que este preguntar-buscado no se ofrece nunca, en el texto clásico, como algo dado de una vez por todas sino que, inevitablemente, es un preguntar que se ofrece en el *horizonte-del-preguntar* en el que se encuentra inmerso el propio lector por su propia condición histórica.

El lector actual del *Quijote* no puede hacerse él mismo un hombre del siglo XVII ni puede convertirse en Cervantes. Nosotros, lectores del *Quijote*, no podemos salir de nuestra piel de hombres de nuestro tiempo y por ello sólo podremos sentirnos realmente *en comunicación* con el *Quijote* y sólo podremos intentar recuperar su sentido desde el propio tiempo de nuestra propia lectura y comprensión del *Quijote*. El sentido de un texto clásico, en definitiva, aflora y se revela en la comprensión del lector. Con otros lectores de otros tiempos, la comprensión del texto eminente será necesariamente diferente. Y ello no quiere decir que el sentido del texto *se hace* distinto ni que varía y se hace otro, sino que el texto mismo va *des-plegándose*, va *ex-plicándose* a medida que aparecen nuevas modalidades de comprensión del texto.



*Comprendemos* un texto clásico cuando hemos entrado en conocimiento íntimo con su sentido, es decir, cuando acertamos a *interpretar* el sentido *propio* del texto de tal manera que lo que el texto eminente *dice* queda fundido y fusionado con lo que el texto mismo *nos* dice. Aplicando esto al caso concreto del *Quijote*, quiere decir que no basta ni daremos por válida *cualquier* interpretación ni cualquier reconstrucción ni cualquier *lectura* de la *in-mortal* novela de Cervantes, sino sólo aquella interpretación, reconstrucción y lectura que puedan ser tenidas de modo justificado como estando acordes y en armonía con el sentido del *Quijote mismo* y que sean capaces, de este modo, de hacernos entrar en comunicación con el texto cervantino desde y a partir de *nuestra* peculiar situación histórica.

A partir de aquí, de lo que se trata es que sólo puede decirse con propiedad que conocemos-comprendemos un texto clásico cuando hemos sido capaces de leerlo *adecuadamente*, es decir, cuando hemos sabido responder al requerimiento del texto mismo de leer lo que dice *más allá de lo que dice* de modo inmediato de tal manera que aquel *legere* se convierta en un *intus-legere*, un «leer-desde-dentro» que es un *intelligere*, un *entender* aquel sentido del texto mismo al que nuestra *comprensión* hace aflorar y manifestarse. Lo interesante del caso es que el sentido del texto clásico no es un objetivo *de-finido* ni *de-limitado*, algo así como un blanco fijo para un avisado cazador (en esto, Ortega tiene toda la razón) sino que, por el contrario, aquel sentido se difumina en múltiples conformaciones, al modo de lo que ocurre con la cola de un cometa. Hemos de hacer frente, entonces, a un doble peligro: de un lado, el de que por intentar seguir un único rastro, se olvide su inclusión en el conjunto general de las plurales huellas del sentido del texto; de otro lado, el de que querer adentrarse sin más en el enmarañado bosque de las conformaciones del sentido de un texto eminente nos lleve a darnos de bruces con árboles y configuraciones ineludibles a las que la dedicación al sentido del texto no puede, sin embargo y en modo alguno, dejar de prestar atención.

### La apelación al sentido común

Si nos conformáramos con una lectura primera e inmediata del *Quijote*, el texto cervantino no sería más que el relato de unas circunstanciales bufonadas protagonizadas por un loco, por un hidalgo manchego al que «se le secó el cerebro» o, como ha dicho Ortega, por «un mentecato, un hidalgo de nuestra vecindad, que una mañana abandonó el pueblo impelido por una pequeña anomalía anatómica de sus centros cerebrales». Con esta primera lectura se dieron por satisfechos los hombres del tiempo de Cervantes como, por poner algún ejemplo, aquellos arrieros y segadores que, reunidos en el patio de las ventas castellanas donde habían

venido a encontrar un mísero descanso, procuraban olvidar sus fatigas y el quebranto de sus huesos tras las duras jornadas de polvo y sudor riéndose con la lectura de las locuras de un hidalgo y de su escudero, los cuales, en su remedar las andanzas de los caballeros andantes, terminaban indefectiblemente burlados.

Pero si el sentido del texto cervantino hubiera quedado reducido a esta lectura inmediata, el horizonte del preguntar de esta novela de Cervantes habría quedado apresado y *limitado* a las circunstanciales y contingentes condiciones de un tiempo histórico que seguía estando aficionado a recordar el mundo imaginario de las novelas de caballerías. El *Quijote*, en este caso, carecería de aquel sentido *i-limitado* que nos está llamando a nosotros, hombres del siglo XXI, a entrar en *comunicación* con el texto de Cervantes, más allá y por encima de lo que *decía* de modo inmediato el relato cervantino a los hombres de comienzos del siglo XVII.

En función de aquel sentido que ha ido revelándose con el paso de las interpretaciones que se han ido sucediendo en los diferentes tiempos, lo primero que hemos de preguntar al texto mismo es por qué Don Quijote es presentado como loco y no es tenido en la novela por loco el primo del licenciado, «famoso estudiante y muy aficionado a leer libros de caballerías» (II, 22). Atendiendo a la trama de la novela cervantina, Don Quijote no podía ser loco simplemente porque el héroe manchego se hubiera entregado a la lectura de los libros de caballerías, una lectura a la que el cura de la aldea de Don Quijote y el canónigo de Toledo, ejemplos del sano y prudente juicio, resultaban ser igualmente aficionados, aunque cuidándose muy bien de no *creer que*

«ha habido en el mundo aquella infinidad de Amadises ni tanta turbamulta de caballeros como por ahí nos cuentan» (I, 49).

Un tipo tal de creencia resultaba ser algo opuesto a la *norma* de lo racional (atendiendo a la configuración davidsoniana de la normatividad de lo racional) que da cuerpo a las verdades consideradas «de sentido común» y en las que se resume el espacio de lo *racional*. El canónigo toledano, en efecto, no se para a reflexionar en las *razones* que Don Quijote esgrime para defender la creencia en la verdad de los libros de caballerías. Pero no por ello hay que culpar a aquel buen eclesiástico, toda vez que una creencia tal le resultaba ser, simplemente, *inconcebible* y fuera de *todo* criterio de racionalidad que impone el *sentido común*.

La noción de «sentido común» como marco de *lo* racional resulta ser, sin embargo, no poco equívoca y debemos estar avisados de que no pocos de los grandes protagonistas de la historia fueron en su día tenidos por locos justamente por remar en contra de las creencias de *sentido común* de un tiempo y de una

sociedad, algo que les hacía *incomprensibles* para sus contemporáneos que, cuanto más *allegados* a él (caso del ama y de la sobrina de Don Quijote), más les tuvieron por «faltos de juicio» y más «faltos *de sentido*». Baste traer aquí a colación una cita, ni más ni menos que de los Evangelios: «de aquí vinieron a la casa, y concurrió de nuevo tal tropel de gente, que ni siquiera podían tomar alimento. Y habiéndolo sabido sus *allegados*, salieron para recogerle: *porque decían que había perdido el juicio*» (Mc. 3, 20-21).

En realidad, resulta ser un auténtico *contra-sentido* hacer, sin más precisiones, del «sentido común» la norma de *lo* racional y no, simplemente, de lo que de modo ordinario y común *es tenido* y es visto como «racional» en un tiempo histórico dado, sin que ello autorice a confundir lo «tenido por racional» con «lo racional en sí». A ello precisamente se acoge Don Quijote cuando, a lo largo de la novela, reconoce una y otra vez que él está «fuera del curso ordinario», de tal manera que su programa caballeresco no podía hacerse extensible sin más a todo el mundo. De hecho, las mismas *prudentes* recomendaciones que sus *allegados* hacen a Don Quijote para de que evite embarcarse en las aventuras caballerescas, son las recomendaciones que el propio Don Quijote brinda a Basilio:

«todo esto decía con la intención de que se dejase el señor Basilio de ejercitar las habilidades que sabe, que aunque le *daban fama*, no le daban dineros, y que atendiese a *granjear hacienda* por medios lícitos e industriosos, que nunca faltan a los *prudentes* y a los *aplicados*»: II,22.

Claro está que, a la vista de ello, podría decirse que atentar contra el «sentido común» no es simplemente negación o de lo que ordinaria y comúnmente es tenido, *ahora y de hecho*, como racional sino también rechazo de aquello que *previsiblemente* no vaya con el tiempo a ser aceptado ni admitido ordinariamente por todos nosotros. Una postura tal parece que, en principio, autoriza a tener justificadamente por «loco» al que tiene creencias ajenas al «sentido común», entendido de este modo. Pero merece la pena examinar brevemente qué es lo que estamos diciendo al hablar de este modo.

De entrada, si «sentido común» de proposiciones cuyas contrarias son «*ciertamente falsas*» (usando la expresión de Moore) en todo tiempo y en todo lugar, el sentido común puede ser tenido como norma y medida de lo racional. Son proposiciones del tipo de aquéllas que dicen que nuestra mano izquierda no es nuestra mano derecha, que el hielo enfría o que el fuego produce calor. Negar este tipo de afirmaciones nos conduce a poner en entredicho las exigencias de la lógica elemental y, con ello, los imperativos básicos de *la* racionalidad y de *la* comunicación, justificando tachar de «loco» al que hiciera una tal negación: lo que

llamamos «derecho» es justamente lo que es «no-izquierdo»; lo que llamamos «hielo» es precisamente lo «frío» y «fuego» no es otra cosa que «calor». Si la creencia de Don Quijote en la verdad de los libros de caballerías significara atentar contra aquellas leyes *lógicas* elementales, una creencia tal se habría gestado desde la sinrazón de la *incoherencia* y de la *contradicción* y, por ello, desde la *irracionalidad*.

En la novela cervantina ocurre, sin embargo, lo contrario. Todos los personajes que tienen ocasión de hablar con cierto detenimiento con Don Quijote acerca de la verdad de los libros de caballerías, se ven forzados a reconocer las «razones tan discretas (lógicas)» y los «discursos concertados (coherentes)», e incluso los «concertados disparates», que el autor del *Quijote* pone en boca del hidalgo manchego para defender sus creencias acerca de la caballería andante. De modo expreso, así lo hará constar Don Quijote ante el canónigo de Toledo:

«querer dar a entender a nadie que Amadís no fue en el mundo, ni todos los otros caballeros aventureros de que están colmadas las historias, será querer persuadir que el sol no alumbra, ni el yelo enfría, ni la tierra sustenta» (I, 49).

En esta misma tesitura se sitúa la apelación de Don Quijote a la coherencia lógico-formal, en II, 44:

«el rostro de la Dolorida es el del mayordomo pero no por eso el mayordomo es la Dolorida; que a serlo, *implicaría contradicción muy grande*».

### **El recurso a la experiencia**

La sinrazón (locura) de Don Quijote no queda explicada como oposición al sentido común si éste es entendido como manifestación de las normas lógicas de primer orden (de hecho, en ningún caso *podría* ser explicada de este modo: una creencia de este tipo sería, simplemente, ininteligible y de ella no acertaríamos a decir que fuera racional ni irracional). Pero el recurso a aquellas normas no sobrepasa el marco de la *formalidad* expresiva, que nada nos dice ni tiene que ver con el mundo real. A la vista de ello, acaso sea lo más procedente acogernos a un nuevo significado de «sentido común» como espacio de todas aquellas proposiciones en las que «sin duda, todos nosotros creemos constantemente en la vida cotidiana» (Moore, otra vez) y de las que nos servimos para referirnos al mundo *inmediato*, cotidiano, que nos rodea. Que aquí hay varias personas, que estamos en una sala, que hay sillas, que alguien está hablando y que afuera es de noche: todos nosotros creemos que es de sentido común admitir la verdad de estas proposiciones y que no hacerlo significaría ir no contra las leyes *formales* de la lógica, sino ir contra la evidencia de lo que nos muestra la *experiencia más inmediata*, aquello que todos nosotros estamos *viendo* y cuyos contenidos sólo un «loco» se atrevería a poner en duda.

Pero, pensemos un poco: ¿quiénes somos aquel «todos nosotros»? ¿Únicamente los que estamos en esta sala o, por el contrario, todos los pertenecientes al género humano? Supongamos que ahí afuera estuviera nevando. En este caso, todos los hombres dirían que es de sentido común admitir el «hecho» *de que* está nevando. Ahora bien, cuando un esquimal dice «nieva», está refiriendo con ello un conjunto de elementos dispares y diversos porque en la cultura esquimal la nieve como elemento o cuerpo único no tiene *sentido* alguno, al contrario de lo que sucede con nosotros. Y, sin acudir a culturas tan dispares de las nuestras como la esquimal, cuando nosotros decimos que aquí hay sillas porque es lo que «vemos», ¿a qué nos estamos refiriendo, a objetos inertes, macizos, o a conglomerados de moléculas, con enormes espacios de vacío? ¿Y a qué nos referimos al decir «personas», «sala» o «noche»?

La cosa es seria porque está en relación con aquello que más directamente nos afecta (que más directamente «nos duele», dice acertada y bellamente la lengua castellana): que la realidad de lo que sentimos, y de modo especial de lo que «vemos», es innegable, de tal manera que, por mucho que lo *queramos*, no está en nuestras manos «cerrar los ojos» ante la evidencia de la realidad de lo que «vemos». Bien. Pero, ¿qué es lo que vemos y sentimos? Veo aquí colores verde y marrón, veo también superficies plurales con manchas negras (las hojas del libro), veo superficies de distinta dureza (las pastas del libro); veo, en definitiva, un libro. Pero no solamente eso: veo *que* el libro, este libro, está sobre la mesa, sobre esta mesa y veo esta mesa en un espacio determinado (esta sala), con una iluminación concreta, con una situación dada. Y la veo no *como* una mesa cualquiera, sino precisamente *como* la mesa desde la que les estoy hablando a ustedes, y *como* sobre la que hay un libro, no un libro cualquiera, sino *este* libro, al que veo *como* instrumento del que me sirvo para dar esta conferencia.

No es que *primero* «vea» colores, superficies, materias, extensiones, pesos y *luego* un libro y *luego* una mesa. Ni tampoco veo primero «objetos» a los que doy luego un «significado»: la mesa desde la que les hablo, el libro que está encima de ella y del que me he servido para esta conferencia. Lo que «veo» de modo inmediato son colores y objetos *con* significado, el significado que tienen para mí y que acaso no sea el mismo que tienen para ustedes. Cada uno de nosotros podemos tener las mismas sensaciones, pero no «vemos» necesariamente las mismas cosas porque las cosas no son inseparables del *sentido* que tienen para cada uno de nosotros. En este mundo inmediato del sentido común, *todo significa* (Heidegger).

Don Quijote no renuncia a hacer de la experiencia inmediata «de sentido común» el juez de la racionalidad de las creencias. A lo que no está dispuesto a



prestarse es a compartir las *cosas-significados* usuales de la experiencia ordinaria y común de los contemporáneos de nuestro héroe. Así y por poner algún ejemplo, en su peregrinar por los campos de Montiel, Don Quijote *vio*, nos dice Cervantes (I,2) una venta, del mismo modo que *veía* molinos de viento (a los que atacaba alzando su lanza) o rebaños de ovejas (a los que atacaba bajando su lanza). Don Quijote, por ello, reclama el *mismo* (aunque no *idéntico*, según la distinción de Montero Moliner) mundo de la experiencia que los otros hombres:

«En esto *descubrieron* treinta o cuarenta molinos de viento que hay en aquel campo; y así como don Quijote *los vio*, dijo a su escudero:

— La ventura va guiando nuestras cosas mejor de lo que acertáramos a desear; porque *ves allí*, amigo Sancho Panza, donde *ser descubren treinta o pocos más* desaforados gigantes (...).

— ¿Qué gigantes? — dijo Sancho Panza.

— Aquellos que *allí ves* — respondió su amo — de los brazos largos, que los suelen tener algunos de casi dos leguas» (I,8).

Es la situación que se repite cuando Don Quijote «ve» que las dos grandes manadas de ovejas y carneros son dos ejércitos dispuestos a entrar en batalla:

«En estos coloquios iban don Quijote y su escudero, cuando *vio* don Quijote que por el camino que iban venía hacia ellos una grande y espesa *polvareda*; y, en viéndola, se volvió a Sancho, y le dijo:

— (...) *¿Ves aquella polvareda* que allí se levanta, Sancho? Pues toda es cuajada de un copiosísimo ejército que de diversas e innumerables gentes por allí viene marchando.

— A esa cuenta dos deben ser — dijo Sancho —, porque desta parte contraria se levanta asimesmo otra semejante *polvareda*.

— Volvió a *mirarlo* don Quijote, y *vio que así era la verdad*; y alegrándose sobremanera, pensó sin duda alguna que eran dos ejércitos que venían a embestirse (I,18).

Determinar la racional aceptación de una proposición en función de la experiencia inmediata queda una y otra vez reiterado por Don Quijote, al modo de I,18:

«Ahora acabo de creer, Sancho bueno, que aquel *castillo o venta* es encantado, sin duda (...) Y *confirmo esto por haber visto* que cuando estaba por las bardas del corral mirando los actos de tu triste tragedia, no me fue posible subir por ellas».

O de I, 47:

«Si quieres ver esta verdad, *tócalos y pálpalos* y verás cómo no tienen cuerpo, y cómo no consisten más que en la apariencia».

Don Quijote, en definitiva, nunca pone en cuestión el mundo del sentido

común ligado a la experiencia inmediata, «madre de las ciencias todas» (I, 21). Pero nos advierte magistralmente de que lo que creemos ser dictados irrenunciables de la experiencia y tenemos, así, por incuestionablemente cierto por ser «de sentido común» comprende un amplio y variado espectro de cosas-significados. Ello no quiere decir que nos arrojemos en brazos de un relativismo que niegue a la experiencia inmediata su condición de criterio básico de *racionalidad* y que ponga, sin más ni más, en entredicho lo que nos dice el sentido común acerca del mundo inmediato que nos rodea. En lugar de ello, no puede negarse que hay *buenas* razones para aceptar aquello que ordinariamente creemos sin dudar porque así nos lo *dicta* la experiencia, pero al mismo tiempo es también «de sentido común» no tomar estas buenas razones como razones *concluyentes* y definitivas para tener por locura aquello que se opone a *nuestra* experiencia inmediata, ordinaria. Lo que llamamos «experiencia» no es un campo ajeno a nosotros: la experiencia no está-ahí, de modo autónomo y absoluto; la experiencia *es vivida* por nosotros. La experiencia no es, simplemente, donación, ofrecimiento, de *cosas* independientes de los sujetos que experimentan sino que de las cosas-experimentadas sólo podemos hablar en la medida en que tales cosas son cosas-significados vividos.

El conjunto de cosas-significados vividos en la experiencia inmediata da forma, *in-forma*, al mundo *real* de los que nos rodea en nuestra vida cotidiana, el mundo del sentido común, que es *el mismo* para todos los seres racionales. Cuando alguien apela a *su* propia experiencia vivida de modo inmediato para poner sobre el tapete cosas-significados con los que no contábamos en nuestro mundo inmediato y real, lo que hemos de hacer es preguntar si se trata de un innovador que acabará ensanchando el mundo de nuestra experiencia o si, por el contrario, se trata de alguien que toma por cosa de experiencia algo acerca de lo cual el sujeto en cuestión no puede ofrecer *razones suficientes*, capaces de *justificar* que la cosa-significado por él vivida puede *razonablemente* pasar a formar parte de nuestra *realidad* y de nuestro mundo inmediato circundante. En este caso, aquel sujeto vive en la *i-realidad*, de una creencia *i-racionalmente* construida no en función de su experiencia inmediata, sino de su fantasía y de su «loca» imaginación.

La pregunta que entonces reclama inevitablemente nuestra atención es ésta: ¿carecía el ingenioso hidalgo manchego de *razones suficientes* para justificar la *realidad* de un mundo que fuera continuación del de los caballeros andantes?

### ***Las razones y la coherencia de Don Quijote***

Las razones suficientes que puedan esgrimirse a favor de la racionalidad de una creencia no se relacionan directamente con esta creencia en sí misma

considerada, de modo aislado, sino que tales razones suficientes están en función de la *coherencia* que una creencia dada guarda con el resto de la *gran mayoría* de las creencias del sujeto, las cuales son *las mismas* que las que todos nosotros tenemos acerca de la realidad de nuestro mundo de la experiencia común e inmediata. Sólo podemos decir justificadamente de alguien que está «loco» cuando tiene determinadas creencias que no son coherentes con el resto de las creencias que comparte con todos nosotros. Si la gran mayoría de sus creencias no fuesen las que el sentido común nos impone, ya no sería un ser humano, sino *otra cosa*, inclasificable para nosotros.

De un hombre de nuestro tiempo que creyera (Davidson) en la existencia de brujas no podríamos decir, de entrada, si es o no un «loco». Habría que esperar a analizar hasta qué punto una creencia tal está coherentemente relacionada con el resto de las creencias de aquel hombre, es decir, con su *mundo de experiencia* que no puede ser diferente de la inmensa mayoría de las delimitaciones de nuestro propio mundo de experiencia. Esta tesis de Davidson está expresamente diseñada en el cuento del barbero (II,1), cuya moraleja es que sólo puede decirse que el interno sevillano que se creía Neptuno era realmente un «loco» cuando una creencia tal se mostró incompatible con el resto de las creencias del sevillano, acordes con las creencias del común de los hombres.

No es de extrañar, por ello, que Cervantes se cuidara muy mucho de subrayar que la creencia de nuestro héroe en la verdad de los libros de caballerías estaba suficientemente apuntalada en la *coherencia* que Don Quijote mostraba al relacionar aquella creencia con el resto de su *mundo de experiencia* (más allá de la mera coherencia lógica de sus «concertados discursos») y que, de otra parte, aquella creencia estaba *suficientemente justificada* en y por la decisión de Don Quijote de hacer de los libros de caballerías el *modelo* de su visión del mundo y el ejemplo a *imitar* en la conducta a seguir.

Lo que hay que destacar aquí es que Don Quijote está convencido de que dispone de *buenas y justificadas* razones para hacer de aquella opción la elección *más racional* y por ello no se privará de afirmar ante el canónigo o el cabrero que le echan en cara su «locura» por creer en la existencia de los novelescos caballeros andantes que

«el sin juicio y el encantado es vuestra merced»: (I,49),

o que

«vos sois el vacío y el menguado; que yo estoy más lleno que jamás lo estuvo la muy hideputa que os parió» (I,52).



Desde esta perspectiva, resulta que los que atienden y analizan las *razones* que expone Don Quijote no pueden concluir de modo justificado que el héroe cervantino estuviera anclado, sin más, en la *sinrazón* y en la locura. Así, Don Diego de Miranda, uno de los prototipos cervantinos del hombre discreto y sensato, no podrá decidir si Don Quijote está o no loco («pareciéndole que era un cuerdo loco y un loco que tiraba a cuerdo»: II, 17), como tampoco serán capaces de una decisión tal los caballeros de II, 59, mientras que los pastores dudan de «si podían tener por loco, o por cuerdo» a Don Quijote (II, 58). Sólo los que juzgan precipitadamente al hidalgo manchego, sin examinar hasta qué punto su creencia en la verdad de los libros de caballerías es coherente con el marco general de las creencias de Don Quijote se aventurarán *injustificadamente* a declarar su locura.

Hay que dar ahora un nuevo paso. No basta, en efecto, con mostrar la *coherencia* que guarda una determinada creencia con el marco básico y general de las creencias que tiene un sujeto para decidir si es o no es loco. Hay que ser capaces también de *justificar* cómo hay *buenas razones* para dictaminar que la creencia bajo sospecha guarda una *coherencia racional* con el resto de creencias, algo que el retrato cervantino de Don Quijote no dejará de abordar, poniendo de manifiesto cómo el ingenioso hidalgo se remite a su *convicción* de que los libros de caballerías son los que son los que mejor le dicen cuál es la *realidad del mundo*. Y esto, como ya sabemos, quiere decir descubrir las cosas-significados del mundo real.

Don Quijote, en efecto, *siguiendo* los dictados de las novelas de caballerías, se siente capaz de *justificar racionalmente* que «*está experimentado en las cosas del mundo*» (II, 23), mientras que aquellos que, como Sancho, ignoran «los casos que suelen acontecer en la caballería andante» desconocen *el mundo* (I, 43) y, por ello, «no sabe(n) de la misa la media» (I,37) y de ahí que Sancho, que «(sabe) poco de achaque de aventuras» y que «no (está) cursado en esto de las aventuras» (I, 8) sea, por ello mismo, incapaz de *ver* la cosa-significado de los molinos-gigantes.

## **El recurso a los encantadores en la justificación de la creencia de Don Quijote**

En principio, la justificación exhibida por Don Quijote no parece ir demasiado descaminada ya que Sancho no dejará de admirar la *sabiduría* de su amo:

«Válate el diablo *por caballero andante, que tantas cosas sabes!* Yo pensaba en mi ánima que sólo podía *saber* aquello que tocaba a sus caballerías; pero no hay cosa donde no pique y deje de meter su cucharada» (...) «el diablo me lleve si este mi amo no es tólogo; y si no lo es, que lo parece como un güevo a otro» (...) «¿Es

posible que haya en el mundo personas que se atrevan a decir y a jurar que este mi señor es loco? Digan vuestas mercedes, señores pastores: ¿hay cura de aldea, por discreto y por estudiante que sea, que pueda decir lo que mi amo ha dicho...?»: II, 22; II, 27; II, 58.

O, como dice la sobrina:

«¡Que *sepa* vuestra merced tanto, señor tío, que, si fuese menester en una necesidad, podría subir en púlpito e irse a predicar por esas calles....! (...) ¡Ay, desdichada de mí ; que también mi señor es poeta! *Todo lo sabe, todo lo alcanza...*!»: II, 6.

Pero será el propio Don Quijote el que dé la respuesta más completa a un Don Lorenzo que, admirado de la amplitud de los conocimientos de nuestro héroe, le pregunta:

«-Paréceme que vuesa merced ha cursado las escuelas. ¿Qué ciencias ha oído?  
— La de la caballería andante — respondió don Quijote —, que es (...) una ciencia que encierra en sí todas las ciencias del mundo, a causa de que el que la profesa ha de ser jurisperito (...), teólogo (...), médico, y principalmente herbolario (...), astrólogo (...), ha de saber las matemáticas (...):» II, 18.

Lo que ocurre en el texto cervantino es que determinados personajes que tienen contacto con Don Quijote o que se topan con él están convencidos de la locura del héroe justamente *porque* no aciertan a ver cómo la creencia de Don Quijote en la verdad de los libros de caballerías puede ser *coherente* con su amplio bagaje de conocimiento y de saber, que aquellos personajes no tienen inconveniente alguno en reconocer. Es el caso, por ejemplo, del cura de la aldea de Don Quijote o del castellano que se cruza con nuestro hidalgo en las calles de Barcelona:

«Fuera de las *simplicidades* que este buen hidalgo dice tocante a su locura, si le *tratan de otras cosas, discurre con bonísimas razones* y muestra tener un entendimiento claro y apacible en todo; de manera que, como no le toquen en sus caballerías, no habrá nadie que le juzgue sino por de muy buen entendimiento»: I, 30.

«Me da muy gran lástima que el buen ingenio que dicen que tiene *en todas las cosas este mentecato* se le desagüe por el canal de su andante caballería»: II, 62.

En ambos casos, sin embargo, no se tiene en cuenta el real acontecer de Don Quijote, el cual no habla unas veces como caballero andante y otras, como hombre ajeno a las leyes de la andante caballería. Por el contrario, las «*entreveradas razones*» del héroe cervantino están siempre en función del *conocimiento del mundo* que él tiene a través de los libros de caballerías. De modo continuado, Don Quijote exige de sus interlocutores que se tome la coherencia de *todos* sus planteamientos, los cuales no pueden dejar de ser verdaderos en la medida en que son consecuencia

de la verdad de la imagen del mundo elaborada en las novelas de caballerías. Y por más que esta verdad esté, como reconoce Don Quijote, «fuera de los cursos ordinarios» (II,40) y «fuera del orden natural» (II,40), el héroe cervantino se ve a sí mismo *racionalmente justificado* a *reconvertir* la evidencia contraria a sus creencias acudiendo al recurso de los *encantadores*, anticipando lo que iba luego a hacer Descartes, aunque fuera con propósitos bien diferentes.

Una y otra vez, de modo continuado, las creencias de Don Quijote se estrellan contra la dura realidad de las exigencias de la experiencia: las ventas no son castillos, Dulcinea no es una princesa, los molinos no son gigantes y los rebaños de ovejas no son ejércitos. Pero Don Quijote dispone de un inestimable instrumento para *justificar* estas fracasadas visiones del mundo, acudiendo a aquella «caterua de encantadores que nuestras cosas *mudan y truecan*» (I, 18):

«las cosas de la guerra, más que otras, están sujetas a *continua mudanza*; cuanto más que yo pienso, *y así es verdad*, que aquel sabio Frestón (...) ha vuelto estos gigantes en molinos»: I,8.

«es muy fácil a los tales (encantadores) *hacernos parecer lo que quieren*, y este maligno ... ha vuelto los escuadrones de enemigos en manadas de ovejas»: I,18.

Entendamos la postura de Don Quijote: su experiencia de las cosas-significados del mundo le coloca ante la *realidad* misma: castillos, gigantes, ejércitos, Dulcineas, caballeros andantes... Cuando Don Quijote se ve forzado a reconocer, caso a caso, que todas aquellas experiencias no son *coherentes* con la dinámica general del *mundo-experimentado*, encuentra la explicación en los encantadores que, persiguiéndole,

«no hacen sino ponerme las figuras *como ellas son* delante de los ojos, y luego me las mudan y truecan en *lo que ellos quieren*»: II, 26.

«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 mostró la *experiencia* en la transformación de Dulcinea, único refugio de mis esperanzas»: II, 29.

En el juego del *Quijote* entre el ser y la apariencia, el recurso a los encantadores pone el ser-realidad del lado de la *experiencia vivida a la luz* de la verdad de los libros de caballerías, mientras que la apariencia-irrealidad corresponde a la *experiencia ordinaria*, constituida de modo ajeno a aquellos libros. Si se tiene en cuenta, a la vista de ello, que aquellos encantadores son, a su vez, un elemento *interno* de las novelas de caballerías, Don Quijote está *racionalmente justificado* a interpretar el continuado fracaso («cambio», «trastueque», «mudanza») de sus experiencias iniciales en una reafirmación, *racionalmente construida*, de la verdad

de la imagen del mundo ofrecida en las «escrituras andantes» y de las creencias surgidas al amparo de aquella lectura del mundo que hacen las novelas de caballerías. Lo que hay que precisar ahora es en qué consiste una lectura tal del mundo.

### **Del conocimiento a la erudición devota y a la devoción de la erudición**

Puestas así las cosas, la pregunta del apartado anterior ha de continuarse ahora como pregunta por las razones que pueda aportar Don Quijote para atenerse a su particular *modo de hacer mundo* («hacer mundo», el lema de Nelson Goodman, fue ya anticipado por el Ortega de *En torno a Galileo*) a la luz de la *verdad* de los libros de caballerías. Y es que la defensa que hace Don Quijote de su lectura de la realidad no debe ser tenida por racionalmente válida mientras no se analicen las razones que Don Quijote pudiera haber tenido para *demostrar la verdad* de los libros de caballerías y para tener por seguro que la verdad caballescra había de ser *racionalmente preferible* a la verdad de los libros teológicos, filosóficos y científicos del tiempo de Don Quijote.

Ante una pregunta tal, el texto cervantino nos deja en una inquietantemente sorprendente situación: Don Quijote es incapaz de *demostrar la verdad* de que hubo caballeros andantes. Se trata, por el contrario, de una creencia con la que uno se topa «por milagrosa intervención del cielo» (II,18) y ante la cual hay que tomar la *decisión* de aceptarla o no y estando, en todo caso, muy avisados de que «la mayor parte de la gente del mundo está de parecer de que no ha habido en él caballeros andantes» (II,18).

Por ello y por muy chocante que pudiera parecernos, la cuestión por la *verdad* de la creencia en los libros no puede ser respondida por Don Quijote desde la tesitura de la *razón teórica*. Considerada, en efecto, *en sí misma* desde esta perspectiva teórico-racional, la verdad aquella creencia no encuentra respuesta y Don Quijote es bien consciente de ello.

No tiene sentido, en efecto, hablar de la verdad de los libros de caballerías porque ellos no eran, ni pretendían serlo, un reducto *teórico* de la comprensión del mundo. Cuando don Quijote ve en las novelas de caballerías la única *ciencia* que necesita para orientarse en el mundo y en la realidad está haciendo de la lectura de aquellas novelas no un referente del saber sino el ejemplo a *imitar* para adentrarse de modo adecuado en las exigencias del mundo y hacer frente a los retos a los que Don Quijote y los hombres de su tiempo se veían abocados. Este es, a nuestro juicio, el punto que no hemos de perder de vista: Don Quijote convierte el *saber en imitación*, justamente en la medida en la medida en que el ingenioso hidalgo se siente anclado en el *tiempo* que le ha tocado vivir.

El tiempo de Don Quijote es una de las épocas más interesantes de nuestra historia y de nuestra cultura, la época en la que el «gran drama humano» (Ortega), la terrible y profunda crisis del hombre occidental que había comenzado en el 1400 comienza a atisbar aquella solución que, hacia 1650, cobraría cuerpo en la consolidación de la cultura y del pensamiento modernos, de los que nosotros somos a la vez deudores y herederos directos.

En la crisis del hombre renacentista se vive con mayor urgencia y con mayor profundidad lo que es característico de toda crisis, la carencia de una *guía racional*, universalmente válida, una carencia que, desde comienzos del siglo XV, el hombre occidental hace suya, se «apropia» de ella, porque la *vive* en su propia carne y en su propio mundo con una intensidad que no puede ser comparada con la que, siglos atrás, el hombre vivió la crisis del mundo antiguo. Durante los siglos XV y XVI, el hombre europeo se encuentra *radicalmente* desasistido de la guía de la *razón conceptual* y es un hombre profunda, íntimamente *des-orientado* y desnortado. Todo ello tiene una causa perfectamente documentable: la *desconfianza por el saber*, una desconfianza que se extiende en oleadas imparables por toda Europa a partir de 1400.

Don Quijote pertenece a un tiempo en el que *per-vive*, sigue estando viva, aquella falta total de confianza en el saber que había sido la guía y el asiento de la *seguridad* del hombre medieval, tanto en lo concerniente al saber del mundo terreno (saber filosófico-científico) como en lo relativo al saber acerca del mundo celestial (el saber sobre Dios, el saber teológico). Ambos tipos de saberes se encontraban sólidamente asentados en el fundamento que proporcionaba un indiscutido principio de autoridad, el principio que en el siglo XV es alcanzado de lleno por las andanadas nominalistas que iban rápidamente a convertir la cultura europea en un *inseguro* campo abonado de tendencias *irracionalistas*.

El nominalismo bajomedieval fue una empresa *filosófica* que acabó desmontando e invalidando definitivamente la autoridad de Aristóteles en lo concerniente al conocimiento y a la comprensión del mundo físico, con lo que la imagen filosófico-científica medieval del mundo termina perdiendo todo sentido, algo que iba a quedar confirmado por los inventos científicos y los descubrimientos astronómicos y viajeros (y, de modo especial, por el Descubrimiento de América) de los tiempos renacentistas. Desde entonces y casi hasta mediados del siglo XVII, el hombre europeo se encuentra en la tesitura de que se ha quedado *sin razones* para explicar el mundo y por ello *se siente* a sí mismo como un hombre-sin-mundo. Únicamente *pre-siente* que va a aparecer en su horizonte vital un «nuevo mundo» cuyo conocimiento y comprensión exigirían formas de saber ajenas e

incompatibles con las modulaciones medievales del saber. Pero el hombre del siglo XVI y comienzos del XVII, el hombre del tiempo de Don Quijote, todavía no está en disposición de poder decir *a ciencia cierta* cómo había de ser configurado el nuevo saber acerca de aquel mundo presentado. En tiempos de Don Quijote, el hombre europeo sólo atinaba a balbucear las primeras formaciones del discurso filosófico-científico acerca de la realidad y del mundo.

Este nuevo discurso de la racionalidad se había vuelto, por lo demás, en una angustiada necesidad en los tiempos de Don Quijote, tiempos en los que se había acabado perdiendo la confianza incluso en la guía de la *experiencia* basada en el conocimiento sensible. Tengamos en cuenta que Cervantes nace (1547) sólo cuatro años después de que Copérnico hubiera publicado su *De revolutionibus* (1543), la obra en que quedaba teóricamente demostrado que no había que fiarse de los sentidos y de lo que se «veía», que el sol daba vueltas en torno a la tierra. De otro lado, los viajes alrededor del mundo habían puesto igualmente en solfa lo que la vista tenía por firmemente establecido, la finitud rectilínea del horizonte. No es de extrañar que, ante una situación tan radicalmente nueva e inesperada, el lema del tiempo del Cervantes fuera aquel que dio título a la obra de Francisco Sánchez, un *coetáneo* de Cervantes: «la *ciencia* más noble y primera es *que no sabemos nada*» (*Quod nihil scitur*). Y es que, decía Francisco Sánchez, «del mismo modo que los sentidos nos engañan, también hemos de admitir que nos engaña el entendimiento», es decir, la ciencia y el saber conceptual acerca del mundo, el cual — seguía diciendo el propio Sánchez — había acabado por convertirse en un saber formalista, vacío de contenido, y meramente sujeto al *rito* de repetir la autoridad, personificada en la *devoción* a las citas de Aristóteles. Un saber, en definitiva, ajeno al *conocimiento* y a la *verdad* y embarcado meramente en la búsqueda de *erudición*, cuyos cultivadores

«se cansan en saber y averiguar cosas que, después de sabidas y averiguadas, no importan un ardite al entendimiento ni a la memoria» (II,22).

La carencia de unos moldes seguros en los que la razón científico-filosófica pudiera alumbrar un saber que hiciera aflorar la verdad y la realidad del mundo físico había traído como consecuencia una paralela ausencia de la autenticidad del saber acerca del mundo celestial. En tiempos de Cervantes, la filosofía nominalista había ya consumado su labor de privar a la *teología*, el saber acerca de Dios, de todo fundamento *racional*. El hombre medieval buscaba, ante todo, el *conocimiento* de Dios, *confiado* como estaba en que este conocimiento, elaborado *teológicamente* desde las exigencias de la razón *filosófica*, proporcionaba el fundamento *racional* de la comprensión del mundo de lo divino. Frente a la idea de la religión medieval,

que era fundamentalmente la idea de una *religión especulativa*, el hombre renacentista — ubicado en la *desconfianza* nominalista acerca de las capacidades de la *razón teórica* — había ido dando cuerpo a una configuración profundamente *irracionalista* de la religión.

El hombre del tiempo de Cerrvantes ya no cifra su interés en *conocer* las cosas de Dios, sino en *amara* Dios, seguir su *inescrutable* Voluntad y, así, asegurar la salvación eterna de su alma, una preocupación que sólo estaba en un segundo plano en las preocupaciones teológico-religiosas de la Edad Media. La Reforma vino a refrendar este estado de cosas. Para los seguidores de Lutero, el *conocimiento teológico* carece, en sí mismo, de valor porque la razón humana está sujeta al error de una naturaleza humana, viciada por el pecado. No importa el saber acerca de Dios; lo verdaderamente importante es la *fe* en Cristo, fuente única de salvación.

La «concordia» buscada en las interminables disputas teológicas entre los católicos y los protestantes de las primeras hornadas no podía verse realizada desde la perspectiva de un consenso *racionalmente establecido* entre ambas partes porque ninguna de ellas *confiaba realmente* en la función de la *razón conceptual*. El *contenido* teológico de la religión se había visto sustituido por la religión *vivida*, siguiendo el *ejemplo* de Cristo. En este tránsito desde el saber religioso a la religión vivida, la figura de Cristo es puesta en primer plano y la idea de Dios queda ahora a la espalda, en sordina. Sustitúyase, entonces, la *teología* por la vida devota, la *devotio christiana*, que los erasmistas contribuyeron decisivamente a propagar en el mundo católico. En analogía con lo acontecido en el marco del saber filosófico-científico, el saber religioso de la Europa renacentista se hace un saber vacío de contenido y de *verdad*, transformándose en *rito devoto*, «consagración» a unas reglas estipuladas, de las que no había que separarse y que había que cumplir con toda *fidelidad*.

Este es el sentido del caso traído a colación por Huizinga y que recuerda Ortega, aunque sin acertar a desentrañar del todo su significado: «A la mesa, Susón solía, al comer una manzana, cortarla en cuatro partes, comiendo tres en nombre de la Santísima Trinidad y la cuarta en conmovido recuerdo de cuando la Madre celestial dio a comer una manzana al tierno niño Jesús. Y comía esta cuarta parte con piel, porque los niños pequeños gustan de comer las manzanas sin pelar. En los días siguientes a Nochebuena — o sea en el tiempo durante el cual el Niño Jesús era todavía demasiado pequeño para comer manzanas — no comía el cuarto trozo, sino que lo ofrecía a María para que ésta se lo diese luego a su Hijo. Lo que bebía lo tomaba en cinco tragos, para conmemorar las cinco llagas del Señor; pero como del costado de Cristo había fluido sangre y agua, dividirá en dos el quinto

trago...». Lo que se compagina con lo que el *Quijote* (II, 7) nos dice acerca de las oraciones *de ritual*

«No tenga pena — respondió el bachiller —, sino váyase en hora buena a su casa, (...) y, de camino, vaya rezando la oración de Santa Apolonia si es que la sabe (...).

— ¡Cuitada de mí! — replicó el ama—. ¿La oración de Santa Apolonia dice vuestra merced que rece? Eso fuera si mi amo lo hubiera de muelas; pero no lo ha sino de los cascos».

Inmerso en un tiempo para el que no tiene sentido la búsqueda de un fundamento adecuado del saber racional acerca de la verdad del conocimiento, cuando Don Quijote insiste en su creencia acerca de «la verdad de los libros de caballerías» no hace más que repetir, con ello, su entrega *devota* a la verdad *de* su creencia. Para no sentirse perdido ni desorientado en el mundo, a Don Quijote le basta con su *devota* consagración a aquella creencia, a la que tiene como válida *por* sí misma y, por ello, *verdadera*, pero sin que esta «verdad» de su creencia signifique que le ofrezca a Don Quijote la *verdad de la realidad* y del mundo, considerados *en* sí mismos e independientemente del discurso de la propia creencia quijotil. Don Quijote, en una palabra, es ajeno a la posible *referencialidad objetiva* de su creencia en las novelas de caballerías, una vez que las ha *elegido* como norte de su explicación de su pensamiento y de su conducta.

No puede haber conocimiento ni saber *absolutos* de la verdad de la realidad en sí misma, porque no hay tal verdad. Por el contrario, «todo puede ser», como se repite en la novela cervantina (II, 11; II, 17; II, 23; II, 25), sin que a ello escape lo concerniente al contenido del discurso de las novelas de caballerías y, por ello, a la verdad *del* mundo del propio Don Quijote:

«Hay mucho que decir — respondió don Quijote — en razón de *si son fingidas, o no*, las historias de los andantes caballeros»: II, 16.

«—No hay más que decir — dijo la duquesa —; (...) nunca vuesa merced ha visto a la señora Dulcinea, y ... esta tal señora *no es en el mundo*, sino que es dama fantástica, que vuesa merced la engendró y parió en su entendimiento, y la pintó con todas aquellas gracias y perfecciones que quiso.

— En eso *hay mucho que decir* — respondió don Quijote —. Dios sabe *si hay Dulcinea o no en el mundo*, y si es fantástica o no es fantástica; y éstas no son de las cosas *cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo*: II, 32.

Don Quijote, en conclusión, no puede *demostrar la verdad* de los libros de caballerías porque es bien consciente de que *no hay tal verdad* y de que, aunque la hubiera, no sería posible hablar acerca de ella desde las exigencias de la racionalidad conceptual toda vez que la aceptación del mundo de los libros de



caballerías es cuestión de la *decisión adoptada* por un lector *devoto*, es decir, consagrado a tales libros y dispuesto a hacer suyo aquel mundo. Don Quijote sabe muy bien que los que no se hayan entregado a la causa de la caballería andante usan de un discurso radicalmente incompatible e incommunicable con la verdad de la creencia de Don Quijote (I,47), una verdad que está fuera de los límites de especulación teórica y se refugia en el sujeto mismo de la creencia. En este caso, sólo le cabe a nuestro héroe «dar a entender» a los demás (II,1) la *conveniencia de la creencia* en los libros de caballerías, callando lo que pudiera decirse acerca de *la verdad* del contenido de aquella creencia. La cuestión de la verdad del conocimiento acerca de la realidad misma pertenece al reino del silencio. Tal verdad no puede ser dicha ni comunicada y de ahí que a Don Quijote sólo le cabe concluir:

«Dios me entiende, y no digo más»: II,1.

### El saber como imitación

Hemos dicho que en el tiempo de Don Quijote, el hombre occidental se encontraba satisfecho y «realizado» (*satis-factum*) con el tipo de conocimiento configurado como *saber-devoción*. Ahora bien, el *devotus* es el que se entrega de cuerpo y alma a una causa que hace suya y de la que no acierta a desprenderse porque se encuentra «embrujaado y hechizado» por ella, si atendemos al significado que Tácito y Tíbulo dan a la *devotionem*. La causa que el hombre devoto hace suya se convierte así en *ejemplo* y modelo a *imitar*, por lo que el saber devotamente es un *saber imitar* de modo preciso y fiel las «enseñanzas» del ejemplo y del modelo elegidos. En el marco del saber entendido como imitación, el conocimiento del mundo y de su verdad, el conocimiento de la realidad verdadera, resulta ser, en sí mismo, algo *despreciable*. En el caso del saber religioso, la *devotio* renacentista convierte este «desprecio» del conocimiento de la verdad de la realidad en desprecio del mundo mismo y es justamente esta expresión «*contemptus mundi*» la que da título al librito de Tomás de Kempis, asimilado como santo y seña de la devoción renacentista, y que es traducido al castellano, con todo acierto, como *Imitación de Cristo*. Don Quijote lee el mundo que le rodea a *imitación* de los libros de caballerías, por los que está «embrujaado» y de los que es, por eso mismo, *devoto*, una vez que ha optado por hacer de aquellos libros el *ejemplo* a seguir con toda fidelidad:

«Preguntóle si traía dineros; respondió don Quijote que no traía blanca, porque él *nunca había leído* en las historias de los caballeros andantes que ninguno los hubiese traído»: I,3.

«Que bien tengo a quien *imitar* en ello; que esto mismo pasó al pie de la letra sobre el yelmo de Mambrino, que tan caro le costó a Sacripante»: I,10.

«No se haya visto *historia* donde se halle caballero andante sin amores»: I, 13.

«En cuantos libros de caballerías *be leído*, que son infinitos, jamás *be ballado* que ningún escudero hablase tanto con su señor como tú con el tuyo»: I,20.

«Amadís fue el norte, el lucero, el sol de los valientes y enamorados caballeros *a quien debemos imitar* todos aquellos que debajo de la bandera de amor y de la caballería militamos. Siendo, pues, esto ansí, como lo es, hallo yo, Sancho amigo, que el caballero andante *que más le imitare* estará más cerca de alcanzar la *perfección de la caballería* (...) ¿Ya no te he dicho que quiero *imitara* Amadís ..., *por imitar* juntamente al valiente don Roldán...?: I,25.

«Yo no sé que haya más que decir; *sólo me guío por el ejemplo* que me da el grande Amadís de Gaula»: I,50.

En la *devota lectura* de los libros que ofrecen *ejemplos a imitar* y a ser seguidos con toda fidelidad estriba la *justificación* de la creencia de Don Quijote en los libros de caballerías. Don Quijote no se topa por su propia voluntad ni de modo injustificado con castillos, gigantes, ínsulas o Dulcineas. Se ve *obligado* a esta peculiar manera de hacer mundo porque así lo exige su idea del saber como imitación, en función de la cual

«todo lo que sucediese habrían de ser aventuras y más aventuras» (II,17)

a las cuales nuestro héroe se siente «llamado y convidado» (II,29) a dar respuesta

«porque éste es *estilo de los libros de caballerías*, y de los encantadores que en ellos se entremezclan y platican»: II,29.

El discurso de Don Quijote está, así, *racionalmente trabado*. Es un «discurso concertado» a todas luces, del que sólo cabe extraer una conclusión *lógica*, ésta:

«como 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 bajo la jurisdicción de mis ejercicios»: II;17.

Al insistir nosotros en esto, buscamos tomar en consideración que la idea de Don Quijote acerca del saber-imitación es la concepción dominante de un tiempo profunda, radicalmente *des-confiado* en la capacidad de la *racionalidad teórica*. Lo que ocurre es que la época de Don Quijote está ya abriéndose a la elaboración de un nuevo programa del saber que pondrá fin a la terrible crisis de la cultura occidental iniciada al alborear el siglo XV. Siete años antes de la publicación de la primera Parte del *Quijote* habían aparecido en Salamanca las *Disputaciones metafísicas*, la obra con la que Francisco Suárez dotaba al pensamiento de la Contrarreforma de la posibilidad de reintroducir el tratamiento ontológico de los

seres reales. De otro lado, muy poco después de que Cervantes diera fin a su genial novela, la cultura occidental alumbraría la filosofía de Descartes, en la que el pensamiento moderno conseguiría dar forma a la certeza metafísica, yuxtapuesta («yuxtapuesta», a la espera de la genial corrección kantiana) al principio de que la reinstauración del saber teórico pasaba por aceptar que el patrón válido de conocimiento había de ser el conocimiento físico-matemático de la realidad, en el que método y experimento se conjugaban y se exigían recíprocamente. Cervantes, siendo ajeno a los nuevos vientos que comenzaban a soplar y a remover las aguas de la cultura occidental de aquellos tiempos (no se olvide la burla que hace la primera parte de II,29 de la ciencia vista al modo galileano), se atiene al examen de lo que sus contemporáneos seguían considerando como lo más aceptable, la idea del saber-imitación.

### Creencia y acción en el Quijote

En el texto de Cervantes, decíamos, no puede concluirse la locura de Don Quijote ni acudiendo a la afición de nuestro héroe a la *lectura* de las novelas de caballerías ni, tampoco, por la creencia quijotil en la verdad de aquellas novelas, una creencia que no era más que la manifestación de la idea ordinaria en tiempos de Don Quijote acerca del saber-imitación. Para confirmarlo, no hay que olvidar que, en I,32, Cervantes sorprende al lector dándole a conocer que el ventero, hombre cuerdo donde los hubiere y personificación del sentido común,

*«tiene por cierto que todo lo que estos libros (de caballerías) cuentan pasó ni más ni menos que lo escriben, y no le harán creer otra cosa frailes descalzos».*

Ahora bien, se nos dice a continuación, el tal ventero no está dispuesto a seguir el ejemplo de los libros de caballerías:

*«que no seré yo tan loco que me haga caballero andante; que bien veo que ahora no se usa lo que se usaba en aquel tiempo, cuando se dice que andaban por ahí estos famosos caballeros».*

A la vista de ello, el discurrir («discurso») de la trama de la novela cervantina nos lleva a la conclusión de que la locura de Don Quijote consiste en el ejercicio de una conducta incompatible con las *normas* de obrar (el obrar *normal*) imperantes en un tiempo dado, el tiempo de Don Quijote. Ello parece quedar confirmado en la conversación entre Don Quijote y el canónigo:

*«Paréceme, señor hidalgo, que la plática de vuestra merced se ha encaminado a querer darme a entender (...) que yo he hecho mal en leerlos (los libros de caballería), y peor en crearlos, y más mal en imitarlos, habiéndome puesto a seguir la durísima profesión de la caballería andante, que ellos enseñan...»: I, 49.*

Planteadas así las cosas, la cuestión de la locura de Don Quijote ha de ser tratada no tanto en función de las *creencias* de nuestro héroe cuanto desde la perspectiva de la *acción* a que aquellas creencias dan lugar. Ello quiere decir que, a los ojos de Cervantes, no nos es posible de-limitar y de-finir qué sea una creencia dada independientemente de las acciones y de los hechos que se ponen en práctica como exigencia de aquella creencia. Y a la vez, llegamos a una creencia en función de lo que *pretendemos hacer*. Y es que la idea quijotil del saber como *imitación* es inseparable del obrar que Don Quijote quiere poner en práctica a *imitación* de lo que viene demandado por su creencia en la verdad de los libros de caballerías.

Conviene insistir en que no se trata meramente de ser de la opinión de que el saber ha de ser estar *orientado* a la acción o de que, en palabras de Don Diego de Miranda, «letras sin virtud son perlas en el muladar» (II,16). En el *Quijote* se nos enseña algo más fuerte: que las consecuencias prácticas que se derivan de una creencia pertenecen al significado mismo de aquella creencia y que, por ello, sólo podemos hablar de las creencias en cuanto *hábitos de acción*, tal como dirá Peirce, cuatro siglos después de que hubiera aparecido la primera Parte del *Quijote*, recordando aquel dicho evangélico de que «por sus obras los conoceréis». Cuando Cervantes, por todo ello, nos avisa de que el ventero *creía* en los libros de caballerías, sabemos ahora que aquel buen hombre no solamente creía en la *verdad* de aquellos libros sino también en la *conveniencia* de las aventuras llevadas a cabo por los caballeros andantes del pasado. Lo que sucede, avisa el ventero, es que la conveniencia de tales aventuras y acciones caballerescas *había de quedar limitada* al tiempo concreto en que los caballeros andantes existieron.

Don Quijote, sin embargo, no pone límites al modo de obrar del que dan noticia las novelas de caballerías porque está convencido de que la creencia en la verdad de aquellas novelas resulta ser una creencia necesaria y que la *necesidad* de esta creencia está coimplicada en la *necesidad* sentida por el héroe cervantino de poner fin a las miserias del tiempo y de la sociedad en que Don Quijote vive. Se trata, en efecto, de un tiempo y de una sociedad cuyos vicios radicales nadie podría negar:

«triunfan ahora, por pecados de las gentes, la pereza, la ociosidad, la gula, y el regalo (...) Mas agora ya triunfa la pereza de la diligencia, la ociosidad del trabajo, el vicio de la virtud, la arrogancia de la valentía, y la teórica de la práctica de las armas»: II18; II,1.

En la lectura de los libros de caballerías Don Quijote se descubre a sí mismo *llamado*, descubre su *vocación* a poner fin a «estos tan calamitosos tiempos nuestros» (I,20; I,9), a «estos nuestros detestables siglos» (I,11) y a la edad de hierro que le ha tocado vivir:

«yo nací, por querer del cielo, en esta nuestra edad de hierro, para resucitar en ella la edad de oro, o la dorada, como suele llamarse»: I,20.

Pero llevar a término la empresa a la que Don Quijote se siente llamado no es posible atendiendo a los medios e instrumentos del propio tiempo y de la propia sociedad de Don Quijote, ya que

«los más de los caballeros que agora se usan, antes les crujen los damascos, los brocados y otras ricas telas de que se visten, que la malla con que se arman»: II,1.

Por el contrario, aquel «felicísimo tiempo» de la edad dorada resulta ser, incuestionablemente, para Don Quijote el tiempo pasado de la caballería andante. De ahí que la vocación del héroe se tenga que concretar, *por necesidad lógica*, en la función del *saber-imitación* de los libros en los que la caballería andante cobró cuerpo, de tal modo que la *opinión común* del tiempo de Don Quijote de que no existieron los caballeros andantes se transforma, así, en el (*casi*) *común engaño* del mundo en el que a Don Quijote le ha tocado vivir:

«sólo me fatigo por dar a entender al mundo el error en que está en no renovar en sí el *felicísimo tiempo* donde campeaba la orden de la andante caballería»: II,1.

La situación es, entonces, ésta: mostrarse en desacuerdo con un tiempo *depravado* (II,1), donde reinan la ociosidad y el *injusto* olvidarse del oprimido y del menesteroso, exige apelar a la *necesidad* de transformar radicalmente aquel tiempo. Para Don Quijote, una tal necesaria transformación *sólo* podía ser llevada a cabo *reinstaurando* («resucitando») el modelo de vida de un tiempo pasado regido por el *ideal caballeresco*. La necesidad de la transformación social querida por Don Quijote sólo puede quedar *explicada racionalmente* en y por la necesidad de la existencia de los caballeros andantes, los cuales *significan* (a) atender a «los flacos y menesterosos», reparar la injusticia social y proteger a los más desvalidos (I,13; II,19; II,27; II,36, II,55; II,18; I,22; II,48.....) mediante (b) un modelo de vida radicalmente opuesto al «buen paso, el regalo y el reposo» (I,13) de la *ociosa* clase social dominante en el tiempo de Don Quijote, incompatible con los trabajos y fatigas de la caballería andante, el estado «más trabajoso y más aporreado, y más hambriento y sediento, miserable, roto y piojoso» (I,13; I,15), pero justamente por ello tanto *más necesario* cuanto más se había hecho evidente a nuestro héroe la *in-conveniencia* de mantener la injusticia social de su tiempo:

«él decía que la cosa de que *más necesidad* tenía el mundo era de caballeros andantes y de que en él *se resucitase* la caballería andantesca (...) Quisiera yo, señor Duque, que estuviera aquí presente aquel bendito religioso... para que viera por vista de ojos si los tales caballeros *son necesarios*»: I,7; II,36.

Las aventuras y las acciones de Don Quijote, en definitiva, a la vez que *justifican la racionalidad* de la creencia quijotil en la verdad de los libros de caballerías aparecen *justificadas racionalmente* por la propia verdad de la caballería andante. Lo que hay que preguntarse ahora es si un planteamiento tal puede ser tenido como acorde con el principio que da forma a la *racionalidad humana*, en función de la cual ha de hacerse aquello que, consideradas todas las cosas, es «lo mejor», es decir, *lo más racionalmente consistente* por comparación a las *otras razones* que pudieran exhibirse en sentido contrario. En el caso del *Quijote*, la respuesta la encontramos en II,17:

«— ¿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 *mís 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. *Bien parece* un gallardo caballero, a los ojos de su rey, en la mitad de una gran plaza, dar una lanzada con felice suceso a un bravo toro; bien parece un caballero, armado de resplandecientes armas, pasar la tela en alegres justas de las damas, y bien parecen todos aquellos caballeros que en ejercicios militares, o que lo parezcan, entretienen y alegran, y, si se puede decir, honran las cortes de sus príncipes; pero *sobre todos éstos parece mejor* un caballero andante, que por los desiertos, por las soledades, por las encrucijadas, por las selvas y por los montes anda buscando peligrosas aventuras, con intención de darles dichosa y bien afortunada cima, sólo por alcanzar gloriosa fama y duradera. Mejor parece, digo, un caballero andante socorriendo a una viuda en algún despoblado que un cortesano caballero requebrando a una doncella en las ciudades».

Por más que Don Quijote esté dispuesto a conceder que «todos los caballeros tienen sus particulares ejercicios» (II,17; II,6), el modelo de caballero andante resulta ser *racionalmente preferible* («mejor parece...») a la vida cortesana, por más que ésta sea tenida, en un momento dado, como el código de conducta *usual* y dominante en una sociedad dada. En relación con ello, Don Quijote es bien consciente de que sus obras y acciones «no van con la corriente» (II,16) del modelo de conducta imperante en la sociedad de su tiempo, de tal manera que Don Quijote, al igual que el ventero, no dejará de reconocer expresamente

«que bien veo que *ahora no se usa* lo que se usaba en aquel tiempo, cuando se dice que estaban por el mundo estos famosos caballeros» (I,32).

A diferencia, sin embargo, del ventero, el héroe cervantino prefiere correr el riesgo de ser tenido por loco a someterse a los dictados del modelo ordinario de vida y de conducta, siendo así que él podía tener a su disposición otro programa asentado en más sólidas y convincentes razones. Haciéndolo así, Don Quijote

exhibe un modo de hacer adecuadamente justificado desde la coherencia de lo racional.

Cuando, en el acontecer de la novela, Don Quijote se vea vencido por el de la Blanca Luna, nuestro héroe, *de acuerdo con las exigencias de las novelas* mismas de caballerías, habrá de verse obligado a reconocer que su locura consistía en querer transformar el orden sin atender a las *condiciones objetivas* de una sociedad que definitivamente había dejado atrás los modelos caballeresco-medievales y que, por ello, estaba dando paso a un nuevo *orden de saber y de conocimiento* basado en la certeza, y no en la verdad, de un mundo que, a partir de entonces, habría de ser explicado desde la objetividad físico-matemática.

En el mundo preindustrial y científico del tiempo de Don Quijote, carecían ya de sentido el modelo de saber y el de conducta del pasado. Por coherencia con lo que Don Quijote había defendido acerca de aquel mundo del pasado, el héroe cervantino *debía* entonces morir. Pero no sin que antes Cervantes hiciese un último guiño al lector, trayendo a colación la figura del escribano, es decir, del encargado de dar fe pública de la *realidad* y que, paradójicamente, se vuelve a la ficción del mundo de las novelas de caballerías: «hallóse el escribano presente, y dijo que *nunca había leído* en ningún *libro de caballerías* que algún caballero andante hubiese muerto en su lecho tan sosegadamente y tan cristiano como don Quijote» (II, 74). Con esta referencia al escribano, el *Quijote* acaba por dejar indefinidamente abierta la cuestión de cuáles hayan de ser las exigencias y los límites de lo racional en el obrar humano.



CONFERENCIA PRONUNCIADA EL 13 DE NOVIEMBRE DEL 2002,  
FESTIVIDAD DE SAN DIEGO DE ALCALÁ.